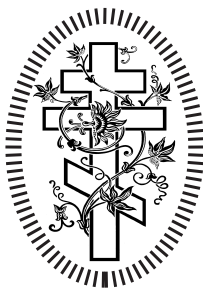


РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ



РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Серия самых выдающихся книг великих русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения:

Св. митр. Иларион	Кавелин К. Д.	Суворин А. С.
Повесть Временных Лет	Коялович М. О.	Соловьев В. С.
Св. Нил Сорский	Лешков В. Н.	Бердяев Н. А.
Св. Иосиф Волоцкий	Погодин М. П.	Булгаков С. Н.
Москва – Третий Рим	Аскоченский В. И.	Трубецкой Е. Н.
Иван Грозный	Беляев И. Д.	Хомяков Д. А.
«Домострой»	Филиппов Т. И.	Шарапов С. Ф.
Посошков И. Т.	Гиляров-Платонов Н. П.	Щербатов А. Г.
Ломоносов М. В.	Страхов Н. Н.	Розанов В. В.
Болотов А. Т.	Данилевский Н. Я.	Флоровский Г. В.
Ростопчин Ф. В.	Достоевский Ф. М.	Ильин И. А.
Уваров С. С.	Игнатий (Брянчанинов)	Нилус С. А.
Магницкий М. Л.	Феофан Затворник	Меньшиков М. О.
Пушкин А. С.	Одоевский В. Ф.	Митр. Антоний Храповицкий
Гоголь Н. В.	Григорьев А. А.	Поселянин Е. Н.
Тютчев Ф. И.	Мещерский В. П.	Солоневич И. Л.
Св. Серафим Саровский	Катков М. Н.	Св. архиеп. Иларион (Троицкий)
Шишков А. С.	Леонтьев К. Н.	Башилов Б.
Муравьев А. Н.	Победоносцев К. П.	Концевич И. М.
Киреевский И. В.	Фадеев Р. А.	Зеньковский В. В.
Хомяков А. С.	Киреев А. А.	Митр. Иоанн (Снычев)
Аксаков И. С.	Черняев М. Г.	Белов В. И.
Аксаков К. С.	Ламанский В. И.	Лобанов М. П.
Самарин Ю. Ф.	Астафьев П. Е.	Распутин В. Г.
Валуев Д. А.	Св. Иоанн Кронштадтский	Шафаревич И. Р.
Черкасский В. А.	Архиеп. Никон (Рождественский)	Кожин В. В.
Гильфердинг А. Ф.	Тихомиров Л. А.	Панарин А. С.
Кошелев А. И.		

АЛЕКСАНДР ПАНАРИН

**ПРАВОСЛАВНАЯ
ЦИВИЛИЗАЦИЯ**

МОСКВА
Институт русской цивилизации
2014

УДК 32
ББК 66,0
П 16

Панарин А. С.

П 16 Православная цивилизация / Сост., предисл. В. Н. Расторгуев / Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 1248 с.

В настоящем издании публикуются главные труды выдающегося русского мыслителя и философа Александра Сергеевича Панарина (1940–2003). В философии истории Панарин делает вывод о возрастании разрушительных факторов, связанных с взаимоотношениями и столкновением цивилизаций. Подчеркивая особое значение русской православной цивилизации, он говорит о неизбежности столкновения ее с западным миром, пытающимся навязать всему человечеству свои представления о целях и задачах развития общества. Полемизируя с представлениями о «конце истории», Панарин утверждает, что «вулкан истории» продолжает «дышать», образуя новые социальные формы, новые модели общественного развития, тяготеющие к традиционному наследию.

ISBN 978-5-4261-0122-7

© Наследники А. С. Панарина, 2014
© Институт русской цивилизации, 2014

ПРЕДИСЛОВИЕ

Александр Сергеевич Панарин – выдающийся русский мыслитель, философ и культуролог, блестящий политический аналитик и публицист, один из самых ярких профессоров Московского государственного университета за всю историю его существования. Панарин стал основателем успешно развивающейся научной школы и оригинального направления политической философии, для которого характерен четко прописанный и тщательно отрефлексированный цивилизационный подход, что было особенно ценно в период становления отечественной политологии – по преимуществу вторичной и подражательной. Эта зависимость и внутренняя слабость не должны никого удивлять, так как мы находимся на самых ранних ступенях институционализации политического знания, когда еще не сложились, да и не могли сложиться сильные научные школы.

Переход от открытого доктринерства с характерным для него обезличиванием как «учителей», так и «учеников» (борьба с «отсебятиной» в теории и преподавании) к идейному плюрализму, где ценится «авторское клеймо» на любой новой теории или на введенном в научный оборот концепте, призванном обновить смысловую палитру политики, не мог быть простым. Поэтому и отношение к наследию Панарина – особое. Еще не настало, видимо, время, чтобы понять масштаб сделанного им. Процесс осложняется и нежеланием властных элит раскрывать свои подлинные интересы и цели принятия стратегически значимых решений, а, следовательно, и поддерживать тех, кто способен к «дешифровке» и производству новых концептов, что составляет суть политической философии, призванной называть вещи *своими именами*. В таких условиях верность «великому учению» заменяется на еще более тесную, но скрытую зависимость от заказчика, а доктринерство, манипулирование сознанием и унификация «мыследеятельности» (в оруэллов-

ском смысле этого понятия) становятся вновь востребованными. Как подметил Панарин, любое механическое заимствование чужих идей в сфере политики и слепое копирование чужого опыта означает лишь одно – признание собственного бессилия и того позорного факта, что «подлинными мы никогда не были». А это не так, поскольку, по глубокому убеждению Панарина, именно в Православной цивилизации больше всего подлинного, непреходящего – *доброто и сострадательного*. Поэтому для нее оказался открытым «путь в будущее, моделью которого является не конфликт, а концепт цивилизаций», а «русская духовная традиция – традиция сострадательности – на самом деле препятствует угрозе геноцида, нависшей над этим морем новой нищеты и неприкаянности».

Разумеется, все неизменное зачастую воспринимается не только поверхностными умами, но и мыслящими людьми, с головой погруженными в суету, как несовременное и потому несвоевременное, даже само Добро. «Многие мыслители, – пишет Панарин, – наблюдавшие крушение сравнительно благополучного и терпимого порядка XIX века (к ним в первую очередь следует причислить Достоевского и Ницше), задавались вопросом: как возможно, чтобы люди следовали злу – не по невежеству своему, а сознательно, с мефистофельской гордыней? Трагическая парадоксальность современного бытия состоит в том, что добро выступает в качестве чего-то статичного, а стало быть, «скудного», тогда как зло динамично и этой своей особенностью привлекает посттрадиционную личность, пуще всего боящуюся оказаться в плену у уклада, традиции, патриархальной дисциплины».

О необходимости глубокого и всестороннего изучения философского наследия Панарина, которое вобрало в себя опыт философского познания добра и зла в приложении к политической жизни России, говорил Святейший Патриарх Кирилл, обращаясь к научному сообществу в момент, когда Предстоятелю присуждалась степень *honoris causa* Московского государственного университета (28 сентября 2012 г.): «Как писал наш современник, а для многих из вас и коллега – замечательный философ, политолог и публицист Александр Сергеевич Панарин, идентичность русских людей скреплял православный иде-

ал священного царства, основанный на высшей правде и жертвенном служении вере». В книге «Православная цивилизация в глобальном мире», на которую ссылался в данном случае Предстоятель Русской Православной Церкви, Панарин акцентировал внимание на дилемме, навязываемой радикалами прозападнического толка. По их мнению, «либо России удастся стать западной страной, либо она недостойна существовать вообще, так как в своем традиционном виде представляет вызов “цивилизovanному человечеству”, а также, надо полагать, собственному “цивилизovanному” меньшинству... Таким образом, вопрос о цивилизационной идентичности России, о ее праве быть непохожей на Запад, иметь собственное призвание, судьбу и традицию, на наших глазах превращается в вопрос о нашем праве на существование вообще, о национальном бытии как таковом».

Не менее значимой, чем книга «Православная цивилизация в глобальном мире», является и последняя монография Панарина «Стратегическая нестабильность в XXI веке». Само это соединение понятий – стратегия и нестабильность – противоестественно, но именно оно отражает реальное положение. Панарин, предлагая такое внутренне противоречивое название своему исследованию, особо подчеркивает тот факт, что мы сталкиваемся в этом случае «не с естественной изначальностью ситуации нестабильности, а с ее общественным производством», целью которого является сохранение и углубление социального неравенства в глобальном масштабе. И здесь главный вопрос – о мнимой победе мирового зла и о стойкости Православной цивилизации, которая только и способна противостоять засилью зла. Панарин спрашивает: «Почему бы русским не смириться с логикой вполне земного существования, с земной участью?» И сам же отвечает, что история дает нам больше подтверждений русского историософского мистицизма, чем его опровержений: «Когда мы перед лицом очевидно превосходящего зла упрямо утверждаем: правда все равно победит, зло будет наказано, мы опираемся не на статистику прошлых побед добра и прочие эмпирические свидетельства, а на загадочно достоверную высшую интуицию».

Книга открывается словами: «Памяти отца, Панарина Сергея Алексеевича, солдата Великой Отечественной войны, посвя-

щую». Но адресат этой книги, ставшей политическим завещанием Александра Сергеевича, – не столько его современники, сколько те наследники нашей цивилизации, которым еще суждено появиться на свет, чтобы проводить XXI век и встретить новый (или не суждено, если мы совершим политические действия, несовместимые с жизнью Российского государства). По словам Панарина, «мы, таким образом, становимся свидетелями и соучастниками драмы, последствия которой определяют судьбу всех поколений XXI века». Выбор адресата Панарин объясняет предельно просто и честно: «Это последнее поколение, сегодня отделенное от нас целым столетием, является, может быть, нашим главным собеседником: именно оно подивится нашей свободе – ведь оно, а не мы, станет пленником наших решений – и нашей слепоте. В этом отношении оно будет походить на нас, переживших трагедии XX века. Разве мы не дивимся слепоте тех, кто развязал хаос Первой мировой войны, перечеркнувшей лучшие ожидания поколения, встретившего зарю XX века? Разве мы не хотели бы получить ту свободу, которую еще имели они до принятия рокового решения, – свободу “иначе возможного”? Мы стали заложниками их авантюры, сделавшей трагический ход событий необратимым». Книга-завещание написана, как определил ее особенности сам автор, не как очередной «исторический проект» из жанра утопической инженерии и не как антиутопия (такие «остужающие» тексты создаются не столько под влиянием чувства заботы, сколько из чувства раздражительности, вызванной идеологической назойливостью апологетов-оптимистов). Жанр книги – политическая аналитика, которая «строит возможные сценарии событий, исходя из сложившихся тенденций развития, с одной стороны, и оценки тех или иных влиятельных субъектов социального действия, с другой».

Мы соединили эти две последних книги Панарина, поскольку они подчинены одному замыслу и написаны на одном дыхании...

Судьба

А. С. Панарин родился 26 декабря 1940 года в шахтерском городе Горловка Донецкой области, который возник на месте

села, созданного во второй половине XVIII века для укрепления границ Российской империи. Когда-то именно здесь после окончательного присоединения этих земель к России формировались славяно-сербские поселенческие полки. Для их обустройства возводились так называемые государственные воинские слободы, в состав которых входили украинские и русские крестьяне и казаки, а также сербы, хорваты и словенцы, вынужденные бежать из родных городов и сел, спасаясь от австрийского гнета и принудительного онемечивания. Это был образец славянского православного братства...

Человек, не теряющий духовной связи со своей малой родиной, богат вдвойне. Впитанный с детства дух независимости, память о корнях и природное свободолюбие стали главными чертами личности Александра Панарина, во многом предопределившими и его жизненный путь, и творчество, и даже политические воззрения, которые никогда не укладывались ни в «гибкую логику» зигзагообразно эволюционирующей государственной политики, ни в жесткие рамки альтернативных идеологических схем. Свободомыслие и верность духовным истокам своего народа действительно не позволяют самостоятельно мыслящему человеку слиться с каким-либо «великим учением». Ни с российским либерализмом, любой последовательный адепт которого дошел, по словам Ф. М. Достоевского, «до того, что отрицает самую Россию, то есть ненавидит и бьет свою мать», ни с марксистской логикой окончательной ломки традиций («Весь мир насилья мы разрушим До основанья, а затем...»). Внутренняя свобода несоместима и с узконациональным миропониманием, разделяющим народы России, а тем более с психологией этнокультурной обособленности, самодостаточности и превосходства.

Но подавляющее большинство людей страшится такого «идейного одиночества» и при первой же возможности жертвует своей подлинной идентичностью, иногда даже с облегчением, пополняя огромное «стадо адептов». Многие из нас легко снимают с души груз личной ответственности, полагая, что главный путь к истине знают те, кому знать положено – вожди, избранные или данные свыше, то есть знать в самом прямом смысле этого слова (знающие, где находятся рычаги власти

и как ими пользоваться)... Другие, радеющие только о *своих* интересах, сбиваются в малые и зачастую агрессивные стаи. Они «выгрызают» или, как говорил Панарин, приватизируют ближайшее будущее. Тем самым они отнимают шанс у других, «менее достойных» (с их точки зрения) людей, народов, цивилизаций. Благодаря этому всепоглощающему инстинкту хищника, стремлению любой ценой не упустить свой шанс зачастую именно меньшинства добиваются успеха в условиях политической конкуренции, поскольку демократия, согласно известному определению, есть не что иное, как власть хорошо организованного меньшинства над плохо организованным большинством. Панарин не принадлежал ни к инертному большинству, хотя именно защита интересов основной массы обманутых и обездоленных людей составляла смысл его работы, ни к «победно восходящим» группам, «прибирающим чужое» под прикрытием бесчисленных теорий, оправдывающих социальный расизм. Панарин в течение всей жизни оставался самим собой, полагая, что «субъекты, затрудняющиеся определить свою настоящую идентичность и запретившие себе загадывать на отдаленное будущее, политически и духовно являются ущербными».

С подросткового возраста он зачитывался историческими и философскими книгами – из тех, конечно, которые тогда были доступны, и четко определил свое призвание – стать профессиональным философом. Для того, чтобы приобрести производственный стаж, необходимый для поступления на «идеологический факультет», он совмещал работу на заводе с учебой в вечерней школе, что и помогло ему осуществить мечту. Он успешно сдал экзамены на философский факультет Московского университета, где в полной мере проявились не только его уникальные способности, но и независимость суждений, свободолюбивый нрав, что и стало причиной больших неприятностей, которые могли сломать жизнь. Вместе с небольшой группой студентов-единомышленников он, не особенно маскируясь, занялся деятельностью, которую мы называем сегодня независимой политической аналитикой. Они сопоставляли с практикой государственного строительства азы марксистской теории (а Александр Панарин к тому времени с карандашом в руках

перечитал почти все труды основоположников единственно верного учения). Из сопоставления теории и практики следовали неутешительные прогнозы и выводы, не совпадавшие с «линией партии». Последствия такой аналитики и прогностики не заставили себя ждать: доносы, а затем и допросы, попытки сломить волю юных «диссидентов» (один из них погиб при невыясненных обстоятельствах) завершились исключением из комсомола и отчислением из МГУ на третьем году обучения. Некоторые из его учителей, до сих пор работающие профессорами на философском факультете, с сочувствием относились к вольнодумцам, но от них мало что зависело.

Помог случай: после отстранения от власти Никиты Хрущева потребовалось «вскрыть факты волюнтаризма», в результате чего чрез два года после «отлучения» Панарину дали возможность доучиться: в 1966 году он окончил философский факультет, а позднее, в 1971 году, аспирантуру. Впрочем, долгие годы он находился, по его же словам, «под подозрением в нелояльности», что отчасти соответствовало действительности. И сегодня, в условиях свободы слова, немногие способны противостоять массовой политической индоктринации, партийной ангажированности и духу так называемой «политической корректности», которая выполняет функции политической цензуры и самоцензуры, табуируя целые исследовательские темы и отделяя «своих» от «чужих». В этих условиях независимая политическая аналитика с трудом пробивается как в научных изданиях, так и в масс-медиа, а воззрения Панарина крайне редко совпадали с «общепринятыми».

Назовем основные вехи жизненного пути Панарина. В течение ряда лет он работал ассистентом на кафедре философии Московского института народного хозяйства (1966–1968 и 1972–1975 гг.), затем – старшим преподавателем, доцентом, заведующим кафедрой управления, деканом факультета экономики и управления Института повышения квалификации руководящих работников и специалистов Миннефтехимпрома СССР – до 1984 года, когда его пригласили в Институт философии АН СССР, где он сделал вполне успешную карьеру – от старшего научного сотрудника до заведующего сектором и ла-

бораторией, руководителя Центра социально-философских исследований Института философии РАН. Панарин был вместе с профессором И. К. Кучмаевой одним из основателей Государственной академии славянской культуры. В 1989 году он основал и до последних дней жизни возглавлял кафедру теоретической политологии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Его кандидатская диссертация была посвящена анализу социальной доктрины Жана Фурастье, а в своей докторской диссертации «Современный цивилизационный процесс и феномен неоконсерватизма» Панарин очертил общие контуры главной научной программы, которой отдал все последние годы.

Если в течение многих лет его философское служение, как говорила на первых Панаринских чтениях профессор Н. Н. Зарубина, его самый близкий друг, не было воспринято и востребовано ни обществом, ни интеллектуальным сообществом, то оно обрело подлинный размах в последние 20 лет: «20 лет молчания и 20 лет творческой самореализации».

Он смог вернуться в стены альма-матер в качестве ведущего профессора и основателя центральной политологической кафедры только тогда, когда в одночасье кануло в Лету «единственно верное учение» и всем стало очевидно, что без новой теории, без альтернативного поиска невозможно долгосрочное развитие страны. Тогда же многим открылась и еще одна простая истина: стабильное развитие невозможно без нового поколения мыслящих людей, не скованных догматикой (леворадикальной или радикально-либеральной) и не меняющих свои убеждения синхронно со сменой политических режимов. Возвращение Панарину права свободно печатать свои книги и учить молодежь в главном университете страны было одним из первых признаков того, что дух академический свободы неистребим, а Московский университет был и остается флагманом отечественной науки, носителем лучших образовательных традиций, умеющим дорожить новыми и перспективными школами.

Александр Сергеевич Панарин ушел из жизни 25 сентября 2003 года, похоронен на Троекуровском кладбище в Москве, после отпевания в домовом храме Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова...

Учительство

Хотя бы несколько слов надо сказать о педагогическом даре Панарина и его манере работать. Новые поколения студентов считают его своим учителем, хотя им не посчастливилось слышать его речь, участвовать в той дискуссии, которую он вел постоянно, помогая закрепощенным раскрепоститься, избавиться от страха, знакомого каждому, кто идет в обучение профессии. Он умел раскрыть в каждом человеке дар, данный тому свыше. Раскрыть – в простом общении, в доброжелательном диалоге. Сегодня эта способность к честному и доброжелательному диалогу-сотворчеству становится все менее востребованной. По словам Панарина, «современное меновое общество, отбивающее у людей охоту и способность к дарению, с “либеральной” агрессивностью выкорчевывающее саму установку дарения в качестве признака “чуждого менталитета”, рискует растратой самого главного: готовности людей дарить плоды своего усердия, таланта, вдохновения миру, способному отдаивать».

Наивный первокурсник был для Панарина столь же ценным собеседником (именно так!), как и самый искушенный и талантливый профессионал. И наивный первокурсник становился профессионалом, имея пред глазами учителя, потому что профессия – это, прежде всего, призвание. Кстати, само слово «призвание» он понимал очень широко, относя его и к отдельному человеку, и к народу, и к цивилизации, «ибо нет и не может быть сепаратного спасения человека: он спасается вместе со всем миром». И еще одно точное определение: «Не покорить, не закабалить природное вещество, а высветлить содержащееся в нем иное, высшее начало, раздуть тлеющий в земных телах небесный огонь – вот призвание человека. Это – художнический тип призвания, связанный с экстатическим созерцанием».

Но призванию нельзя научить, ему не научат даже в самом лучшем университете мира, а тем более по «болонской системе», которая подменяет незаменимого учителя (*моего* учителя) легко заменимым посредником между обезличенным, «отоваренным» знанием и личностным сознанием – насквозь «протестированным», почти протезированном. Конечно, этот протез пытаются

сделать все более совершенным – почти живым органом. Однако подражание жизни останется имитацией, в лучшем случае – искусной, но всегда искусственной, чужеродной. Призванию нельзя научить, его можно открыть в себе и в других. Открывать таланты – тоже призвание. Более того, это самый редкий из всех даров, данных человеку. После любви, конечно, ибо «любовь не превозносится, не гордится» (Кор 13:4), а «совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение» (Ин 4:18). Любая образовательная система без любви и без любимого учителя мертва.

Призвание не всегда совпадает с признанием. Многочисленные научные звания и бесчисленные свидетельства общественного признания, которыми Александр Панарин не был обделен, говорят меньше, чем написанные им книги. Его книги остаются с нами, а его мастерство требует осмысления.

Творчество Панарина поистине уникально: не только масштабом созданного, хотя оно непостижимо (за 20 лет около 30 книг – монографий и учебников, которые меньше всего походили на школярские штудии, и огромное количество статей), и не только безоглядной смелостью. Как говорил Жан Жак Руссо, кто хочет быть свободным, тот действительно свободен. Именно по этой причине, видимо, ему суждено было при любом режиме оставаться в «интеллектуальной оппозиции». Он не умел лукавить ни со студентами, ни с коллегами, не хотел подлаживаться, не мог отступить от призвания. Но есть в его книгах одна тайна, которая всегда будет отличать его труды и привлекать пытливые умы: каждая строка узнаваема, каждая мысль самобытна. Читаешь текст, но слышишь живую, раскованную речь, видишь открытую, незащищенную душу. Его идеи не только вплетены в русскую культуру и мировой социокультурный контекст, но и воспринимаются как органичная составляющая, образец высокой культуры. Для современной науки это даже не редкость, а исключение из правил.

О статусе ученого часто судят по индексу цитируемости его трудов. Александр Сергеевич Панарин – едва ли не самый цитируемый автор из отечественных философов и политологов нашего времени. Но красноречивей всего о нем говорят не ссылки и не цитаты, а умолчания...

Не каждый осмелится и сегодня не то чтобы признать правоту его суждений и точность прогнозов, но даже повторить многие нелицеприятные оценки российской политической жизни и того тонкого социального слоя, который именуется национальной политической элитой, не испытывая при этом к собственному народу ничего, кроме презрения. Впрочем, за жесткой критикой политической верхушки не скрывалось иного желания, кроме одного – излечить застарелый недуг, выправить власть. В этой связи вспоминаются известные слова: друг у власти – потерянный друг. Хочется верить, что уже наступает время, когда российская властная элита очистится от скверны, выйдет из противоестественной оппозиции к народу. Тогда будет востребован и потенциал творчества Александра Панарина. Но нам тогда будет еще больней от потери. От осознания того, что мы не смогли вовремя оценить его пророческого дара. Имя его дорого каждому, кто любит Россию и знает, сколь велик вклад ученого в становление отечественной и мировой политической науки. Может быть, с годами утихнет боль утраты, но останутся труды, достойные того, чтобы войти в свод лучших произведений русской философии.

Прогноз и пророчество

Александра Панарина иногда и не без основания называют пророком. Господь дал Александру Панарину этот дар и два служения – истине и России. Соединить служения дано не многим: умом Россию не понять, аршином общим не измерить... Для этого нужно любящее и кроткое сердце православного человека. Его сердцу были открыты душа и будущность русского народа, а еще – горизонты мировой политики, ее тайные пружины и страшные язвы. Пророческое сердце отзывалось болью каждый раз, когда сбывались пророчества. А они сбывались и, увы, будут сбываться.

Только православный человек, беззаветно любивший Россию и видевший в заревах грозной истории земного Отечества свет Отечества небесного, мог узреть за явным нежеланием русского общества приспособиться к тотальному рынку, где все

продается и покупается, не столько слабость, сколько великую жертву и высшее призвание.

Россия способна выстоять и противостоять новому язычеству, ибо «приспособленным, успешным и удачливым недосуг говорить и думать о новом мире». Даже по закону естественного отбора они обречены. «Лежащей в основе западной морали успеха презумпции доверия к сильнейшему – наиболее приспособленному – мы противопоставляем нашу презумпцию доверия к слабейшему. В этом – наш исторический и метаисторический мистицизм, вполне вписывающийся в Христово обетование нищих духом, которые наследуют Землю».

В своей лекции, прочитанной при вручении ему премии Александра Исаевича Солженицына, Панарин говорил, что, может быть, сам русский народ и является в мире той загадочной исторической инстанцией, которая остановит глобальное крушение. «Может быть, русскому народу дано защищать те ценности, которые заведомо нерентабельны и потому преследуются рыночниками. И, может быть, когда-нибудь история воздаст ему за это... Никакой рынок не будет содержать Большой театр, Фундаментальную национальную библиотеку, выстраивать стройную систему высшего образования. Они нерентабельны».

Продолжим эту мысль: и безграничные просторы великой России, и ее многовековое стремление сохранить в истории все народы и культуры, когда-либо доверившие России свою судьбу, тоже нерентабельны по меркам голого расчета и примитивного прагматизма... Вместе с тем, именно политическое тело исторической России как единого многонационального государства цивилизации тысячелетиями закрывало и защищало одну шестую планеты – с ее великими реками и озерами, уникальными природными и этнокультурными регионами, от состояния которых зависит не только качество жизни на планете Земля, но и сама возможность эту жизнь сохранить.

Александр Панарин отдал много сил проблемам глобального политического прогнозирования и лучше многих знал, что политика – это действительно искусство возможного. Но знал он и другое: возможность – не вседозволенность. Ибо первое – от Бога, второе – от лукавого. Все дозволено лишь для тех, кто

не признает Бога. В сотворенном мире вседозволенность сужает спектр возможного, лишает человека рассудка, народы – энергии жить и выстоять, а саму жизнь – высшего смысла. Подлинное имя вседозволенности, которую демонстрируют и страны-гегемоны, и социальные группы, сконцентрировавшие в своих руках власть, – хаос: «Сначала хаос выступает под знаком либеральной вседозволенности – потакания Эдиповой “безотцовщины”, не выносящей “репрессии норм”. А затем, на стадии, когда он принимает форму “терроризма” и стихийного “экспорта уголовщины”, которую цивилизованное общество не в состоянии терпеть, он становится поводом для “гуманитарных вмешательств” мирового жандарма».

Так называемый прогресс, который на наших глазах преобразуется в расистскую категорию, делящую людей на приспособленных и неприспособленных, заставляет нас, по словам Панарина, капитулировать перед современностью, отречься от всех прежних ценностей, традиций и памяти, даже от своей идентичности. Задача, которую ставил перед собой Александр Панарин, – реабилитировать традиционалистов и сам русский народ, который «находится сегодня на большом подозрении в глазах передового общественного мнения, в рискованной ситуации нелюбимого». По его точному определению, русский народ не любят собственные правители, экономические элиты, властные элиты: «Нелюбовь властвующих, нелюбовь тех, кто принимает решения, в значительной мере объясняет те катастрофические поражения, ту катастрофическую разруху, которые сегодня у нас произошли». Внутренняя опасность кроется в «нарушении принципа разделения духовной (символической) и экономической власти, новое слияние которых чревато экономическим тоталитаризмом».

Исследования Панарина в области политической глобалистики были поистине пионерскими. В этом ряду стоят его известные монографии «Глобальное политическое прогнозирование» и «Искушение глобализмом», а также две последние книги, объединенные в нашем издании, и десятки, сотни других столь же значимых работ, как фундаментальных, так и публицистических, написанных на злобу дня, но от того не менее глубоких.

Он трактовал глобализацию как деконструкцию суверенных национальных государств и национальных сообществ, открывающую возможность выхода элит из системы национального контроля. Глобализация, по Панарину, – вызов демократическому суверенитету народа, которому все чаще приходится подчиняться наднациональным инстанциям. Выход – те только в «альтернативном глобализме», интернационализации демократических институтов, способных обуздать глобальный экономический тоталитаризм, но и в верном следовании долгу.

А свой долг он понимал широко. Это, прежде всего, непрерывная, с полной самоотдачей работа со студенческой молодежью и аспирантами в МГУ, Институте философии РАН и Государственной академии славянской культуры. Он воспринимал славянский мир как историческую основу развития православной цивилизации, но видел и этническую ограниченность объединения славянства как политического проекта. По мнению Панарина, именно «теперь, когда после распада советской сверхдержавы Православие подвергается практически ничем не сдерживаемому напору мусульманских сил с Востока и Юга, протестантских сект с Запада, оно незаметно проникается этническим регионализмом – осознает себя в качестве славянской или даже русской Церкви».

Вместе с тем Александр Панарин видел свой долг и в том, чтобы поддержать любой росток национального самообретения и культурной реинтеграции. Он не признавал права на возведение железобетонной стены между народами, которая была искусно спроектирована политиками и отделила от России наших соотечественников, волей или – куда чаще – неволей оставшихся на чужбине. Нормой его жизни была напряженная, ежедневная публицистическая деятельность, которую он почти не отделял от научной – и там, и здесь поиск, жажда истины, бескомпромиссность. Его статей ждали многие отечественные журналы и газеты: «Москва», «Трибуна русской мысли», «Литературная газета»... Не перечислишь его друзей, издателей и – главное – умных читателей, число которых растет и будет расти.

Два служения были даны Александру Панарину. Два служения и один крест. Но крест этот был ему по силам – по та-

ланту, по его духовной мощи, по вере, ибо не бывает креста выше сил человеческих.

Смысл традиции, «великие учения» и проекты будущего

Не раз приходилось слышать и читать о том, что Александр Сергеевич Панарин прошел путь от либерала-диссидента до убежденного консерватора. Вряд ли такая линейная формула может удовлетворительно объяснить эволюцию его воззрений. Как уже говорилось, он меньше всего походил на либерала даже в узко-психологическом плане, либерала по «конституции души», который, по едкому выражению Салтыкова-Щедрина, «всех одинаково призывает насладиться под сению излюбленных ими идеалов». Именно о таком типаже *бытового либерализма* писал Михаил Евграфович в своем памфлете «Либерал»: «...никто слова не молвит, а он уж во все горло гаркает: «Ах, господа, господа! что вы делаете! ведь вы сами себя губите!» И никто на него за это не сердился, а, напротив, все говорили: «Пускай предупреждает – нам же лучше!».

Либералам подобного типа не доступно и не понятно качество, которое Иммануил Кант называл «мужеством пользоваться собственным разумом» и способностью «отваживаться на то, что велит долг». Но именно это качество не прощали ему и некоторые убежденные враги либерализма, ставшие таковыми либо по духовному складу (не всем нужна и даже полезна свобода), либо по воззрениям. А тому факту, что подобные убеждения распространены в России, как, впрочем, и повсеместно, удивляться не стоит: чтобы стать убежденным антилибералом на всю оставшуюся жизнь, достаточно хотя бы прикоснуться к святоотеческому наследию или, на худой конец, принять сердцем какую-нибудь не вполне либеральную доктрину. Но есть и более короткий путь: его прошли все, кто хотя бы ненадолго попал под железную пяту радикальных либералов при власти. Многие россияне прошли эту либеральную школу национального позора, что объясняет «лежащий» рейтинг либерализма в современной России.

Панарин был православным человеком, открывшим для себя «закон совершенный, закон свободы». Он не кичился своим призванием и служением, не считая себя ни проповедником, ни носителем истины в последней инстанции. Но он и не стыдился своего знания, как это свойственно многим из тех современных интеллектуалов, кто искренне верует, однако считает не вполне «политкорректным» смешивать христианское служение с целями светской службы, тем более на ниве науки и просвещения: как-никак власть у нас явно либеральная, а Церковь-то отделена...

Трудно отнести Панарина и к «ложным либералам», как называют иногда левых интеллектуалов, которых Р. Арон гневно окрестил «предателями единой и единственно верной американской традиции – либерализма Вольтера и энциклопедистов, таких людей, как Джефферсон, Франклин и Монро, Линкольн, Гровер Кливленд и Вудро Вильсон». Напомним в этой связи, что все ложные либералы, по оценке того же Арона, «происходят от психопата по имени Карл Маркс; их интересуют не идеалы, а материальная безопасность... Они прожектеры; они верят в свою собственную мудрость, но не в мудрость простого человека; они не коммунисты, но их мысли путаны»¹.

Впрочем, тот факт, что Панарин – не либерал, понятен каждому, кто прочитал хотя бы один абзац из любой его статьи или книги. Труднее понять и принять другое: он не был и консерватором в расхожем значении этого слова (когда консерватор воспринимается в качестве идеолога или адепта консерватизма как политического учения), хотя именно в панаринской логике многие наши консерваторы не без основания видели и видят теоретическую основу своих воззрений. О своей позиции в отношении к наиболее распространенной версии консерватизма, которую с полным основанием можно рассматривать как восходящую политическую «ретро-доктрину», Панарин говорил вполне ясно: «...я решительный противник консервативно-романтических утопий о “великом возвращении назад”, стиля “ретро”, который при ближайшем рассмотрении оказывается стилизаторством самого западничества». Такое стилизатор-

¹ Арон Р. Опииум интеллектуалов // Логос. 2005, № 6. С. 203.

ство вдвойне рискованно, если речь идет «о модернизации архаичных обществ, не способных дать человеку гарантии его гражданского и личного достоинства»¹.

Говоря о конкретных политических проектах консервативной ориентации на стыке эпох (Модерна – Постмодерна) и, прежде всего, о евразийском проекте, в разработке современной версии которого он участвовал, Панарин отмечал, что созидательная сила столь масштабного геополитического проектирования и прогнозирования кроется вовсе не в доктринальных обоснованиях. С этим выводом можно полностью согласиться, поскольку сила консервативного мировосприятия не прибывает, а убывает по мере возведения консерватизма в степень «единственно верного учения». Дело в том, что его статус тем самым не поднимают, а опускают, помещая в один ряд с заведомо нежизнеспособными (в исторической перспективе) политическими идеологиями, которые достигли уровня «великих учений» только потому, что всеми правдами и неправдами вытеснили из сознания масс религиозное чувство, подменили собой мировые конфессии.

В основе «великих учений» – непомерная гордыня разума, которая и питает почти неприкрытую ненависть к религии. В этом отношении (но только в этом!) по одну сторону баррикад стоят и бесчисленные разновидности либерализма, и враждующие друг с другом марксистские школы, и полураздавленные, но оживающие на глазах фашистские и национал-социалистские учения, ожидающие своего часа. Для чего еще так бережно в Единой Европе сохраняют их очаги на бывших западных землях исторической России и на Украине? Что делать консерватизму в этом семействе политических интриг и доктрин, которые не без выгоды для себя превратили человеческий мир в сцену, на которой перед публикой «воюют идеи», демонстрируя устойчивость западных демократических институтов? Консерватизм без религиозной веры и верности – это почти то же самое, что либерализм без денег и денежных мешков или идея коммунизма без миллио-

¹ Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 201.

нов обездоленных людей, которым уже нечего терять, но есть что экспроприировать.

Созидательный потенциал евразийского проекта, по мнению Панарина, кроется в его опоре на консервативную (читай – здоровую) психологию *нормальных* людей, кровно привязанных к своей земле. Все дело, говорит Панарин, в том и заключается, что «житель – консерватор: он ориентируется не столько на то, чтобы покорить и переделать, сколько на то, чтобы сберечь». Понять эту закономерность важно, так как именно жители становятся ныне новым субъектом политики – и национальной, и международной: «Они защищают и возрождают то, что так безответственно растрачивал “отраслевой” или “технический” человек предыдущей эпохи». По этой причине «евразийский проект должен строиться с учетом этой новой парадигмы общественного развития; тогда свойственный ему консерватизм будет свободен от упреков в ретроградности»¹. Евразийский проект, как его понимал Панарин, является постмодернистским и тем самым напоминает неоконсервативную волну на Западе: «Он знаменуется своеобразным “реваншем провинции”, реабилитацией ценностей укоренения. Он воспринимает различие региональных культур не с позиций иерархии (“современные” и “несовременные”), а с позиций непреходящего и самоценного многообразия»².

Воззрения Панарина имеют мало общего с той разновидностью культурного консерватизма, который Н. С. Трубецкой определял как ложный национализм («Об истинном и ложном национализме»), не допускающий изменений даже тогда, когда старые формы самобытной жизни перестали воплощать в себе национальную психику. Причина неприятия Панариным насаждаемых типов доктринального консерватизма-национализма проста: он четко отделял национализм как культурный феномен от национализма как «великого учения», которое далеко не случайно используется либеральными политиками. Кстати, об этой закономерности (крайности сходятся) когда-

¹ Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 260.

² Там же. С. 276.

то первым заговорил К. Н. Леонтьев, который, по словам Н. А. Бердяева, не только не был националистом, как это может показаться на первый взгляд, но был идейным врагом национализма. Взгляды Панарина не полностью, но во многом совпадают с позицией Леонтьева, заявленной в его известной статье «Племенная политика как орудие всемирной революции», которая вызвала в свое время «негодование в националистически настроенных консервативных кругах».

Александр Сергеевич Панарин всегда был открыт для чужого мнения, но не подвластен «демонам этноцентризма, национализма и сепаратизма», вырвавшимся наружу вслед за крушением СССР. Он лучше других понимал, что «национализм очень быстро вырождается в попрошайничанье в обмен на геополитическую услужливость и беспринципность», как видно хотя бы на примере украинской элиты. В одной из своих последних статей «СЕВЕР – ЮГ: сценарии обозримого будущего», Панарин открывает механизм явления, которые западные политологи иногда называют «канализацией национализма», т. е. его использованием в качестве инструмента для «взлома» нежелательных политических систем и режимов. По мнению Панарина, вспышка национализма в бывших советских республиках – не что иное, как политика «номенклатурных приватизаторов». Подлинный девиз такой политики сводится к формуле: «нам – собственность, народу – национальная специфика, исполняющая роль символического заместителя утраченных социальных возможностей». Подобный «новый национализм» распространяется ныне не только в постсоветском пространстве, но и в пространстве всей мировой периферии.

Еще труднее связать имя Панарина с «западничеством», что легко объяснимо. Во-первых, он был русским и по духу (русскость – не этническое качество), и по происхождению – человеком, в котором текла кровь русских великороссов и русских украинцев, малороссов. Во-вторых, он знал цену «западникам» в странах не-Запада, которые не только управляются Западом, но и «прямо-таки стыдятся национальной идентичности и опасаются быть застигнутыми в роли проводников национальных интересов своих стран». В-третьих, Панарин

слишком высоко ценил достижения западной культуры и научной мысли, чтобы сливаться с «подобострастным западничеством», которое «подстрекает худшие силы на Западе и тем самым ведет к скорой драматической компрометации Запада в глазах незападного большинства мира».

Панарина нельзя назвать также ни коммунистом, ни антикоммунистом, да и никем из тех, для кого *быть* – почти то же самое, что *принадлежать* к какому-нибудь великому учению. По его убеждению, оказавшись в «наэлектризованном идеологическом поле» этих учений, люди «утрачивают благоразумие терпимости». Имя adeptам самых разных учений, в том числе и ученым-адептам, – легион, а имя Александра Панарина – одно. Его имя, как его голос и стиль, не спутать. Он это хорошо знал и дорожил *своим именем*, не желая соединять, сливать его с именами каких-то учений, тем более великих, которые притягивают, как магнит, маленьких и мелких людей. Не был он в полном смысле этого слова и *инакомыслящим*, т. е. диссидентом, поскольку он-то и был одним из немногих *мыслящих* в мире бесчисленных имитационных человеко-машин. Мыслить иначе, чем машина, невозможно, ибо она, по счастью, не мыслит. В этом машинизированном мире есть непреложный закон: каждый человек по отдельности силен принадлежностью к своему «изму» и априори враждебен к «непохожим». Даже терпимость к расовым отличиям сводится, чаще всего, к признанию за «иными» свойств, характерных для «белой» западной цивилизации. То же требование распространяется на все формы насаждаемой толерантности. При этом каждый член Системы обязан быть абсолютно нетерпимым к тем «своим» («своим», т. е. принадлежащим Системе, основанной на враждующих Учениях), кого по правилам Системы в данный момент должно считать «чужим».

Панарин относился к редкой когорте людей, которых называют системщиками, ибо он мог решать задачи, не поддающиеся набору обкатанных методов, но он не был частью Системы тотальной унификации, он был ее противником и, с этой точки зрения, консерватором. Каким, по мнению Панарина, должен быть современный консерватор?

Панарин сам отвечает на это вопрос в книге «Глобальное политическое прогнозирование»: «...современный консерватор – это одновременно и тонкий герменевтик, разгадывающий утаенный от предшественников смысл традиции, и мужественный реставратор, делающий дело, невзирая на протесты крикливой передовой общественности». Но чтобы реставраторство не стало ретроградством, необходимо прочесть традицию в свете требований завтрашнего дня, сделать ее основой своего проекта будущего»¹.

Это определение лучше всего подходит для самого Александра Сергеевича Панарина.

Национальный вопрос в России: риск познания и политическое табуирование

«Русскому человеку положено было оставаться незадачливым традиционалистом с мотыгой или балалайкой в руках (в зависимости от того, в какой роли – трудовой или досугово-культурной – он выступает). Но чтобы в руках русского человека появились ракеты или средства наукоемкого производства, этого допускать никак не следовало». Так писал в одной из последних своих статей об общих чертах в идеологии традиционных недругов советской России и новоявленных российских реформаторов Александр Сергеевич Панарин. Он не страшился ни интеллектуального одиночества, ни осуждения за мысли, несозвучные с «духом времени», от кого бы такое осуждение ни исходило. Он мог в студенческой аудитории, среди коллег, в своих книгах и статьях спокойно и совершенно непринужденно рассуждать об абсолютно табуированных темах, о которых расчетливые интеллектуалы и ранимые интеллигенты стараются даже не думать. Когда с ним обсуждали природу политических и научных табу, а также причины, по которым он их постоянно нарушал, то он соглашался с очевидным выводом: человек с такой установкой, как у него, будет считаться диссидентом при любом режиме и в любые времена. Но он выбрал и нес свой крест сознательно, полагая, что замал-

¹ Глобальное политическое прогнозирование. М., 2002. С. 249.

чивание в конечном итоге обернется и против тех, кто сегодня заинтересован в табуировании (политические табу – защита и способ нападения), и против истины, которой он служил, и против совести, которой не изменял.

Особенно опасно, по мнению Панарина, табуирование в сфере политики и науки. В одной из самых известных своих работ «Глобальное политическое прогнозирование» он писал, по сути, о себе: «требуется не только гражданское, но и специфическое интеллектуальное мужество, чтобы понять, с каким процессом, с каким *вызовом* мы здесь на самом деле сталкиваемся». Но риск (в том числе и личный риск ученого или политика) возрастает безмерно, когда предметом научного или политического анализа, снимающего табу, становятся межнациональные отношения. Панарин многократно подчеркивал, что те, кого пугает деликатность этой темы, вольно или невольно делают ее монополией пещерной ксенофобии. И по сей день некоторые уважаемые авторы, которые в целом очень высоко ценят пророческий талант Панарина, крайне болезненно воспринимают его суждения по национальной проблематике, которая действительно напоминает огромное пространство с тщательно скрытыми минными полями. Немногие знают эту «карту» и пользуются своим знанием. Там, где «проверено, мин нет», пиши и говори что хочешь, а туда, где скрыта опасность, не суйся – рванет. Но беда заключается в том, что те особые «политические карты», по которым ориентируются целые народы и государства, или не соответствуют реальности, или заполнены «белыми пятнами». Причина заведомого обмана и профанации, ведущих к страданиям и гибели целых народов, к катастрофам глобального масштаба, очевидна: все эти карты составляют чрезмерно осторожные или «зафрахтованные» политики и ученые. Им ни к чему рисковать. Они очень берегут свое реноме и свое спокойствие, свои отношения с коллегами иных воззрений, и это вызывает уважение. Но они спокойно, со знанием дела и с чувством выполненного долга подставляют под удар тех, кому должна служить наука. И эта позиция уважения не заслуживает.

Панарин считал, что долг ученого и политика при обсуждении межнациональных проблем и, прежде всего, «при ана-

лизе будущего статуса народа в тех или иных геополитических новообразованиях» – артикулировать интересы и обязательно «проговаривать» все трудные вопросы, «дабы не сеять трагических заблуждений и иллюзий». Особенно болезненно он воспринимал геополитические эксперименты над украинцами и белорусами, а также политизацию «проблемы славянского единства» и так называемого еврейского вопроса. Во всех этих, казалось бы, совершенно непохожих ситуациях есть одно общее начало: народы рассматриваются политархитекторами не как самоценность, а как средство, инструмент для достижения геополитических целей, не имеющих никакого отношения к подлинно национальным интересам.

Так что же мешает следовать этому панаринскому совету, что вызывает постоянный страх и отторжение у отечественных ученых и политиков? Кого или чего они так боятся? Попробуем ответить на этот непростой вопрос. Все дело в том, что представители российского политического и научного сообщества постоянно помнят о Сцилле переменчивой власти и Харибде столь же непостоянной оппозиции, которая блюдет чистоту рядов, но не чистоту идей. Неровен час, и те и другие отлучат – кого от выгодных контрактов, кого от любых контактов с мировым журналистским или литературным, политическим или научным сообществом, кого просто от вида на жительство в мире с удобствами. В данном случае, как нетрудно догадаться, под властью подразумеваются отнюдь не государственные институции России, а под оппозицией – вовсе не те, кто так себя величает в нашем отечестве. В этом отношении теперь все мы стали смелые. Вчера власть знала свое дело и жестоко карала инакомыслие, а оппозицию выжигала на корню – не словом одним выжигала, а и каленым железом, если требовалось. Правда, тоталитарная власть делала это с подстраховкой, оглядкой на свою идейную родню. Воинствующие коммунисты российского разлива и столь же непримиримые либералы западной закалки неожиданно для себя, но с удивительным постоянством обнаруживают, что они одной крови и стоят по одну сторону баррикад, когда, например, совместными усилиями борются против Церкви,

произносятся одни и те же заклинания о непреложных законах природы и общества.

Представители враждующих идеологий придумали в последнее время для того, чтобы не выглядеть как однойцовые близнецы, отговорку: это, мол, общечеловеческие ценности нас делают схожими, а по своему политическому нутру мы совершенно противоположны. Но отговорки не помогают: они полностью солидарны и в своем неумном желании глобализировать мир, перекроив его под жесткий геополитический проект, а различия в их позициях заключены в деталях предлагаемых проектов, где, как известно, и обитает нечистый. Они совершенно одинаково нетерпимы и к инакомыслию. Правда, в современном «открытом обществе», где всегда помнят, вслед за К. Поппером, о врагах, тотальную самоцензуру назвали предельно интеллигентно – политкорректностью. А тоталитаризм интерпретируют, как подчеркивал Панарин в книге «Православная цивилизация», все чаще «в духе культурологического и этнического расизма – как специфический продукт русской ментальности, русской культуры, а в самое последнее время – как продукт Православия». Что же касается толерантности, то, вопреки всяким разглагольствованиям об этом сомнительном предмете «и прочих реликтах старого либерального сознания», новое либеральное сознание, по словам Панарина, в действительности «абсолютно монологично, абсолютно закрыто для апелляций извне, для свидетельств другой позиции и другого опыта». А ключевое понятие для обозначения американской «антитеррористической операции», которое дает Панарин в одной из последних своих книг «Стратегическая нестабильность XXI века» – «либеральный джихад», глобальная война с «неверными».

Все знают, что история повторяется. Но иногда она повторяется с удивительной точностью. Сегодня, как и в 1917 году, нам пытаются втолковать, что у России только два пути: либерально-рыночный (вперед, к вершинам материального благоденствия) и коммунистический (назад, к руинам не состоявшегося, но также сугубо материального благоденствия), забывая добавить: это разные пути, вымощенные к одному исходу – искоренению веры предков и глобальной унификации

мира. Панарин не встал ни на один из этих путей, оставленных для свободомыслящих в России, которые не должны чувствовать себя лишенными права выбора, но и не должны выходить за обозначенную колею. «Выбирай, а то ...» – формула из этого разряда свобод. В своей книге «Агенты глобализма» он точно подметил общность в мироощущении глобализаторов любого типа: двойные стандарты господствуют и у либералов, особо нетерпимых к защитникам национального своеобразия, и у коммунистической власти в отношении оппозиционеров. Причем, по мысли Панарина, у коммунистов руководящего звена диссидентство западнического толка, «ищущее свое отечество за рубежом», удостаивалось более снисходительного отношения: «если оппозиционеров-националистов коммунистические глобалисты уничтожали физически, путем подстроженных “несчастных случаев”, или гноили в Сибири, то оппозиционеров-западников высылали на Запад». Панарин задавал в этой связи риторический вопрос: не создавался ли таким образом некий особый запасной путь и плацдарм для колеблющейся власти? Ответ он хорошо знал: и создавали, и прошли от начала до конца, и уже комфортно разместились на отвоеванном или, точнее, купленном плацдарме.

Власть, сохранившая преемство (комсомол – партия – западная демократия) и временами неотличимая от своих недавних антагонистов, с которыми она все чаще идет в одной колонне, в списке общих врагов оставила только тех немногих, кто выжил каким-то образом после борьбы с «проявлениями великорусского шовинизма». Да и борьба эта всегда напоминала скорее профилактику: в России никогда не было ни великорусского шовинизма, ни тем более нацистов, которых несравненно легче найти в противоположном лагере. А настоящие русские погромщики если и встречаются, то значительно чаще в футурологических прогнозах, чем в реальной жизни. Да и в реальной жизни их выводят в свет не русская традиция и культура, а все те же русофобы, которые во многих СМИ до недавнего времени постоянно и без усталы предсказывали погромы, погромы, погромы... Только в последнее время эта кампания, разжигавшая рознь и давшая свои немногочисленные, но горь-

кие всходы, немного приутихла: слишком очевидно несовпадение прогнозов с реальностью.

Что же касается политической оппозиции, то ей неоткуда взяться в свободной России, поскольку у властей с тех пор как у нас появились большие свободы, а у них очень большие деньги, нет никакой позиции – ни по поводу стратегии долгосрочного развития, ни по вопросу о том, какое же государство мы строим. Какая им разница? Главное, чтобы источники дохода не обмелели. Да и как может сложиться оппозиция без позиции? У людей во власти остались только частные и групповые интересы, как, впрочем, и у большинства представителей так называемой оппозиции. Так что оппозиция – это те, кто не успел благополучно для себя решить свои вопросы с собственностью, а власти предерживающие, – те, кто успел, но придерживает наседающих отстающих, не желая делиться. Впрочем, как говорил Панарин, в современном либерализме особое внимание уделяется *созданию* оппозиции в любом недостаточно демократизированном обществе и в любом случае, в том числе и на пустом месте. При этом используется «так называемый системно-функциональный анализ, связанный с методологией адаптации, нейтрализации и приручения всех неконформистских сил, называемых антисистемной оппозицией». Так что хотя оппозиции и не может быть в России наших дней, но она есть. Поскольку должна быть. Всем, вероятно, известно афористичное выражение лидера страны: «... что же, мне самому оппозицию выращивать?»

Так что ни от властей, ни от оппозиции угрозы для свободной мысли в России не предвидится. Другое дело – власть над умами и та влиятельная оппозиция, которая существует в мире идей. Уже говорилось, что власть над образованными умами в России хранится с давних времен не в отечестве, где, как известно, пророков нет, а подальше от его границ – там, где пророки обитают, т. е. в обществе победившей демократии. А в этом обществе порядка, т. е. контроля над умами, на порядок больше, чем в России. Когда у нас, к примеру, политическую цензуру начисто отменили, у них ввели самоцензуру, названную, как уже говорилось, политкорректностью. Да и отмена цензуры в нашей стране, по большому счету, стала формой скрытой цен-

зуры – цензуры на моральную оценку политики. По мысли Панарина, «падение прежней партийной цензуры, как оказалось, освободило не общество – оно освободило от всякой гражданской и морально-политической ответственности прежнюю номенклатуру, которая проводила уходящую идеологию словами персонажа Достоевского: «Если Бога нет, то все позволено».

Александр Сергеевич Панарин был резок в своих суждениях, иногда чрезмерно резок. Он чувствовал себя не слишком комфортно ни до, ни после эпохи ускоренной демократизации. Но некомфортно чувствовали себя и те, кто был объектом его исследования. К их неудовольствию, из текстов Панарина, которые пора бы властям штудировать, не выбросишь ни одного слова, ни одной мысли, хотя постоянно возникает искушение смягчить, подправить, подретушировать. Нельзя же изъясняться так, как это делал он: в лоб, без уважения к чинам и, главное, к добрым намерениям властей. Да и в политическом плане опрометчиво: не надо мешать позитивным сдвигам. Власть-то меняется понемногу в лучшую сторону, так почему бы не двигаться с ней вместе – понемногу, но в ногу? Искус поправить, адаптировать Панарина велик, да панаринская логика не позволяет отвернуться от той правды, которая открывается взору читателей его книг. От наступающего кризиса уже не откупиться – ни деньгами, ни головами зарвавшихся коррупционеров (напомним: усечение голов – это необходимый плановый этап в антикризисных мероприятиях, когда угроза властным верхам переходит дозволенную границу). К тому же наступающий кризис при всем желании не остановится на достигнутом рубеже и не делится на составные части. Одна такая часть, основная и важнейшая, которая воспринимается властью как угроза для устоев мироздания, – это энергетический кризис (удар по прожорливости успешных) или еще хуже – финансовый (удар по верхам и святому святым – по банкам!). Другая часть – это просто кризис, который может подождать до лучших времен. Это, к примеру, демографическая катастрофа, о которой и говорить-то незачем, поскольку речь идет о жизни низших сословий. К этому же ряду «просто кризисов» относят и ожидаемый экологический коллапс. Эта схема не работает и работать не будет, поскольку

ку нынешние власти пытаются оставить в поле зрения лишь «главное» (финансы «верхов») и отсесть «вторичное». По этой причине даже если очень захочется забыть о человеке, который говорил о том, что глобализация – это системное поражение и преддверие полного краха мировой политической и экономической систем, то на фоне предсказанных им потрясений, которые сбываются, забвение дается все труднее. Как и всякий глобальный обвал, нынешнее «фондотрясение», только первые волны которого дошли до поверхности в «болевых точках» мира, станет полномасштабной катастрофой, когда люди поймут, что это, как говорил Панарин, *кризис ожиданий*. Причем *всех* ожиданий *всех* народов и *всех* слоев общества...

Даже локальные кризисы, например, «организованный хаос в России», Панарин рассматривал, в отличие от армии наших публичных политиков и не менее публичных политологов в контексте Большого Кризиса. По его мнению, в нашей стране был искусственно создан «организованный хаос», которым «современные политические технологи научились управлять, введя его в общий реестр “управляемого хаоса”». Логика такого управления (во многом «внешнего управления») прозрачна: «чем меньше демонстрирует Россия способность к эффективному освоению своего огромного пространства, – подчеркивал Панарин в статье “В каком мире нам предстоит жить?”, – тем больше у ее соседей складывается впечатление “незаполненного вакуума”, который можно попытаться заполнить». Именно этот проект, осуществленный в «ельцинской России», «немедленно отразился на демографических показателях, приведя в конечном счете к нынешней демографической катастрофе». Это полностью вписывается в «ситуацию перманентного распада», механизмы которого Панарин раскрывает в статье с говорящим названием «Горизонты глобальной гражданской войны». Определяя настоящих авторов проекта, предложенного для «аборигенов в России» и осуществленного послушной элитой, Панарин сравнивает социальную и демографическую политику российских реформаторов его времени с практикой основателей США по изведению краснокожих. Особо красочно он проводит эту аналогию в известной книге «Агенты глобализма».

Очевидно, что высшими экспертами в определении долгосрочной политики по защите народов в «открытом обществе» должны были стать и стали победители в геополитической игре, т. е. наследники теории «чистой доски». Естественно, они не только не осудили практику геноцида, осуществленного их предшественниками, но и выступают ныне в роли третейского судьи, который определяет, к кому *сегодня* можно и необходимо, а к кому ни при каких условиях не следует приклеивать ярлыки инициаторов и жертв «геноцида». Поведение западных лидеров и ведущих мировых СМИ в дни грузинской агрессии и после ее провала, а также в дни нацистского переворота в Киеве, свидетельствует об абсолютной точности оценки, сделанной Панариным. А поведение руководителей России – о готовности отказаться от «внешнего управления», когда речь заходит о долгосрочной стратегии и национальной безопасности. Первое отрезвляет, последнее обнадеживает.

* * *

От панаринского анализа трудно отделаться ссылками на «хорошую статистику» или «поступательную динамику», как это удавалось делать еще вчера. Слишком плотно его слова привязаны к политическим реалиям, чтобы доверять статистическим выборкам, слишком точно семантика и грамматика его текстов фиксируют изменения, происходящие в семантике живой геополитики и *грамматике цивилизации* (известное выражение Ф. Броделя), которую можно сравнить с тканью, сотканной временем из нитей разных культур, но удивительно прочной на разрыв. Цивилизации не умирают со сменой эпох, не расплзаются по швам, как планетарные военные союзы и тем более так называемые несостоявшиеся государства и межгосударственные ступки, не способные слиться в единую нацию граждан. Цивилизации живут долго, дольше отдельных государств и даже великих империй, дольше многих народов, каждый из которых полагал, что его время – вечность. Но сегодня и у бессмертных цивилизаций появился общий враг, желающий их столкнуть между собой и сбросить в небытие. Его подлинное имя, по мнению Панарина, – новый расизм, хотя его партийные клички

могут, конечно, отличаться. В любом случае наступление нового либерального расизма, объявившего войну бедным, – это диагноз наступающего и предопределенного Кризиса.

Прямота Панарина как мыслителя не имеет ничего общего ни с критицизмом, который (по Гегелю) представляет собой худшую разновидность догматизма – догматизма отрицания, ни с однолинейностью мышления, которой страдают мелкие адепты «великих учений» (столь же мелких, по сути, как и их адепты). Панаринская прямота – это природная зоркость, вооруженная оптикой философской аналитики. Зоркость, позволяющая различать тончайшие детали, ни на мгновение не теряя из виду перспективу – историческую, социокультурную, конфессиональную.

Наследующие день

Об Александре Сергеевиче Панарине даже его бывшие жесткие оппоненты и недоброжелатели вспоминают если не с любовью, то с глубоким уважением и осознанием потери. Причина в его открытости для диалога и в том, что он не умел лгать и ненавидеть, но умел любить и прощать. Он оставил после себя иную Россию, чем принял. Так обычно не говорят о простых людях, но, наверное, именно так устроен горный мир, где вершатся судьбы людей и народов. Как сказано в притче о званых на вечерю, *много званых, но мало избранных* (Лк 14:24). Это высшее избранничество, которым был отмечен талант Панарина, не имеет никакого отношения к «эре ревнивого избранничества, сегрегации и расизма», как определял Панарин современную направленность цивилизаторской экспансии, противопоставляя ее «универсалистским заветам христианства». Кому-то суждено разрушать созданное столетиями и служить делу разорения, но кому-то дано спасать и служить делу спасения, возвращая сакральные смыслы и ценности в научную и политическую деятельность. Александр Сергеевич не был ни монархом, ни лидером партии, ни президентом, но сделанное им останется не только в памяти всех знавших его, но и в подлинной, истинной истории нашей земли, отмеченной, по

его образному выражению, «метаисторическими признаками неотмирной земли Христовой». Горизонты подлинной истории («метаисторические дали») открыты, увы, не для всех, ибо не вмещаются в логику политических дискурсов, в тексты летописей, протоколов, мемуаров вождей и фолианты маститых историков. Метаистория если и написана, то не сталью и не чернилами, не кровью и не коварством, а верою.

Александр Сергеевич относился к той когорте русских людей, которые постоянно думают и молятся о *своей* России, искренне полагая, что только так можно очистить родину от скверны. Именно поэтому *их* Россия не ушла в небытие, несмотря на многолетний искусственно вызываемый интеллектуальный голод и духовный (увы, не только духовный) мор. Благодаря своим верным сынам и дочерям наша страна, даже находясь в зоне безвременья и социальной дезориентации, никогда не походила на богооставленную землю, отравленную духом предательства и тления, хотя героизация предательства и дегероизация подвига стали Клондайком для всех, кто ищет сегодня быстрого успеха на политическом поприще. Не похожа она и на тот образ, который рисуют мировые и «отечественные» масс-медиа по заказу «геоинженеров», готовых превратить российское государство в полигон для испытания очередного политического проекта.

Несмотря на их усилия Россия совершенно не похожа на арену для титанической схватки дерзких «романтиков-первопроходцев бизнеса» с многомиллионной армией «одичавших совков» (такой образ страны рисуется в расстроенном воображении радикал-либералов). Ее подлинный образ открывается только тем, кому дано видеть и служить. Да и Россия, в отличие от множества других государств, устроена так же: пока она служит высшей цели, она сильна и едина, когда же эта цель подменяется или уходит, и ее жизнь теряет смысл, а распад страны становится делом техники и суетной заботой нанятых политехнологов. Но возвращается вера в дома и души, а с нею возвращается энергия государственного строительства. Мир и безопасность немислимы без любви. Но любовь многолика и неисповедима, как неисповедимы судьбы мира и закрыта от знания природа безопасности. Когда говорят «любовь зла»,

то имеют в виду не только ее странности, но и тот факт, что само зло, институализированное и персонифицированное, способно кого-то «возлюбить», обещая намеченной жертве и мир, и покой, и, разумеется, полную безопасность. Но если различные опасности и угрозы существуют реально, если их можно «потрогать», описать, классифицировать и даже просчитать, то безопасность пребывает в мире отвлеченных идей, рискованных коммерческих предложений и военно-политических доктрин. А так называемые гарантии безопасности – это всего лишь или рекламный ход, или аргумент в пользу заведомо затратных проектов, нуждающихся в обосновании.

Россию не любить невозможно, и она любовью не обделена. Ее любят все, и любят порою люто. Даже антироссийски настроенные круги, которым слово «Россия» на политической карте мира кажется источником смертельной опасности, самозабвенно любят ее, хотя и по-своему. Любят по элементарной причине: им не хватает элементов из той самой таблицы, что приснилась нашему соотечественнику Менделееву. Когда нас интеллигентно грабят, поучая основам толерантности, или поучают, обирая, то это не от зла, а по необходимости, по любви элементарной. По словам Панарина, в этом свете понятной становится природа той агрессивной ненависти к России, которую не утоляют ни ее готовность саморазоружиться, ни добровольный отказ от имперского геополитического наследия: «Вначале думали, что все дело в былой тоталитарной вине России. Оказалось, что дело в самой России как таковой – в ее размерах, природных богатствах и историческом призвании организатора больших суперэтнических синтезов»¹.

Элементарная любовь – истова, но не истинна, а если в ней и заложена истина, то добытая в результате интеллектуальной работы, доступная, достижимая и пригодная для любых целей. Подобную истину можно при желании купить и продать, как продаются любые идеи и ноу-хау, разобрать на «кирпичи» или, точнее, «концептуальные схемы», а уже из них построить *знание о будущем как здание будущего*. Такое здание строится по

¹ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М., 1999. С. 221.

готовым алгоритмам и намеченному плану с использованием инструментария из арсенала планирования, с прочным фундаментом в виде базовых аксиом и принципов, теоретических и политических доктрин, с надежными стенами из научных обоснований и защитной кровлей из цельного мировоззрения. В результате возникает самообман: если исходный материал – истина, то и продукт творческого гения – истина. Но это не так.

С другой истиной пришел в мир Спаситель. Но Его истина избегает суеты, а свято место пусто не бывает. Ее не уловить логикой, не проверить на оселке здравого смысла, ибо *«если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым»*. Истину эту не купить изобретательностью ума, ибо все умствования суетны. Ее не взять и силой, ибо не в силе правда. Эта истина открывается и закрытому сердцу, но *в судный день*. Открывается подобно наследию, право на которое зачастую уже отдано в обмен на чечевичную похлебку. Это наследие дается в начале жизни как дар и выбор, с годами теряется или копится, но обретается в полноте или неполноте своей за пределами земного бытия. В это наследие не входят, как известно, ни богатства, ни успех, ни власть. За кем следуешь, чьей волей ведом – того и благодари за день, который унаследуешь. Сказано было: *«Молим вас, братия, о пришествии Господа нашего Иисуса Христа и нашем собрании к Нему, не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов. Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога... И ныне вы знаете, что не допускаете открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь»* (2 Фес 2:1–7).

Александр Сергеевич Панарин в своей книге «Православная цивилизация в глобальном мире» обращается именно к этим словам Апостола Павла и говорит о том, что его предо-

стережение и нам, гражданам России, адресовано: «Сколько раз русские люди убеждали себя, будто являются свидетелями и жертвами самого последнего, самого жестокого зла, избавление от которого обозначит искомый финал истории – «день спасения». Но разве иначе обстояло дело, спрашивает Панарин, накануне 1917 года, когда царская империя многим представлялась воплощением последнего, невозможного в своих крайностях зла? Не повторилась ли история, когда так торопили уход советской империи как последнего зла, после которого должно было наступить царство всеразрешающего либерального порядка и внутри страны, и на мировой арене? И заключает Панарин свою мысль так же словами апостола: *«Ибо когда будут говорить: “мир и безопасность”, тогда внезапно постигнет их пагуба...»* (1 Фес 5:3).

Благо тем, кто видит своих учителей в духовных святителях и соратниках у Бога, а себя – «Божей нивой и Божиим строением». Горе тем, кто поверит лжеучителям или по собственной воле возьмет на себя их постыдное ремесло. Человек, наследующий день судный, называет себя человеком разумным и просвещенным, но пишет с заглавной буквы имя эпохи Просвещения, «освободившего» человека от «пут веры», но с маленькой – просвещение светом истины Христовой, возвращающей человеку его служение...

Подводя итоги работы над книгой «Православная цивилизация в глобальном мире», Александр Сергеевич Панарин писал о том, что именно Православие «является шансом человечества – одной из гарантий того, что творческий, цивилизованный постиндустриализм еще может быть спасен в наступающем глобальном мире». А завершая свою последнюю книгу «Стратегическая нестабильность в XXI веке», он подобрал предельно точные слова, которые определяют смысл его собственного служения: «Автор исходил из презумпции быстро текущей истории, которая нуждается в наших своевременных прозрениях, чтобы не стать безнадежно катастрофичной».

В. Н. Расторгуев

**ПРАВОСЛАВНАЯ
ЦИВИЛИЗАЦИЯ
В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ**

ВВЕДЕНИЕ

Задача данного введения – прояснить значение терминов, вошедших в название книги и образующих ее смысловой стержень. Начну с первого из них – «православная цивилизация». То, в чем нам по-настоящему отказывают сегодня, – это наличие особой цивилизационной идентичности. Нашу специфику пытаются подать в сугубо отрицательных терминах – как традиционализм, отсталость, нецивилизованность. И это несмотря на то, что общественная наука давно уже не отождествляет цивилизованность с одним только Западом, признавая множество сосуществующих цивилизаций на земле. Сегодня мало-мальски образованные люди не скажут, что Китай и Индия – это варварские страны, на том основании, что они отличаются от Запада.

Наряду с западной цивилизацией принято говорить о мусульманской, индо-буддийской, конфуцианско-буддийской (китайской) и других. И только наше отличие от Запада подается как изгойский знак отверженности и отсталости, исторической незадачливости и культурной несостоятельности. Наши западники обречены презирать Россию, ибо, отказывая ей в специфической цивилизационной идентичности, они прилагают к ней западный эталон и винят за несоответствие этому эталону.

Некоторые из них уже готовы выдвинуть дилемму: либо России удастся стать западной страной, либо она недостойна существовать вообще, так как в своем традиционном виде представляет вызов «цивилизованному человечеству», а также, надо полагать, собственному «цивилизованному» меньшинству.

На этом же основании западнические радикалы в России желали поражения собственной страны в войнах с Западом. Пятая колонна западнических радикалов (и левых, и правых) дважды на протяжении XX века подготовила поражение России в мировых войнах: первый раз – в 1917–1918 годах, перед лицом

«передовой Германии», второй раз – на рубеже 80–90-х годов, перед лицом «демократической Америки».

Таким образом, вопрос о цивилизационной идентичности России, о ее праве быть не похожей на Запад, иметь собственное призвание, судьбу и традицию на наших глазах превращается в вопрос о нашем праве на существование вообще, о национальном бытии как таковом.

Национальная идентичность и национализм

И здесь мы затрагиваем другую сторону антиномии российского бытия – национальную идентичность и национализм. Легче всего заключить от противного: если мы – не Запад, следовательно, нам предстоит поднять на щит нашу русскую национальную самобытность и исключительность, прочесть свою судьбу как этнически чистый текст. Но при этом сразу же обнаруживается, что чистота этого текста изначально замутнена реальной историей и географией. Россия, с одной стороны, никогда не была моноэтническим государством, с другой – она, начиная по крайней мере с реформ Никона и Петра I, постоянно интегрировала западные идеи в свою социокультурную систему, то есть не была монокультурной. Поэтому последовательным поборникам строгой национальной идентичности предстояло бы переписать заново всю нашу историю и географию и во всяком случае вынести за скобки последние три века российской истории.

Историческим референтом русского национализма, с которым он пытается сверять свой компас, является московский период – от конца татаро-монгольского ига до начала петровских реформ. Однако при внимательном взгляде на Московское царство мы обнаруживаем, что в нем нет никакого этноцентризма, никакой моноэтнической доминанты. Российская идентичность московского периода была вовсе не этнической, а конфессионально-цивилизационной. Русские люди московского периода мыслили себя как православный народ – хранитель и защитник великой святоотеческой традиции, представленной не русскими, а святыми греческими именами: Иоанном Злато-

устом, Василием Великим, Григорием Богословом. Не племенное чувство и не имперская гордыня скрепляли идентичность русских людей московского периода, а православный идеал священного царства, основанный на высшей правде и жертвенном служении святой апостольской вере.

Таким образом, наши западники (как и их наставники на самом Западе) допускают сразу две подмены, приписывая нашей идентичности то комплекс этноцентризма, то «азиатчину» и «татарщину».

Драма нашей идентичности связана с тем, что она с самого начала носила не натуралистический характер, не довольствовалась наличностями этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной, духовной. Само греческое, восточно-христианское исповедание к тому времени, когда Московская Русь обрела государственную самостоятельность, утратило географическую и цивилизационную привязку по причине гибели Византии и стало восприниматься как священное наследие, находящееся в опасности и нуждающееся в срочной защите. Наша идентичность в качестве Святой Руси и определилась в XV веке в форме народа – защитника православного идеала, который больше некому охранять. Речь, таким образом, идет об идеократической идентичности, основанной на привязанности к священному идеалу – тексту и на аскезе, необходимой для того, чтобы ему соответствовать и сберечь от посягательств.

В этом могут усмотреть патологию: остальные народы живут реальной жизнью, адаптируясь к особенностям своего пространства-времени, а русские подчиняют жизнь тексту и в этой вымученной ортодоксальности теряют чувство реальности и способность адаптироваться к ней. Это возражение вряд ли состоятельно, ибо человек как культурное существо воспринимает действительность сквозь призму культурного текста и свое поведение строит не по бихевиористской схеме (стимул – реакция), а на основе непрекращающихся герменевтических процедур, при которых факты действительности интерпретируются на основе предварительной смысловой схемы,

а сама эта схема то и дело реконструируется и корректируется под давлением новых фактов.

Таким образом, всякая человеческая жизнь представляет собой культурную драму, в которой на каждый вызов внешней действительности человек отвечает не «непосредственно», а с позиций определенной культурной идентичности, которая воспроизводится как более или менее целостный текст, корректируемый, но отнюдь не ломаемый и отбрасываемый под давлением «сырых» фактов. Такая «текстуальность» человеческого существования сегодня осмысливается самыми разными науками в общей парадигме постмодернизма, ключевой установкой которого является понимание социального бытия как совокупности постоянно реинтерпретируемых культурных текстов.

Особенность русской культуры не в том, что она опосредует восприятие человеком реальности некоторыми нормативно-аксиологическими текстами, – это делает любая культура, – а в том, что она, во-первых, больше других тяготеет к «монотекстуальности» (пронизанности всех практик единым центральным смыслом), во-вторых, ее процедуры подведения действительности под нормативный текст требуют значительно большего внутреннего напряжения в силу той изначальной дистанцированности ортодоксального греко-православного текста от эмпирической реальности, которая связана с ранней гибелью материнской цивилизации – Византии.

Разумеется, это не значит, что цивилизационная идентичность базируется исключительно на конфессиональной основе – на великой письменной традиции (Великой Книге), объединяющей этносы в едином сакральном пространстве. Человек живет не только Небом, но и землей, и территориально-географические детерминанты в немалой степени ответственны за склад характера, образ жизни и мироощущения народов, живущих в определенной части ойкумены. Здесь мы сталкиваемся со сложной проблемой соотношения осознанного и проговариваемого, с одной стороны, и латентного и аффицирующего из каких-то глубин нашей перцепции – с другой.

Сакральный, трудовой, бытовой и другие типы народного опыта отнюдь не всегда образуют легко укладываемую

щуюся целостность; чаще всего они представляют некую разнокачественность, преодолеваемую напряженной работой нормативно-ценностного характера. Евреям пришлось сорок лет скитаться по пустыне, прежде чем Моисей решил, что народ его достоин вступить на землю обетованную. Нечто подобное произошло и с русским народом. Хороша и обильна была земля Киевская, но детский эгоизм князей и народа, вовлеченных в усобицы, привел к краху киевскую Русь. Уже Андрей Боголюбский, перенесший столицу на север, во Владимир, выполнял Моисееву роль, осознав несоответствие умонастроения народа стоявшим перед ним державным задачам. В русской душе до сих пор сохраняется ностальгия по Киеву, и в каких-то своих инфантильно-подсознательных глубинах она, душа, до сих пор не в состоянии примириться с этой переменной месторазвития, с суровостью московского периода, так контрастирующего с золотой юностью Киева.

Петр I, наш первый державный западник, в определенном смысле выполнил роль Андрея Боголюбского и Ивана Калиты, когда переносил столицу из Москвы на прибалтийские болота. Это сейчас, после большевистского тоталитарного опыта, петербургский период вспоминается как «цивилизованно-западнический» и потокающе эмансипаторский. Петра I, напротив, московская жизнь возмущала своим «спонтанным», расслабленно-сонливым характером, эгоизмом быта, не готовым на державную жертвенность. Он нарочито выбрал для новой столицы на редкость неудобное место – с нездоровым климатом, с болотным ландшафтом, в котором не было и признаков уютного природного раздолья, где славянская душа привыкла справлять свои языческие праздники. Территориальный проект Петра I имел мобилизационно-аскетический замысел – новой суровой школы для расслабившегося народа.

Конфликтные линии российской истории

Анализируя драматические циклы российской истории, замечаешь, что ее самые болезненные срывы и разрывы случаются в тот самый момент, когда общество достигает долго-

жданного равновесия и происходит натурализация на местной почве и традиции всех блуждающих социальных элементов, всех заимствованных на стороне экстравагантных идей, наконец-таки теряющих свою экстравагантность. Тут бы, кажется, и успокоиться, закрепить достигнутое, окончательно консолидироваться. Вместо этого в обществе нарастает раздражение «сонным царством», «застоем», благолепием, которое представляется фальшивым, стабильностью, в которой усматривается что-то засасывающее. Неожиданный престиж и влияние получают неистовые критики, революционеры сверху или снизу, непримиримые оппоненты сложившегося статус-кво.

Две конфликтные линии то и дело взрывают российскую историю. Во-первых, это противостояние ортодоксальной аскетики и быта, который теряет легитимацию со стороны сакрально-теократического начала по мере того, как становится все более легким и устроенным; во-вторых, противостояние универсального, всемирного и местного, доморощенного. Последнее периодически оказывается заподозренным в профанности и подвергается жестокой ревизии. Таким образом, противостояние идеи (текста) натуре пронизывает всю историю нашей цивилизации и образует источник ее напряженно-драматической динамики.

Обычно, когда говорят о том или ином мировом регионе в парадигме «плюрализма цивилизаций», подразумевают нечто статическое, некий устойчивый сплав истории и географии, ценностей и уклада, в которых воплощен передаваемый из поколения в поколение кристаллизованный опыт. В случае нашей православной цивилизации более уместна метафора локатора, настроенного на то, чтобы улавливать зазоры, с одной стороны, между нормативным священным текстом и повседневными общественными практиками, с другой – между универсалиями вселенского высшего, «передового» опыта и местническими уклонами «почвы».

Таким образом, православный мировой регион характеризуется своеобразным сплавом цивилизационных и формационных механизмов; он характеризуется перманентной полемикой

с местными особенностями (то есть с самим собой) во имя движения к сакральному и универсальному.

Как только в мире появлялась очередная планетарная иллюзия относительно чего-то самого совершенного и безукоризненного, наши восторженно-фанатичные прозелиты брали ее на вооружение, с максималистским пылом претворяли в жизнь и – обнажали тем самым и для самих себя, и для окружающих ходучность и неосновательность очередного проекта.

Первый планетарный проект, который похоронила Россия, испытав его на себе и затем судорожно «исплюнув», был проект кочевнической империи. Правда, татаро-монгольский имперский проект предстал перед Русью вначале не в качестве добровольно взятого образца, а в качестве трагедии иноземного завоевания, но в логику цивилизационно-формационного цикла, характерного для России, он вписался. Это сегодня с кочевничеством ассоциируется нечто дикое, изгойски-маргинальное, нелегитимное. А в известное время (на исходе средневековья) и в известном регионе (на рубеже Леса и Степи в Евразии) кочевник на коне выглядел аристократом по сравнению с копошащимся в земле пахарем. Революция воинов-кшатриев, имевшая место в Евразии много тысяч лет назад, надолго оставила свой след в нравственном сознании народов, в оценках героического и приземленного, воодушевляющего и рутинного, вольного и подневольного.

Кочевник-всадник был аристократом степи – как и средневековый рыцарь, постоянно готовый к походу и набегу. Русь, на протяжении двух с половиной веков испытывавшая на себе опыт ига и сбросившая его, вполне могла обрести свою идентичность в качестве ханской державы. Вместо этого она стала олицетворением земледельческой альтернативы кочевничеству и закрепила свою победу над ним в качестве всемирно-исторической (формационной). Это отметил А. Тойнби в своем «Постижении истории». В России, пишет он, впервые за всю историю цивилизаций оседлому обществу удалось «не просто выстоять в борьбе против евразийских кочевников и даже не просто побить их (как когда-то побил Тимур), но и достичь действительной победы... изменив лицо

ландшафта и преобразовав в конце концов кочевые пастбища в крестьянские поля, а стойбища – в оседлые деревни»¹.

Архетип кшатрия неожиданно стал волновать сознание арийских народов в XX веке. Социализм жертвенный, сострадательный, чуткий к нуждам униженных и оскорбленных постепенно преобразуется в идеологию военно-милитаристской «тотальной организации» общества. Профессиональные революционеры все явственнее превращаются в касту кшатриев, отбирающих свои трофеи у богатых и раздающих их бедным – на условиях безропотного послушания. Сам социалистический (затем коммунистический) Интернационал все явственнее обретал черты эзотерического союза касты кшатриев, кочующей по миру в поисках «слабого звена», пригодного для военно-революционного штурма. Вместо языка братства и солидарности эта каста усваивает лексику сверхчеловека – неподсудных «железных людей», призванных перетряхнуть затхлый порядок и внедрить героическую этику взамен мещански-буржуазной.

Характерно, что эта каста профессиональных революционеров, живущих «организацией и пропагандой» и презирующих методические трудовые усилия вместе со всеми другими «приземленными практиками», так и не растворилась в народе, не стала органической частью нации. Она огородила для себя особое пространство «спецраспределителей» и вела особое, «конспиративное» существование, заботясь о том, чтобы и тайны власти, и сам образ жизни властвующих не стал достоянием профанной общественности.

Полной натурализации этой касты на нашей российской почве так и не произошло. Некоторый сдвиг натурализации произошел тогда, когда революционный кочевнический Интернационал был подвергнут жестокой чистке, а оставшаяся его часть стала активно рядиться под «пахарей» – «истинно трудовой элемент». Однако внутренний цивилизационный конфликт, выражающийся в том, что организаторы нового строя так и не нашли настоящего признания и прибежища ни в нашей культурной традиции, ни в сознании народа, так и не был разрешен – вплоть до кончины советского строя в России.

¹ Тойнби А. Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. С. 140.

При новом «демократическом» перевороте на рубеже 80–90-х годов либеральные идеологи этого процесса ожидали торжества мещанина (бюргера) над кочевниками «военно-феодальной» (административно-командной) экономики. Но действительность вскоре изобличила их иллюзии (или их ложь). Новые русские, заполучившие всю бывшую государственную собственность в результате властной приватизации – набега на экономику во всеоружии властных доспехов и номенклатурных привилегий, – еще больше отличались от добропорядочных мещан-накопителей, чем бывшие социалистические «командиры производства». Даже архаичная по меркам брежневского застойного времени фигура комиссара с маузером, олицетворяющая революционное экспроприаторство, менее походила на образ дикого кочевника, разоряющего покоренную страну и вывозящего из нее все ценности, чем современная диаспора новых олигархов и группирующаяся вокруг них хищно-вороватая среда, не признающая никаких цивилизованных норм.

И снова ощущается явный эффект отторжения этой среды местным населением – новое проявление внутреннего цивилизационного конфликта. Пора обозначить основные его параметры.

Во-первых, противопоставление укорененного архетипа «пахаря», в поте лица добывающего свой хлеб и обустривающего свою землю, хищному кочевничеству. Тот факт, что такое кочевничество может являться не только в облике внешней силы, но и в облике внутреннего колониализма, ростовщической диаспоры, дела не меняет.

Во-вторых, противопоставление аскетической жертвенности – связанной с верностью священному завету – богемной распущенности и безответственности, экстремизму телесного начала, утратившего свое истинное назначение – служить вместилищем и орудием высших духовных энергий.

В-третьих, противопоставление соборного начала индивидуально-эгоистическому, глухому к судьбам всего рода человеческого. Ибо соборность в нашем цивилизационном контексте – это вовсе не общинность в ее локально-местническом и патриархально-заскорузлом смысле, а духовное единство, в пределе объемлющее весь род человеческий. Как учил св. Гри-

горий Нисский, образ Божий «не в части естества, но на весь род равно простирается таковая сила...»¹.

Цивилизационная суть глобального конфликта

И здесь мы переходим к глобальным темам. Дело в том, что указанный внутренний цивилизационный конфликт в России развертывается, в сущности, не по классовому или этническому принципу, а вбирает в себя глобальный конфликт Запада и Востока, является квинтэссенцией его. В России сталкиваются планетарные силы, нередко маскирующиеся и стилизующиеся то под «борьбу классов», то под борьбу этносов против империи. Сегодня это проявляется со всей очевидностью. Еще недавно могло казаться, что в мире в самом деле идет борьба демократии с тоталитаризмом. Но когда тоталитарный СССР был повержен, Запад отнюдь не ослабил свой натиск на Россию и страны, сохраняющие свою православную идентичность (Сербия). Напротив, стала обнажаться другая – не идеологическая, а цивилизационная суть глобального конфликта, прежде идеологически стилизованного. Не случайна та реконструкция самого понятия «тоталитаризм», которая сопутствовала победе Запада в холодной войне. Прежде тоталитаризм интерпретировался как этнически и цивилизационно нейтральное понятие – как зло, источник которого – в трагедиях истории, в соблазнах политики и идеологии, но отнюдь не в расовых, этнических и цивилизационных особенностях, разделяющих людей. Разве война с тоталитарной Германией не велась сообща, двумя фронтами атлантической коалиции совместно с СССР?

И разве германский фашизм оценивался как органический продукт немецкой культуры, немецкого менталитета? Нет, он оценивался в парадигме Просвещения – как заблуждение ума, а не этнической природы или культуры, как выверт человеческого сознания вообще, преодолеваемый терапией Про-

¹ Цит. по: Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 10.

свещения. Но этот этнически и цивилизационно нейтральный (универсалистский) просвещенческий дискурс неожиданно отбрасывается после победы Запада в холодной войне. Теперь тоталитаризм интерпретируется в духе культурологического и этнического расизма – как специфический продукт русской ментальности, русской культуры, а в самое последнее время – как продукт Православия.

Надо сказать, точно такими же расистскими «культурологами» зарекомендовали себя основатели постсоветского режима в России. Они потому и постарались вывести Россию из состава СССР, что не верили в демократический потенциал «внутреннего Востока», как не верили и в потенциал Просвещения, равно преобразующего умы и сердца людей безотносительно к их этнической и цивилизационной принадлежности. Если бы речь шла о демократизации как этнически и цивилизационно нейтральном процессе, незачем было ломать Советский Союз. Следовало бы, на основе демократического сдвига, ожидать перехода от тоталитарного союза к демократическому союзу.

Но наши демократы, с подачи своих западных наставников, мыслили иначе.

Благородную открытость Просвещения они заменили эзотерикой «демократического» расизма, связанного с убеждением в том, что демократия имеет свой цвет кожи и свой тип ментальности, характеризующий европейского «белого человека». Страшась демографического взрыва в республиках Средней Азии, они были убеждены, что СССР демократически не преобразуем – по причине преобладания «неевропейского населения».

Эти расистские фобии наших «демократов» предопределили выход России из состава СССР в 1992 году: демократический и антикоммунистический радикализм они измеряли этническими критериями. «Случайно ли парламент России оказался радикальнее парламента СССР, а парламент Литвы радикальнее парламента России?.. Характерно, что одной из причин гибели первого Рима (Западной Римской империи) считается его чрезмерное углубление на Восток. Из-за него сенаторы-италики,

то есть классические римляне, по прошествии времени оказались обладателями лишь 35–40 % мест в Сенате»¹.

Тогда, в начале 90-х годов, мало кто обратил внимание на тот факт, что «новые демократы» мыслят по-расистски, отказываясь от установок христианского и просвещенческого универсализма. Прошло совсем немного времени, и эффект бумеранга настиг новую Россию. С середины 90-х годов в демократических СМИ, политической публицистике, а также в зарубежных публикациях, посвященных России, все явственнее звучит тема «демократического недоверия» к России как таковой. Характерно, что «азиатский» образ Верховного Совета СССР, где тон задают «тюбетейки», стал проецироваться на Государственную Думу Российской Федерации с ее «красно-коричневым большинством». Красный цвет коммунизма и коричневый цвет нацизма, казалось бы, никак не могут сливаться – между ними кровь Великой Отечественной войны. Да и КПРФ, кажется, не давала никакого повода заподозрить ее в пронацистских симпатиях. Процедура слияния этих непримиримых идеологических противоположностей осуществима лишь при условии этнического или цивилизационного прочтения коммунизма – как специфического продукта русской общинности или православной соборности. Привязав коммунизм к русской традиционной ментальности, можно поставить перед Россией дилемму: либо она должна полностью отказаться от своей идентичности, выкорчевать сами корни собственной культуры, либо ее удел – противостояние всему демократическому миру. Эта радикализация темы коммунизма, заставляющая «копать глубже» – за идеологическим коммунистическим сознанием разглядеть коллективно-бессознательное русского духа, – формирует качественно новую атмосферу: климат расовой войны «демократического» Запада и «демократической» элиты в самой России против русского народа и православной цивилизации. Вся концепция прав человека и другие правозащитные стратегии определяются таким образом, чтобы в оптику правозащитного сознания попадало что

¹ Орешкин Д. Между Востоком и Западом. Размышления географа о роли и месте России // Диалог. 1991. № 1. С. 78.

угодно, но не устрашающие факты нового геноцида. Задержание журналиста, являющегося российским гражданином, но работающего на радио «Свобода» и освещающего события в Чечне явно в антироссийском духе, вызвало не только бурю негодования в «демократических» СМИ, но и дало толчок масштабной защитной кампании. Напротив, невиданные за последние несколько столетий экспроприация и люмпенизация большинства населения – когда минимальная заработная плата в двадцать раз ниже реального прожиточного минимума, равно как и ежегодный вывоз десятков миллиардов долларов из обескровленной страны не удостоиваются не только кампании протеста, но даже статуса простой газетной сенсации. Это возможно только при совершенно определенной – расистской презумпции: голодание и вымирание миллионов людей «местного типа» – ничто по сравнению с какими-либо неудобствами людей высшего, демократического типа.

Пожалуй, меня обвинят в том, что я произношу недопустимо жесткие, громкие слова, но я убежден, что именно инициаторы и исполнители преступления заинтересованы в том, чтобы все шло втихую и приручение общественности к двойным стандартам происходило постепенно, под аккомпанемент демократически-благонамеренных речей.

Избранники и пасынки прогресса

Отметим теоретико-методологические аспекты вышеозначенных проблем.

Итак, мы констатируем изменение парадигмы господствующего западного дискурса. Еще недавно вопрос о переходе от авторитарно-тоталитарных форм устройства к демократическим мыслился на основе формационного универсализма – закономерной общественной эволюции, не считающейся с какими бы то ни было расовыми, этническими, географическими барьерами. Теперь возобладали цивилизационная парадигма, открывающая дорогу монопольного присвоения понятий «демократия», «свобода», «гражданское общество» западной цивилизацией в качестве их единственно-

го аутентичного истолкователя и носителя. Демократическое неприятие тоталитаризма обернулось неприятием незападных цивилизаций как находящихся на подозрении в силу самой их природы. Природу же, как известно, не изменишь: изгнанная в дверь, она вернется через окно.

Вопрос состоит в том, преодолим ли современный «демократический расизм» и на основе каких теоретико-методологических презумпций можно вернуться к гуманистическому универсализму, к концепции всеобщности спасения, единства исторических судеб человечества? И перед каким выбором это ставит нас, наследников православной цивилизации, над которыми нависла угроза остракизма и изгойства под предлогом нашей неисправимой цивилизационной наследственности?

По сути дела, мы сталкиваемся с изменением самого временного горизонта, куда нас поместили вместе с наиболее «безнадежной», третьемировской частью человечества. В прежнем горизонте прогрессивного (формационного) эволюционизма категория «прошлого» не носила характера некоего генетического кода или устойчивой субстанции. Прошлому давались сугубо отрицательные определения – как чему-то временно отличающемуся от настоящего и будущего, куда оно выносится неудержимым гераклитовым потоком. Сегодня, в рамках цивилизационной парадигмы, прошлое получает субстанциальное определение чего-то устойчивого, генетического (в смысле культурологической генетики ментального «кода»), способного существовать рядом с современным и мешать ему. Борьба современности с прошлым обретает форму борьбы цивилизаций, одна из которых олицетворяет модерн, остальные – устойчивую и агрессивную архаику, не содержащую никаких имманентных предпосылок желаемой общественной эволюции.

По-видимому, сегодня практически нет шансов снять установку цивилизационного плюрализма, которая вытеснила прежнюю, универсалистско-оптимистическую систему ожиданий единого человечества, движущегося к заранее заданному счастливому финалу истории. Не только нынешние избранники прогресса и победители в холодной войне ощутили свою

цивилизационную уникальность, предопределившую все их успехи и победы; среди менее счастливого большинства планеты тоже утверждаются ценности культурной и цивилизационной идентичности, ранимая впечатлительность в отношении своей этнической, религиозной, культурно-исторической традиции, которую надлежит сберегать как ценнейшее коллективное достояние.

На Западе до сих пор не заметили определенного противоречия: если демократические ценности, как и ценности материальной достижительности, секуляризма и эмансипации, в самом деле субстанциальным образом (на уровне генетического культурного кода) связаны с одной только западной цивилизацией, то не угрожает ли им (этим ценностям) перспектива превращения в «символ веры» западного меньшинства человечества по мере того, как незападное большинство станет все больше проникаться сознанием драгоценности своего культурно-ценностного наследия и своей идентичности?

Исповедуя идеологию нового избранничества (концепцию «золотого миллиарда», приватизировавшего перспективу постиндустриального общества перед лицом большинства, путь которому туда заказан), Запад тем самым провоцирует сепаративные стратегии спасения и в других частях планеты. Коль скоро прогресс (и такие его атрибуты, как демократия, права человека, право повелевать природой и миром во имя процветания отдельной личности) оказался столь ненадежной, ускользающей от большинства ценностью, то не надежнее ли вернуться к своим исконным ценностям, которые были несправедливо забыты и развенчаны под влиянием западнического подстрекательства?

Приходится признать, что такая логика все больше срывается в остальном мире, почувствовавшем себя пасынком западнического прогресса.

Итак, на одной стороне мы имеем тенденцию к обособленности западной цивилизации, сменившей оптимистическое великодушие Просвещения, сформировавшее гуманистические универсалии общечеловеческого будущего, на культурологический пессимизм и расизм, сообщающий некогда обезличенному прогрессу специфический цвет и запах «белого человека».

На другой стороне – тенденция специфического цивилизационного самоопределения со стороны тех, кого больше не пускают в европейский дом и в постиндустриальное общество по соображениям плохо скрываемой сегрегации. Здесь пока что еще не совсем ясно, имеем ли мы дело с демократической тенденцией защиты своего достоинства, заставляющего искать свой путь в будущее не на основе заемной, а на основе собственной цивилизационной программы (более или менее реконструированной в духе времени), или с тенденцией обмена ненадежного будущего (приватизированного Западом) на свое надежное прошлое – в духе всепроникающего стиля «ретро».

Сепаратистские стратегии Запада против наследия европейского универсализма

Зададимся вопросом: а возможен ли новый синтез формационной и цивилизационной парадигм – общечеловеческий прорыв в будущее не на основе культурного разоружения и обезличивания, а с сохранением культурно-цивилизационного многообразия человечества? Положительное решение данного вопроса возможно при условии, если мы отыщем такую цивилизацию, которая не имеет никаких поползновений решать проблемы сепаратным образом, вынося за скобки всю мировую проблематику (в том числе западную) и сосредоточившись на своей исключительности. Не отвечает ли указанному критерию российская цивилизация? Будучи отличной от Запада и сознающей свое отличие (о западнических эпитафиях мы здесь не говорим), она тем не менее никогда не обнаруживала склонности ни к сепаратному обустройству, ни к тому, чтобы свалить с себя ответственность за судьбы мира. Впервые выразившие ее самосознание на современном философском языке, славянофилы никогда не были ни изоляционистами-почвенниками, ни националистами!

Вместо того чтобы отворачиваться от Европы, они воспринимали кризис европейской культуры как планетарное явление, нуждающееся в планетарном же мироустроительном ответе. Славянофилы никогда не рассуждали о России как о замкнутом

территориальном образовании, выстраивающем демаркационную линию вокруг внешнего, иноязычного и иноконфессионального мира. Напротив, они были сочувственными глобалистами, убежденными, что проблемы, не решенные в одном месте, станут язвой всего человечества и что кризис, развернувшийся на Западе, нуждается в общечеловеческом решении.

Славянофильская парадигма восприятия европейского кризиса необычно поучительна для нас сегодня. Речь идет об умении интернизировать понятие европейского кризиса, осознать его как собственную проблему и задачу, не решив которую невозможно жить дальше.

Сегодня возобладали совсем другие тенденции. На одной стороне обособилась партия апологетических западников, не видящих на Западе никаких изъянов и кризисов и манихейски поделивших мир на светлое западное начало и темное восточное. На другой стороне (как ответ на этот вызов) начинает обособляться партия почвенников-националистов, которые в свою очередь не видят двойственности Запада и трудный жанр имманентной критики (на основе анализа внутренних противоречий Запада) подменяют легким жанром радикального внешнего отрицания. Инициатором здесь выступил сам Запад, который после своей победы в холодной войне предпочитает идеологему «монолитности», внутреннего единства и безупречности риску творческой самокритики.

Все это весьма напоминает печально известные стратегии правящего коммунизма, построившего свой «безупречный», не подлежащий никакой критике строй. Чем меньше готовности к творческой самокритике, тем более вероятна консолидация критических сил и позиций извне – этот закон, на себе испытанный советским коммунизмом, судя по всему, предстоит испытать и Западу, сегодня склонному к высокомерной отстраненности и самовозвеличению.

Надо сказать, отказ от марксизма и переход на позиции либерализма резко ухудшил возможности дискурса и статус нашей правящей элиты в ее диалоге с Западом. Сегодняшний либерализм на Западе – это идеология победителей со всеми ее характерными особенностями: догматической самоуверенно-

стью, неумением прислушиваться к другим, нетерпимостью к критике и неспособностью к самокритике, в которой усматривается грех самообнажения перед «чужими».

Я не призываю заменить этот либеральный монолог победителей марксистским монологом побежденных, безграничную веру в Запад – новой революционной эсхатологией, пророчащей ему неминуемый конец.

Но достоин внимания тот факт, что отвратительная в своем догматическом самомнении (или в своем подобоострастии – как у наших западников) идеология победителей сформировалась именно на базе либерализма. Потенциал творчески продуктивной самокритики, в той мере, в какой он еще сохраняется внутри Запада, проявляется в основном не в Америке, а в Европе, в течениях, продолжающих вести творческий диалог с марксизмом, – в левых вариантах неофрейдизма, постструктурализма, экзистенциализма, герменевтики. Только в этих течениях сохраняется наследие европейского универсализма – установка на осмысление проблем и противоречий современности в качестве универсальных, общечеловеческих, а изъянов бытия как имманентных, а не вызванных кознями «варварской периферии» и давлением «неполноценных» рас. (Как знаменательно, что официозное коммунистическое манихейство, подменяющее имманентно-критическую позицию поисками внешних врагов, не умерло вместе с коммунизмом, а было воспринято победившим либерализмом, неожиданно обнаружившим агрессивнo-милитаристские черты «единственно правильной идеологии».)

С позиций таких же сепаратистских стратегий воспринимаются ныне на Западе глобальные проблемы современности. Еще недавно, после первых докладов Римского клуба, была характерна их оценка в парадигме гуманистического универсализма. Перед лицом их выступали не люди разных цивилизационных регионов, в одиночку подсчитывающие свой потенциал и возможности выхода из проблемной ситуации, а планетарный человек, сполна осознавший бремя человеческой судьбы и заново осмысляющий свой статус в Космосе. Такая установка предвосхищена отцами Восточной Церкви.

«Это имеют одинаково все: и явленный при первом устройении мира человек, и тот, который будет при скончании Вселенной, они равно в себе носят образ Божий. Поэтому целое наименование одним человеком»¹.

Парадигма христианского (и просвещенческо-гуманистического) универсализма перед лицом глобальных проблем строится на следующих презумпциях:

глобальные проблемы затрагивают не какой-то аспект человеческого существования, подлежащий отдельному пересмотру, а все наше бытие, ставшее проблематичным. Не найдя ответа на вызов глобальных проблем, человечество не сможет выжить. Здесь корни новой эсхатологии, поразительно перекликающейся с первохристианской;

глобальные проблемы образуют собой не конгломерат не связанных друг с другом вызовов, а некую систему, требующую системного же решения;

такое системное решение требует объединенных усилий всего человечества, впервые выступающего как осознанно действующий планетарный субъект.

Выраженный здесь имманентно-критический и универсалистско-гуманистический подход подвергся неожиданному пересмотру после победы Запада в холодной войне. Официозный либерализм как идеология победителей оказался на удивление глухим к свидетельствам глобального экологического, демографического, социокультурного, продовольственного и прочих кризисов. В противовес прежней критической рефлексии, требующей качественного пересмотра сложившихся установок и практик технической цивилизации и вскормленного ею потребительского общества, официозный либерализм взял на вооружение следующие подходы:

1. По возможности отодвинуть «пределы роста» и другие глобальные ограничения за счет подключения дополнительных ресурсов оказавшейся беззащитной незападной периферии мира, пополненной огромными территориями бывшего «второго мира».

¹ Цит. по: Архим. *Киприан*. Указ. соч. С. 10.

2. Приписать происхождение глобальных проблем не западному модерну с его нигилистически-разрушительным отношением к природе, культуре и морали, а азиатскому традиционализму. Глобальные проблемы решено было экспортировать с благополучного Запада на неблагополучный Восток, не только в идеологическом плане – посредством приписывания их давлению отставшей и неприспособленной ментальности, но и в практическом – путем вывоза токсичных технологий, отходов, а также теневого социальных практик в незащищенное периферийное пространство.

3. Соорудить догматически самоуверенную концепцию всеразрушающего «монизма». Если коммунистическая идеология приписывала чудодейственную способность автоматически разрешать все проблемы «общественной собственности на средства производства», то официальный либерализм приписывает аналогичную способность рыночной системе, якобы не нуждающейся ни в какой коррекции, ни в каком вмешательстве политической и моральной воли в действие всеразрушающего рыночного автоматизма.

Синтезировать все три подхода и признана была новая доктрина «глобального мира». Незаметная подтасовка – сепаратистское соскальзывание с критического глобализма, озабоченного планетарными вызовами, к апологетическому глобализму нового мирового порядка, устанавливаемого и контролируемого победившим Западом, – несомненно, предусматривалась разработчиками новой доктрины. Чтобы отвечать всем трем вышеперечисленным подходам, конструкция «глобального мира» должна соответствовать свойствам закрыто-открытой, асимметричной системы. Для того чтобы Запад мог отодвигать для себя пределы роста, расширяя ресурсную базу своей технической и потребительской цивилизации, нужно, чтобы другие страны и цивилизации открыли для него все свои ресурсы. Отсюда – концепция глобального «открытого общества» и «открытой экономики», где национальные государственные границы объявляются устаревшими, а сама попытка защищать местные экономики от международного хищничества оценивается как проявление

агрессивного национализма и традиционализма, которые должны немедленно пресекаться и наказываться.

Но для того чтобы уберечь пространство демократического модерна от давления «агрессивной архаики» и от инфильтрации ее элементов с неблагополучного Юга на благополучный Север, необходимы двойные стандарты. Западные страны имеют право интегрироваться, создавая единое экономическое, политико-правовое и информационное пространство, а незападные (в особенности Россия со своими соседями и партнерами в постсоветском пространстве) – нет, ибо это вызывает подозрение в попытках возрождения «блокового мышления», русского империализма, антизападного милитаризма. Западные страны имеют право на протекционистскую защиту и своей экономики (на это направлено так называемое антидемпинговое законодательство в США), и своего чистого в социальном и расовом отношении пространства, тогда как попытки протекционистской защиты своей экономики или своей культуры со стороны стран не-Запада оцениваются как фобии традиционалистского мышления и предосудительная тактика обороны от прогресса.

Как ответить на вызовы нового глобального миропорядка?

Велик соблазн ответить на эти двойные стандарты самоизоляцией (национальной или континентально-цивилизационной). Но это означало бы, что мы вместо того, чтобы по-своему овладеть современностью, наложить на нее свою творческую печать, просто отвергаем ее, предоставив другой стороне монополю формировать ее по своему усмотрению. Глобализация – в смысле тенденции к сокращению барьеров и расстояний и образованию единых экономических, информационных и прочих пространств – реальность нашего времени. И именно потому, что мы признаем эту реальность и воспринимаем ее всерьез, мы претендуем на то, чтобы в ней звучал и наш собственный голос, чтобы ее формирование не прошло без нашего участия. Это только прежняя идеологическая и научная догма-

тика настаивала на детерминистской однозначности и предопределенности тех или иных «объективных тенденций» и «непреложных закономерностей». Современное состояние науки позволяет говорить о многовариантности, альтернативности, поливалентности любых новых тенденций общественной жизни. Те, кто настаивает на той или иной одновариантности, избличают свою заинтересованность в определенном сценарии развития, приписывают своим субъективным устремлениям статус непреложной объективности, одновременно объявляя устремления других злым и неразумным своеволием.

Именно с таким подходом мы сегодня сталкиваемся в трактовке глобализации. То, что именно Запад лидирует в этом процессе, бесспорно. Менее бесспорно его право монополично присваивать себе позитивные возможности глобализации, а негативные следствия ее перекладывать на плечи других. Там, где Запад (речь идет в первую очередь о США) рассчитывает извлечь максимум пользы от ослабления бывших границ и барьеров, он настаивает на принципе глобального «открытого общества». Глобальная «открытая экономика» означает беспрепятственную экспансию наиболее развитых стран, разоряющих более слабые экономики, лишённые привычной национальной защиты.

Аналогичные эффекты мы имеем в случае глобального информационного общества, глобальной массовой культуры. Но когда речь идет о движении рабочей силы с бедного Юга на богатый Север или о конкуренции более дешевых товаров, идущих из Азии в Европу, то принцип «открытого общества» тут же с легкостью отбрасывается Западом, выстраивающим все новые демаркационные линии. Достаточно упомянуть Шенгенские соглашения (1995), посредством которых интегрированная Западная Европа продемонстрировала решимость защищать свое благополучное пространство от пришельцев извне.

В целом «открытое глобальное общество», как оно интерпретируется сегодня на Западе, означает откровенный социалдарвинизм – глобальное пространство ничем не сдерживаемого «естественного отбора», в котором более слабые экономики, культуры, этносы обречены погибнуть, уступив планету сильным и приспособленным.

И это подается как высшее откровение современности! Но разве вся мировая эволюция культуры не вела в прямо противоположном направлении – от естественного отбора к режиму благоприятствования более слабым, но и более рафинированным, от тенденции к однообразию, которой чреват «естественный отбор» в обществе, к щадящему разнообразию человеческих типов, от диктата материально-экономической необходимости к признанию самоценности высших форм опыта? Сегодня сторона, чувствующая явное превосходство в материальной силе – экономической, технической и военной, – стремится убедить всех, что там, где сила, там и правда, что естественный отбор как торжество силы перечеркивает все другие критерии, которые выработала человеческая культура в ходе трудных побед разума над инстинктом, морали и справедливости – над культом силы, духа – над материей.

Не вправе ли мы полагать, что на сегодня главный вопрос, касающийся всей глобальной проблематики, состоит в том, как в новых условиях глобального мира заново утвердить приоритеты культуры и морали, защитить право так называемых неадаптированных (а к ним относится большинство человечества) на существование, скорректировать социал-дарвинистскую стихию рынка процедурами, позволяющими сохранить разнообразие человеческих практик, в особенности относящихся к высшему «постматериальному» типу.

Задача этой книги – оценить соответствующий потенциал российской цивилизации, коренящейся, в частности, в ее православном архетипе.

Сегодняшние вершители судеб глобального мира склонны отказывать другим цивилизациям (нашей – в особенности) в праве участия в формировании облика глобального мира и коррекции его нынешней, американоцентристской одномерности. По-видимому, они рассчитывают на то, что глобальный мировой порядок может быть едва ли не навечно закреплён в том виде, в каком его ныне формируют «наиболее приспособленные». Но история показывает, что вечных порядков не бывает. Если новый глобальный порядок окажется очевидно несправедливым и одномерным, он будет пересмотрен в какой-то

следующей фазе мирового исторического цикла, которая станет ответом на нынешнюю американоцентристскую фазу.

Вероятно, мы бы существенно выровняли такую драматическую цикличность мировой истории в духе более благополучно-линейного (в той мере, в какой это доступно в нашем грешно-несовершенном мире) эволюционизма, если бы уже на ранних стадиях глобальной эволюции нам удалось расширить число планетарных субъектов глобализации, партнерски выверяющих ее экономические, политические и культурные «балансы».

Вот почему сегодня так важно реабилитировать «маргиналов» современной глобализации, обрекаемых на пассивность и молчание, на роль объектов чужой мироустроительной воли.

Необходимо, с одной стороны, не заниматься догматической апологетикой глобализации, как она складывается сегодня, под односторонним воздействием известных мировых сил, смело вскрывать ее изъяны и пороки, а с другой – раскрывать потенциал иных цивилизационных субъектов и культур, способных скорректировать опасные одномерности глобализма в случае собственного более активного участия в формировании грядущего миропорядка и в процессе принятия глобальных решений.

Что именно способна привнести российская цивилизация в глобальный миропорядок, каков может быть ее голос в мировой симфонии цивилизаций, какие новые шансы для человечества сопутствуют ее творческому самоопределению в грядущем глобальном мире – вот тема данной книги.

Глава первая **ДОБРО И ЗЛО**

Главный вопрос посттрадиционной эпохи

Многие мыслители, наблюдавшие крушение сравнительно благополучного и терпимого порядка XIX века (к ним в первую очередь следует причислить Достоевского и Ницше), задавались вопросом: как возможно, чтобы люди следовали злу – не по невежеству своему, а сознательно, с мифистофельской гордыней? Трагическая парадоксальность современного бытия состоит в том, что добро выступает в качестве чего-то статичного, а стало быть, «скучного», тогда как зло динамично и этой своей особенностью привлекает посттрадиционную личность, пуще всего боящуюся оказаться в плену у уклада, традиции, патриархальной дисциплины.

Следовательно, раскрывая природу очередного исторического зла, преследующего наших современников, мы должны помнить, что речь идет не о каком-то феномене, находящемся целиком вовне, а о соблазне, делающем из нас активных соучастников разрушения, энтузиастов дестабилизации.

Вопрос о том, почему ниспровергатели и разрушители почти неизменно оказываются смелее, находчивее, «талантливее» носителей охранительного начала – главный, может быть, вопрос всей посттрадиционной эпохи. Самое интересное во всех посттрадиционных «великих учениях» и идеологиях состоит не в том, что именно они содержательно обозначают в качестве своего исследовательского предмета или объекта нападок, а в том, чем конкретно они провоцируют разрушительный энтузиазм, пробуждая то «бесовское» начало, о котором писал Достоевский. Демоническая эстетика

этих учений связана со способностью так представить тот или иной общественный уклад и порядок, чтобы все его потенциальные разрушители (а заодно и сам инстинкт разрушения) получили убедительное алиби, а защитники – лишились аргументов. С одной стороны, во всяком разрушаемом порядке усматривается своекорыстный интерес и умысел «ретроградных сил»; с другой стороны, в союзники берется снобизм «современной личности», пуще всего презирующей все традиционное, патриархальное и провинциальное.

Так, для левого революционного авангарда буржуазия – это класс эксплуататоров, выпивающих соки из пролетария. Для левого культурного авангарда буржуа – олицетворение мещанства с его запретительной пуританской моралью, предельной приземленностью помыслов, кастрирующей цензурой, обращенной против всего нового, смелого, творческого. И никто не усматривал в этом сочетании демонизма и пресности никакого противоречия. Ибо стоит сделать акцент на таком противоречии, как антибуржуазный фронт, объединяющий нравственно чутких поборников справедливости с сардоничными ирониками-нигилистами, начнет распадаться.

Собственно, сегодня он и распался именно потому, что представители современного авангарда полностью подавили (в себе и в своем окружении) христианские комплексы сострадательности и ныне представляют собой лишь одну сторону модерна – антитрадиционалистский нигилизм и снобизм. Просвещенческий гуманизм в отрыве от христианского архетипа сострадательности превращается в идеологию сверхчеловека, претендующего на то, чтобы монополизировать современность и объявить большинство неполноценной расой традиционалистов.

Весь современный постмодернистский дискурс связан с изобличением антиномий модерна, которые модернистская классика предпочитала не замечать.

Антиномии свободы и равенства, свободы и стабильности, свободы и справедливости создали ситуацию драматического выбора, которой предшествующий идеологический монизм не ведал. Самое знаменательное состоит в том, что современный

авангард не стесняется оторвать свободу от равенства, от морали и справедливости и провозглашать право современной элитарной личности на свободу в противовес всему тому, что к ней прежде «некритически» примешивалось. Равенство, мораль, справедливость ныне отмечены знаком традиционализма и ассоциируются со стереотипами инертного массового сознания, которому, по всей видимости, так и не суждено стать по-настоящему современным.

В чем же дело, в каком именно пункте произошло разлучение модерна с моралью и справедливостью, с гуманистическим пафосом всеобщего освобождения?

В рамках классического модерна пафос спасения и пафос освобождения сливались в едином проекте общечеловеческого будущего. Современная постмодернистская ситуация характеризуется разрывом спасения и освобождения: вместо универсалистской установки всеобщего спасения воцаряется доминанта освобождения «лучших», избранных, ставящих свободу выше справедливости. Это преобразование дискурса о свободе в антидемократическом, элитарном и даже расистском духе связано с особым рода гнозисом – знанием об изнаночной стороне действительности, которая и трактуется как подлинная.

К. Маркс, Ф. Ницше и Э. Фрейд как основоположники традиционного нигилистического радикализма

В свое время марксистский гнозис уничтожал органическую целостность мировосприятия, выделяя профанную «надстроечную» видимость, с одной стороны, и изнаночную пружину мира, спрятанную в экономическом базисе, – с другой. Марксизм третировал старых революционных романтиков за то, что, сполна сохраняя деятельное сочувствие к угнетенным и обиженным, они не ведали скрытой основы человеческого угнетения, носящей объективный, то есть неморальный характер. Собственно, уже здесь намечалось разделение на революционную массу, не ведающую скрытых

от обыденного сознания объективных причин классового неравенства и эксплуатации, и посвященную партийную элиту, ведающую о тайных экономических пружинах общественной динамики.

Аморализм буржуазного бытия находил парадоксальное соответствие в аморализме революционной экономической теории, изобличающей старые прекраснодушные иллюзии. Подобно тому как буржуазия «утопила в ледяной воде расчета старую патриархальную мораль, новая теория утопила в ледяной воде «научного экономического анализа» весь прежний романтический энтузиазм старых революционеров, от которых были скрыты пружины капиталистической эксплуатации. Противопоставление знающей революционной элиты, овладевшей экономическим анализом и умеющей вскрывать за видимую надстройкой невидимый экономический базис, всем остальным, «не знающим», профанным организациям и движениям, в конечном счете вело к деспотизму революционного меньшинства, лучше осознающего интересы народа, чем сам народ.

Разве не на этом основании ленинская партия революционных гностиков возомнила себя стоящей выше всех остальных партий и выше самой демократической воли большинства? Если есть партия, которая на основе монопольного знания объективных исторических законов обладает скрытой от обыденного массового сознания высшей истиной, то она имеет право и на монополию на власть, если даже профанное большинство по неведению отдало на выборах предпочтение другим партиям. Марксистская политическая экономия превратилась в процедуру разграничения того, что видно всем и представляет собой лишь пустую оболочку, от того, что открыто одному только бесстрашному авангарду, не скованному никакими иллюзиями. Марксизм воевал с культурой и моралью, выступая в роли эзотерического экономического гнозиса, проникающего в первопричины.

Другой властитель дум – Ф. Ницше – принадлежал не к революционному, а культурному авангарду. Ему была ненавистна буржуазия не в качестве эксплуататорского класса, а в

качестве мещанства, заинтересованного в сокрытии крамольных истин, касающихся инстинкта власти как истинной пружины всей человеческой истории. Доброта, справедливость, сострадание – все это категории мещанской «надстройки», прячущей базисные принципы бытия, связанные с первозданными стихиями, не подвластными христианской морали. Тот, кто бесстрашно проник в эту скрытую истину мира и оказался достаточно последователен для того, чтобы претворять ее в практику безграничного самоутверждения, тот достоин причисления к элите господ. Те же, которые трусливо прячутся от этой истины, конформистски предпочитая мещанские видимости, изобличают в себе черту «многих, слишком многих» – рабской массы. Таким образом, если в свое время с христианством была связана человеческая реабилитация рабов, оказавшихся достойными не только нашего сострадания, но и наших надежд на спасение мира, то Ницше возвращает человечеству «языческую правду» о превосходстве сильных над слабыми, дерзких и несомневающихся – над склонными винить себя и каяться.

Третий носитель разоблачительной аналитики модерна – З. Фрейд. Для него наше сознание – такая же надстройка над базисом, как и для Маркса. Только базисом в данном случае выступает бессознательное («либидо»). Подобно тому как Маркс ищет скрытые пружины человеческого действия в экономическом базисе и изобличает иллюзии сознания, верящего в автономность и самоценность моральных, религиозных, эстетических и т. п. решений, Фрейд изобличает превращенные формы нашего сознания, прячущего от себя (под влиянием цензуры сверх-«я») истинную энергетику человеческого действия, связанную с инстинктом.

Еще одну разновидность эзотерического генезиса, разоблачающего иллюзии, которыми живет массовое обыденное сознание (равно как и романтическое прекраснородушие), представляет современная культурная антропология. Культурные антропологи своими средствами разоблачали просвещенческую иллюзию относительно суверенности индивидуального сознания, опирающегося на личный здравый смысл и опыт. С

точки зрения представителей этого направления, между нашим индивидуальным сознанием и внележащей предметной реальностью вклинивается вездесущий посредник – надындивидуальные архетипы и мифы, образующие внутренне связанную систему коллективного менталитета.

Принадлежащие к единому менталитету люди не чувствуют этого «базиса», определяющего их индивидуальную манеру воспринимать действительность и детерминирующего их систему оценок и предпочтений.

Культурная антропология первоначально занималась «экзотическими» примитивными культурами, но затем ее предмет стал охватывать практически все незападные культуры, оцениваемые как «экзотические», отличающиеся от рационального западного эталона. И хотя с середины 60-х годов многие левые интеллектуалы, близкие к «контркультуре», перевернули перспективу, сменив позитивную оценку этой рациональности на негативную, западная культура и для них так или иначе стоит особняком.

Дело представляется таким образом, что суверенность индивидуального сознания, при которой индивид оценивает действительность не столько с позиций некоего культурного априоризма, а с позиций личного опыта и здравого смысла, имеет место только на Западе. Восточный же человек (во всех его разновидностях) в ментальном отношении является неизлечимым «коллективистом», погруженным в символическую систему коллективного мифа и воспринимающим внешнюю действительность так, как обязывает миф, – символично, а не реалистично.

Таким образом, западный человек, знающий тайные базисные детерминанты мышления и поведения людей (сам, судя по всему, оставаясь свободным от них), выступает перед лицом остального мира в привилегированной роли эзотерического гностика. Эти высокомерные гностики сегодня пришли в Россию в качестве консультантов новой правящей элиты, наставляя ее в том, как бороться с национальным русским менталитетом, представляющим главную помеху на пути демократических преобразований.

Первая постмодернистская революция: освобождение знака от предмета

Сегодня главенствующая на Западе философия постмодернизма представила нам еще одну форму гнозиса, разоблачающего иллюзии обыденных мыслительных установок, свойственных неприобщенным. Своим «Марксом», разоблачителем господствующего фетишизма, адепты этого движения считают создателя структурной лингвистики швейцарского языковеда Фердинанда де Соссюра (1857–1913). По мнению французского постструктуралиста Бедрийяра, Соссюр является более радикальным разрушителем довлеющих над профанным сознанием иллюзий, чем сам Маркс. Но сам вклад Соссюра в систему авангардного (то есть свободного от благоглупостей массового обыденного сознания) мышления постструктуралисты и постмодернисты оценивают в марксистской парадигме общественного производства.

Маркс как основатель нового гнозиса впервые изобличил «видимости и кажимости» повседневного сознания, показав, что социальная действительность не дана нам Богом или природой, а производится нами, и в основе этого общего производства лежит производство материальное. Тем самым Маркс возвел характерный для западного модерна технологический подход к миру в ранг общеисторической и общеметодологической категории. Как только вы осознали, что действительность произведена, а не подарена человеку Богом или природой, вы начинаете воспринимать ее под знаком иначе возможного. Ибо то, что произведено другими людьми, может быть преобразовано и улучшено вами, как только вы заполучите знание соответствующей социальной технологии.

Сам Маркс подозревал, что социальные технологии, связанные с материальным производством, в будущем уступят место технологиям, связанным с духовным производством. «...Полное развитие капитала имеет место лишь тогда... когда... процесс производства выступает не как подчиненный непосредственному мастерству рабочего, а как технологическое применение науки»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. II. С. 206.

Но в самом функциональном предназначении духовного производства сегодня произошел переворот, о котором Маркс не мог подозревать. Для него сутью перехода от индустриального к информационному обществу, от материального к духовному производству была радикализация производительного принципа. Подключение к материальному производству новых научных открытий, касающихся природных сил вещества и энергии, означало в потенции, что производителем материальных благ отныне становится не один только рабочий класс, загнанный в промышленное гетто, но вся цивилизация, формирующая совокупный интеллектуальный капитал.

Именно в этом пункте новая парадигма Ф. Соссюра ломает парадигму Маркса. «Революционный переворот» Соссюра в лингвистике связан с отказом от репрезентативной концепции языка. Традиционное языкознание выделяет обозначающее (знаки, изучаемые семиотикой) и обозначаемое (референт, с которым соотнобразуется обозначающее). Соссюр же пытается, наподобие Канта, построить трансцендентальную систему знаков, независимую от лежащих вне этой системы «вещей в себе». В чем-то его «дискурс» о языке и производстве текста напоминает дискурс Маркса о капиталистическом производстве.

Маркс показывает, что капиталиста, в отличие от традиционных производителей, не интересует производство потребительных стоимостей, удовлетворяющих общественные потребности; его цель – производство прибыли безотносительно к тому, как это отражается на удовлетворении реальных общественных потребностей. Механизм капиталистического производства таков, что оно производит меновые стоимости, так как только то, что обменивается, способно приносить прибыль.

Этот же «несентиментальный» взгляд характеризует позицию Соссюра относительно лингвистических знаков. Языковая знаковая система не менее автономна по отношению к функции обозначения реальности и выражения смысла (которую ей приписывают профаны), чем капиталистическое «производство ради производства» – по отношению к функции удовлетворения реальных потребностей. Знаки встречаются на языковом рынке, вступают во взаимные отношения, обмени-

ваются безотносительно к тому, в каком реальном отношении находятся обозначаемые ими «референты», как подчеркивает Соссюр, настоящим условием развития лингвистики является признание независимости знака от референта и изучения законов автономного знакового обмена.

Эти положения структурной («формальной») лингвистики были заимствованы теоретиками постструктурализма и возведены ими в ранг общефилософской теории, объясняющей состояние современного общества и господствующую интенцию нашей эпохи. Само духовное производство, в которое ныне вовлечена многомиллионная армия создателей различных текстов, должно быть понято как автономная – независимая от задач адекватного описания реальности или служения тем или иным общественным ценностям – система производства взаимодействующих, свободно комбинирующихся знаков, вступающих в отношения друг с другом абсолютно независимо от того, как это диктуется «так называемой действительностью».

Словом, система таким образом представленного духовного производства вступает в такое же конфликтное отношение со всей предшествующей историей культуры и системой массовых ожиданий, в какое с ними некогда вступила капиталистическая система материального производства, подменившая циркуляцию потребительных стоимостей циркуляцией меновых стоимостей. Подобно тому как капитализм стремится освободить свое производство от референта – потребительных стоимостей, которые его сами по себе не интересуют, новый класс интеллектуалов – производителей текстов – стремится полностью освободить свою деятельность от давления референта – внешней объективной действительности или запросов и заказов профанного социального окружения.

Здесь мы имеем основания усмотреть действие различного типа «логик», причудливо переплетающихся. Во-первых, действует логика господского интеллектуального духа, издавна презирающего «материю». Со времен античности материальное производство считалось презренным делом изгоев, рабов и килотов. Соединение науки и материального производства, проис-

шедшее на поздней стадии индустриального общества, обещало устранить вековой антагонизм труда и творчества. Труд реабилитируется в глазах интеллектуалов в качестве прикладного использования науки, а интеллектуалы, в свою очередь, реабилитируются в глазах трудящихся в качестве производителей, непосредственно участвующих в материальном производстве. В этом, может быть, демократический дух классического модерна проявился куда полнее и значимее, чем в области политической демократии, предоставившей массам периодически чтимый (один раз в несколько лет) статус «электората».

И вот теперь, в конце XX века, мы наблюдаем крушение демократического духа в самой значимой его ипостаси – в производительной повседневности. Люди, профессионально связанные с духовным производством, – особый социальный класс создателей «текстов» – внезапно стали тяготиться своей новой, «внеакадемической» ролью (как раз и обеспечивающей им социальное признание со стороны «низов»). Они снова решили освободиться от тягот общественного труда. Здесь уместно заново определить в отношении самого понятия «труд».

Вторая постмодернистская революция: бунт интеллектуалов, презревших материю

Я полагаю, что старый критерий, отличающий труд от нетрудовых занятий, работает и сегодня. Труд связан с преобразованием косной физической природы в предметы культуры. Только там, где есть это напряжение человеческих усилий, связанных с сопротивлением физической среды и устройством оазиса культуры в дочеловеческом, докультурном мире, можно говорить о труде. И с этой точки зрения напряжение творческой воли ученого, связанное с открытием новых видов вещества и энергии, а значит, и новых возможностей человека в физическом мире, следует оценить как настоящий труд, со всеми вытекающими отсюда профессиональными и социальными оценками.

Когда 30 лет назад в Европе стали говорить о постиндустриальном обществе, имелось в виду вовсе не отрицание материального труда и индустрии, а скорее, их генерализация. Новое определение общества обобщало тенденции превращения многих видов духовного производства в непосредственную материальную силу – в труд, получающий на этой основе новую эффективность, новые широчайшие возможности. Используя концепт Ф. де Соссюра, касающийся диалектики означающего и означаемого, знака и референта, можно сказать, что постиндустриальное общество открывало новые перспективы и возможности привязки духовной деятельности по созданию знаков культуры («текстов») к материальной производительной деятельности, оперирующей с физическими «референтами».

И вот теперь, на рубеже II–III тысячелетий, мы наблюдаем настоящий бунт интеллектуальной среды, снова взыскующей декоративного статуса, заново презревшей материю и труд. Ненависть к «референту», стремление освободить знак и знаковое творчество от всякой привязки к нему в социокультурном и историческом отношении знаменует собой огромный шаг от демократической эпохи к аристократизму античного типа с его крайним презрением к области, обозначаемой как «физис», и к людям, привязанным, точнее – «прикованным» к ней.

Это не может пройти даром для всех нас, наследников демократического модерна. Мы становимся наблюдателями возврата к тому отношению к производительному труду, которое было характерно для рабовладельческой античности. Всюду мы видим признаки новой социокультурной поляризации: раскола общества на тех, кто обречен заниматься производительной деятельностью, постепенно превращаемой в удел новых килотов – иностранных рабочих, мигрантов, цветных, пришельцев из неблагополучных регионов, и тех, кто стал тяготиться дисциплиной, связанной с привязкой науки к производству, и претендует на статус создателей «автомных», самопроизвольных «текстов», чурающихся родства с презренной действительностью.

Но в этом новом формалистическом эстетстве интеллектуальной среды проявляется не только указанная ревизия демократического духа модерна, некогда обеспечивавшего консолидацию европейских, а затем и других наций на базе «производительно-трудового» консенсуса. В этом проявляется и вырождение эмансипированного человека новоевропейского типа (XV–XX вв.).

В известных «либеральных» кругах ныне весьма популярно противопоставление западного понятия свободы традиционной российской «воле». Мы имеем сегодня все основания усомниться, что современный либеральный авангард в самом деле является носителем классического новоевропейского понятия свободы. Свобода как лозунг поднимающегося третьего сословия символизировала ничем не стесненную повседневную самодеятельность, устранение сковывающих личную инициативу препон и рогаток. Бюргер говорил феодалу: поставьте нас в равные условия, и мы посмотрим, чья возьмет. Мне не нужно вашего покровительства, я хочу, чтобы мне не мешали. Именно в этом заключается первичный буквальный смысл принципа «laissez faire».

Но не следует думать, что этот социальный принцип свободы тождественен принципу эмансипации. Требование свободной, нестесненной самодеятельности вовсе не означает какого-то возвращения к природному началу, к эгоистическому инстинкту и т. п. В контексте той эпохи оно означало, что внутренняя социализация и мобилизация личности эффективнее всякого внешнего принуждения. Только безответственный раб или лакей ждет понукания сверху, чтобы трудиться и действовать. Свободный человек умеет лучше, с большей методичностью и отдачей, понукать себя сам, нежели это делает поверхностный взгляд надсмотрщика.

Речь, таким образом, шла не о том, чтобы избавиться от социальной и моральной ответственности; речь идет о том, чтобы подчинить их логике уважающей себя самоответственности. Всем известно, что индивидуальный хозяин, самостоятельно ведущий дело, трудился больше наемных работников, не позволяя себе ни малейшей расслабленности. Позже это

различие между хозяйственной ответственностью и холопской безответственностью проявилось в различии психологий творческого и нетворческого типов профессионализма.

Человек творческого труда, меряющий себя не общими внешними мерками, а на основании внутренней самооценки, чувствовал себя таким же хозяйственно ответственным в своей области деятелем, каким чувствовал себя самостоятельный хозяин-трудоголик.

Мы, таким образом, можем прояснить имманентное содержание свободы: она воплощает собой высший тип социальности, в котором всякое внешнее принуждение и понукание снимается внутренним напряжением требовательного к себе – в силу высокой самооценки и достоинства – самодетельного духа. Совсем иной интенцией характеризуется то, что называется процессом эмансипации. Он характеризуется психологией субъекта, мечтающего потакать собственным слабостям и эмигрировать из среды, кажущейся ему слишком требовательной. Здесь речь идет не о том, чтобы напряженность внешних требований сменить напряженностью хозяйской самодисциплины, а о снятии всякого напряжения в пользу гедонистической расслабленности.

Если классический бюргерский либерализм был связан с социализирующим духом хозяйской свободы, то нынешний вырожденческий либерализм – с десоциализирующими искушениями чувственной эмансипации и апологетикой инстинкта.

Здесь мы имеем дело со специфической волей богемствующего либерального авангарда, той самой стихийно-асоциальной волей, в приверженности к которой он обвиняет ненавистную ему народную ментальность. Приходится признать, что этот авангард, прошедший специфическую школу «расслабленности», уже не способен выдерживать предельное напряжение подлинного творчества. Вместо того, чтобы сталкиваться с сопротивлением физически упругой реальности и подчинять ее творческой воле на основе познания реальных законов физического мира, новых открытий вещества и энергии, он предпочитает вынести физическую действительность за скобки и всецело отдаться играм со знаками и свободному знаковому обмену.

Новая форма духовного производства

Реальное творчество переходит от знака к новому знаку через фазу производства прибавочной стоимости, связанной с открытием новых сторон реальности, расколдовыванием природных сил. З (знак) – Д (действительность) – З((новый знак) – вот формула духовного производства, основанного на подлинном творчестве. В таком творчестве действует особый тип воображения – не произвольно-мечтательного, богемствующего, а мобилизованного для проникновения в сокровенные тайны мира. Творческий диалог с миром, с природным космосом предполагает колоссальную сосредоточенность и самодисциплину духа, примеряющего к каждому своему «озарению» строгий критерий, связанный с законами соответствия.

Совсем другой тип интенции демонстрирует богемствующая среда, подменяющая свободу «чувственной эмансипацией». Здесь богемствующий дух погружается в игру знаков, немало не заботясь о критериях соответствия.

Формула его «творчества» однотипна с формулой нового спекулятивного богатства. Если там действует ростовщическо-спекулятивная формула «Д-Д(» (от денег к большим деньгам, минуя производительную стадию собственно товарного производства), то здесь – формула «З-З(» (от одного знака к новому).

Производство новой информации здесь происходит на сугубо эндогенной или «инцестной» основе: в ходе все более произвольного обмена и комбинации знаков «семиотическая» интеллектуальная среда надеется преодолеть требования семантики, касающиеся реального содержания самих знаков. Снобистское презрение к внешней действительности со стороны этой новой «рабовладельческой аристократии» сочетается с тайным страхом перед нею, источником которого является дефицит преобразующей воли и творческое бесплодие.

На наших глазах совершается неслышанный подлог, связанный с заменой прежнего понятия информационного общества новым, искаженным. Прежний концепт постиндустриальной эпохи связан был с радикализацией понятия интенсивного хо-

зьяйства. Сам модерн выступал как синоним замены экстенсивных подходов, связанных с привлечением больших людских и сырьевых ресурсов, интенсивным, связанным с повышением производительности общественного труда.

Главное социокультурное и экономическое открытие постиндустриализма связано было с утверждением науки и духовного производства в роли непосредственной производительной силы и основного фактора интенсификации. Прежний интеллектуальный (и социальный) аристократизм науки, возвышающийся над миром материального производства – этим уделом масс, – сменился ее демократизацией и интеграцией в систему общественного производства в широком смысле слова.

Причем экономический смысл понятия интенсификации тогда еще не затемнял его социокультурный и духовный смысл: интенсивность творческого самонапряжения, связанного с производством новых научных открытий, была не ниже, а выше интенсивности обычного производительного труда, локализованного в подсистеме собственно материального производства. Создавалось впечатление, что эмансипаторский дух модерна, все более затрагивающий массы в лице нового трудового законодательства, сокращение рабочего времени, ухищрений промышленной психологии и теории «человеческих отношений», одновременно отворачивается от творческой интеллигенции, меняющей статус лиц свободных профессий на роль «человека организации». Как писал в этой связи Ж. Фурастье, «традиционные роли элиты и массы близки к тому, чтобы поменяться местами: ныне массы вкушают прелести досуга, а элита трудится»¹.

Положение в корне меняется в наши дни. Духовное производство, в лице новой постмодернистской богемы, заново порывает с такими понятиями, как интенсификация и интенсивность, стремясь обрести статус вольной интеллектуальной игры со «знаками», свободной от давления референтов. Вполне в духе принципа, сформулированного Ф. де Соссюром применительно к формальной лингвистике: «означающее немотивированно, то есть произвольно по отношению к дан-

¹ Fourastie J. Des Loisirs: pour quoi faire? P., 1971. P. 21.

ному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи»¹.

Этот «псевдоаристократизм немотивированного творчества» на основе произвольной знаковой комбинаторики знаменует собой ревизию принципов демократического модерна со стороны нового западного авангарда. Характерно, что этому отказу интеллектуального авангарда от интеграции в системе дисциплинированного общественного производства сопутствует новая тенденция к империализму – к геополитическому переделу мира, подключению новых территорий и ресурсов ради удовлетворения растущих appetites «потребительского общества». Там, где творческая свобода перестает служить прогрессу и накоплению, превращаясь в аристократически досужую «игру с текстами», там возникает потребность в завоеваниях и в новом рабстве как основе западного процветания. По мере того как растущая часть интеллектуальной элиты покидает сферу общественного производства, оно само деградирует, превращаясь в маргинализованную изгойскую деятельность – в удел новых рабов, роль которых выполняет население доиндустриальных или деиндустриализированных стран и бесчисленные мигранты. Поэтому мы не должны наблюдать новые стилизаторские игры интеллектуального авангарда со снисходительным любопытством: надо помнить, чем оплачивается уход этого авангарда из системы производства и превращение в игровую «богему».

Совсем не случайно свобода, в ее новолиберальном истолковании, столь решительно раздружилась с равенством и братством. Дело здесь не столько в ассоциациях с тоталитаризмом, сколько во внутренних превращениях либерального авангарда, прямо требующего для себя привилегии вести асоциальное, не обремененное никакой ответственностью и трудовым долгом существование. Но там, где реальный, общественно необходимый труд изгоняется из круга «действительно свободных» людей, он неминуемо становится уделом новых рабов, дискриминируемых. И по мере того как прометеева наука, связанная с похищением космического

¹ Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 494.

огня – тайн природы? сменяется «веселой наукой» Ф. Ницше – безответственно-декоративными играми новой «аристократии духа», массовая повседневность деградирует, утрачивая обретение демократического модерна.

Но зловещий контрмодерн – не единственное следствие отмеченного разрыва – гуртуге – текстовых игр класса интеллектуалов со всем тем, что идет от низменной действительности, от закона соответствия обозначающего обозначаемому.

Сегодня эта тенденция контрмодерна переплетается с тенденцией контрреализма – подмены реальной действительности и реального опыта соблазнительными конструкциями «виртуального мира». Провозглашенная Ф. Соссюром автономность знаковых систем, меновая стоимость которых на новом интеллектуальном рынке все больше противопоставляется их реальной потребительной (семантической) стоимости, дает толчок принципиально новому типу технологий. Технологии преждего, протеевого типа, связанные с похищением космического огня творческой мыслью, вовлеченной в процесс реального общественного производства, подменяются манипулятивно-наркотическими технологиями, преобразующими не саму действительность, а наше восприятие и мирочувствие.

Речь идет, ни меньше ни больше, о том, чтобы изменить систему восприятия, сформированную в процессе антропогенеза. Наше сознание, как говорят психологи, интенционально и энтероцептивно – то есть характеризуется направленностью на внешний мир и открытостью этому миру.

Новый глобальный эксперимент, связанный с радикальной автономией обозначающего от обозначаемого, знака – от референта, грозит превратить наше восприятие в интероцептивное, закрытое внешнему миру. Речь идет о чем-то, подобном тому как если бы мы, повернув голову и по-новому направив взгляд, получили не дополнительную информацию о внешней среде, а информацию о состоянии наших внутренних органов – мышцах шеи или глаза. Такой нарциссизм восприятия, наверное, в чем-то соответствует проекту «чувственной эмансипации», высшей фазой которого стала бы полная независимость внутренней перцепции от гнета внешних, «при-

нудительных» впечатлений, а инстинкта – от велений разума. Но он никак не соответствует проекту свободы – суверенности нашего мышления и сознания, которым ничто не мешает адекватно воспринимать действительность и на основе этого принимать адекватные решения.

Мефистофелевские игры интеллектуального авангарда

Теперь мы можем с полным осознанием определить коренное отличие классического модерна от нынешнего контрмодерна. Модерн был основан на союзе рвущихся к свободе масс людей с прометеевой наукой нового времени. Прометеев разум делал фундаментальные открытия, конвертируемые либо в новые промышленные технологии, направленные на преобразование природной среды, либо в новые социальные (политические) технологии, направленные на преобразование общества.

Новая игровая («веселая») наука интеллектуального авангарда создает то, что теоретики постмодернизма называют симулякрами – все более тонкими имитациями реальности, конечное назначение которых – создать виртуальный мир, полностью подменяющий реальность и блокирующий всякие вторжения свидетельств этой реальности в наше сознание. Как пишет Ж. Делез в «Логике смысла», «проблема касается теперь уже не разграничения сущности-видимости или модели-копии. Симулякр не просто вырожденная копия, в нем кроется позитивная сила, которая отрицает и оригинал и копию, и модель и репродукцию»¹.

«Позитивная сила» симулякра – в радикальности субъективного удовлетворения. Для обретения реального удовлетворения, связанного с реальным улучшением нашей ситуации в мире, требуются трудные и длительные усилия, никогда не завершающиеся вполне удовлетворительным итогом (ибо нашей грешной земле не дано превратиться в рай).

Отсюда – парадокс максимализма: максималисты эмансипации никогда не удовлетворятся реальными достижениями

¹ Делез Ж. Логика смысла. М. – Екатеринбург, 1998.

модерна, неизменно обвиняя его в половинчатости и конформизме. Однако их можно удовлетворить, подсунувши вместо реальной картины блестящий симулякр.

Нынешний контрмодерн основан на союзе создателей «веселой науки» симулякров – знатоков манипулирования со знаками, и масс, рвущихся уже не к реальной социальной свободе, а к чувственной эмансипации – освобождению от усилий, требуемых разумом и моралью.

Создается впечатление, что человек позднего модерна не выдержал нагрузок, связанных с проектом реального освобождения. Методически-медленному и трудному пути социального освобождения он предпочел легкость самообмана. Но самообманы чреватые саморазоблачениями и сопутствующими комплексами вины или комплексами неполноценности.

Новая интеллектуальная элита, прошедшая школу психоанализа и научившаяся работать с «комплексами», считает делом своей профессиональной чести создать столь плотную, столь непроницаемую для свидетельств реального опыта систему симулякров, что погруженные в нее получают возможность полной и окончательной «отключки». Здесь-то мы и подходим вплотную к вопросу о природе современной классовой эксплуатации. Люди, владеющие технологиями производства «чувственно полноценных» (погружающих наше сознание без остатка) симулякров, могут выступать в роли новой касты фальшивомонетчиков: в обмен на наши трудовые усилия или наши природные богатства они нам предложат «блестящие видимости».

Социальная поляризация наступающей эпохи указывает на совершенно новую форму неэквивалентного обмена: привилегированные – это те, кто в обмен на свои симулякры получают продукт реального труда и пота миллионов людей, вынужденных расплачиваться «натуральным продуктом». Маркс в свое время занимался вопросом о том, в какой форме и какая часть труда рабочих присваивается капиталистом в ходе присвоения прибавочного времени. Теперь новая критическая теория должна разоблачать новую, углубленную форму социального паразитизма, связанную с вовлечением в социальный обмен фаль-

шивых «монет» виртуального мира. Мы здесь имеем дело с радикализацией двоякого рода.

С одной стороны – радикализацией эксплуатации, ибо если прежде можно было говорить о неэквивалентности социального обмена, при котором эксплуатируемые получали меньше того, что отдавали, то теперь тенденция ведет к тому, чтобы эксплуатируемые за свой реальный труд или продукт вообще ничего не получали, кроме виртуальной видимости.

С другой стороны – радикализацией субъективной удовлетворенности эксплуатируемых, ибо виртуальный мир, в который их погружают, способен давать столь полный «кайф», какой реальная действительность в любых ипостасях давать не способна.

Эксплуататоры «марксистского» типа уподобляли рабочего машине, убивая в нем «витальность». Эксплуататоры нового, «неофрейдистского» типа поднялись соответственно новому технологическому сдвигу: с механического на биологический уровень. Эксплуатируемым они обещают такую «свободу», какую никакая социальная революция дать не способна: свободу инстинкта от тягот цивилизованности. Здесь-то и обнаруживается кардинальное различие между текстом письменной классики и современным постмодернистским текстом. Классический, семантически насыщенный, привязанный к реальности текст адресован нашему сознанию, которое энтероцептивно, ориентировано на восприятие действительности. Постмодернистский семиотически замкнутый, варящийся в собственном соку текст адресован инстинкту, который интероцептивен.

Первичные материальные нужды, о которых говорил марксизм, грубо реалистичны по своей интенции: их нельзя удовлетворить иллюзорным образом, подсунуть вместо хлеба насущного некие «хлебные знаки». Психоаналитическая витальность, о которой столько говорит психоанализ, способна удовлетворяться заменителями, символами – всем тем, в чем проявляется действие механизмов проекции и идентификации. Первичные материальные потребности одноварианты, психоаналитическая витальность «полисемантическая» и способна удовлетворяться знаками. Это только фашиствующее

неоязычество видело в инстинкте нечто первобытно здоровое, «земное» и основательное. На самом деле «витальности» свойственна декадентская извращенность, патологическая тяга к замещениям, к подмене реального раздражения смонтированными «текстами». Вся эротическая и детективно-садистская зрелищность современной «индустрии знака» основана на этом производстве сенсорных заменителей, призванных дать нашим подавленным инстинктам несравненно большее удовлетворение, чем сенсорика любого реального чувственного опыта.

Таким образом, современные технологии социального манипулирования сочетают рецепты З. Фрейда и Ф. Соссюра.

Мефистофельское сознание властных элит, опираясь на теорию Фрейда, открыло для себя, что современный городской плебс, оторванный от естественных связей с космосом, социальному освобождению предпочитает «биологическое раскрепощение». Правящие гностики, открывшие низменно-постыдные тайны человеческой природы, говорят своим подопечным: теория классово-эксплуатации устарела; не мы вас эксплуатируем – вас эксплуатирует цивилизация, репрессировавшая ваши инстинкты. Мы вас избавим от грозного отца, воплотителя культурных норм и запретов, и вернем вам радости инфантильного состояния, погрузим вас в детство, причем в самое раннее, не обремененное словами и рассуждениями.

Если бы современные создатели виртуального мира исходили из прежних презумпций социально ориентированного сознания, мечтающего о счастье и свободе, они бы создавали современные варианты сказок со счастливым концом – подобно голливудскому фильму 30-х годов. Однако современная технология «производства текстов» угождает не сознанию, а подсознанию: она прямо поощряет все то, что запрещает мораль и культура. Ее «заказчиком» выступает подавленный инстинкт. Реальные социальные интересы нельзя удовлетворить иллюзорным образом; здесь критерий отличия состоявшегося от несостоявшегося работает в полную силу. Но стоит заменить рациональное понятие интереса психоаналитическим «желанием», как все меняется. «Желание» поддается симво-

лическому удовлетворению; мало того, такое удовлетворение может выступать более радикальным, чем то, что может быть получено в реальности. Искушенному потребителю современной порнографической продукции реальные сексуальные практики могут показаться решительно скучными.

Радикальная автономия «сосюровского» постмодернистского текста, освобожденного от каких бы то ни было привязок и действительности, здесь совпадает с радикальной автономией инстинкта, так же обращенного вовнутрь, восстающего против «принципа реальности».

Замена интереса – желанием, реальности – знаком, будущего – сиюминутным, накопления – потреблением имеет единую логику, единый смысл. Классический модерн верил в то, что реальная социальная действительность может быть преобразована в соответствии с человеческим идеалом, с нашими представлениями о рае. Поэтому-то и было отвергнуто царство небесное: рай решено было соорудить на грешной земле. Постмодерн отражает то состояние воли и сознания посттрадиционного человека, когда он устал и отчаялся.

Прежняя, прометеева наука выражала волю к преобразованиям и была семантически насыщенным текстом, обращенным к реальной действительности. Теперь, когда прометеева воля иссякла, западная наука, в особенности социальная (но не только!), тяготеет к форме семиотически замкнутого текста, в котором означающее отрывается от обозначаемого и начинает конструироваться автономным образом, на основе свободной комбинации и обмена знаков. Противопоставление будущего настоящему на основе действенной преобразовательной воли сменяется противопоставлением виртуального реальному.

Если прежний модернистский авангард предпочитал будущее настоящему, то современный постмодернистский авангард предпочитает виртуальное реальному.

Характерна эволюция технологий, сопутствующая ослаблению прометеевой воли европейского человека. На первом этапе индустриального общества тон задавали жесткие промышленные технологии, основанные на открытиях классической механики, физики и химии. Затем наступает этап более

тонких (или «высоких») технологий, преимущественно связанных с открытиями биологического микромира.

Сегодня профессионалы духовного производства сами себя называют создателями «интеллектуальной ренты». В таком названии мы вправе усмотреть психоаналитическую выразительность обмолвки – нечаянного раскрытия того, чему надлежит быть скрытым. В свое время борцы с феодальными привилегиями активно выступали против всякого рода нетрудовых рент; в триаде доходов – заработная плата, прибыль и рента – последняя выступала маргинальным элементом, тесным не терпимой к пережиткам современностью.

Современная экономическая теория хотела придать понятию интеллектуальной ренты позитивный смысл, указывающий на вклад в создание товаров со стороны профессионалов духовного производства. Доля интеллектуальной ренты в стоимости современных товаров в самом деле непрерывно растет; по оценкам, сегодня в стоимости продукции развитых стран она достигает 60 процентов. Но именно здесь мы имеем дело с тем искажением природы постиндустриального (информационного) общества, которое наметилось в последнюю треть XX века. Чем отличается производительный творческий труд, действительно участвующий в создании общественного богатства, от паразитической интеллектуальной ренты?

Творческий труд направлен вовне, на преобразование самой реальности; он связан с открытиями, реально повышающими производительность общественного труда на основе новых открытий энергии или вещества. Деятельность создателей интеллектуальной ренты соответствует не «принципу реальности», а «принципу удовольствия»; речь идет о технологиях, создающих новый имидж товаров, прямо обращенный к психологической структуре «желания», к комплексам современного человека. Доля технологий, направленная на удовлетворение реальных потребностей, непрерывно сокращается в пользу либидональных технологий, провоцирующих иллюзорные идентификации и механизмы психологического замещения. Прометеевский тип объективного знания, обращенного к природе, здесь подменен мефистофельским

типом субъективного знания, обращенного к области подсознания, к подавленным инстинктам.

Например, для удовлетворения реальной потребности в быстром передвижении достаточно было бы производить несколько типов автомобилей соответственно характеру грузов. Мощность, скорость и удобства – вот объективные критерии, соответствующие старой рационалистической категории интереса. Но для мифистофельской работы с инстинктами создатели интеллектуальной ренты превращают физическую машину в символическую, наделяемую признаками манипулятивного текста, потакающего «репрессированной чувственности». Отсюда – умопомрачительное разнообразие моделей, отличие которых касается не реальных потребностей, а способов работы с нашими «комплексами».

Таким образом, современная экономика все более становится теневой в двояком смысле. Во-первых, в смысле растущей доли криминального по происхождению капитала, в ней задействованного. Во-вторых, в смысле усиливающейся обращенности не к рациональным социальным потребностям, а к инстинкту. Экономика, основанная на интеллектуальной ренте, становится союзницей теневой инстинктивной стороны нашей психики в ее борьбе с культурой и цивилизацией.

Нынешний интеллектуальный авангард в своем различении современного и архаичного, традиционного, все чаще пользуется одним критерием: современное – это то, что потакает инстинкту, архаично-традиционное – это то, в чем воплощена культурно-нормативная «репрессия» инстинкта. Все современные либеральные институты – от либеральной психиатрии до либеральной юриспруденции – склонны потакать патологии и преступности и, напротив, подозревать все, в чем воплощены твердость и здравомыслие морали и культуры.

Как возникают «люди заемного текста»

Семиотика Ф. Соссюра, утверждающая полную автономность обозначающего (текста) от обозначаемого, дает нам ту методологию, без которой мы будем просто не в состоянии по-

нять все вторичные модернизации стран не-Запада, равно как и самосознание и деятельность направляющих эти модернизации элит. Ведь все эти модернизации организовывали догматики текста – люди, в большинстве своем воспитанные в определенной национальной среде, вскормленные ее пейзажем и культурой, слушающие голоса страдающих и надеющихся соотечественников. И тем не менее практически неизменно в деятельности этих людей воспроизводится один загадочный парадокс: они с неистовой, фанатичной последовательностью следуют заимствованным на стороне «великим учениям» – текстам, столь же упрямо отрицая права окружающей социальной действительности прямо, помимо текста заявить о себе или хотя бы добиться коррекции текста в соответствии с местной спецификой. Иными словами, модернизационные элиты осуществляют ту самую процедуру освобождения знака от референта, которую рекомендует структурная лингвистика Ф. Соссюра.

Что такое интеллигенция? Это слой людей, умеющих отвлекаться от эмпирической действительности (всегда конкретной в пространственно-временном отношении) в пользу текста. Интеллигенция осуществляет своего рода отношения обмена между наличной действительностью и текстом. Причем в ранних фазах речь идет о конкретной действительности и конкретном тексте: именно эту действительность мы не принимаем (другую бы с удовольствием приняли) и именно этот текст нам указывает, как и на что ее менять (любому другому тексту мы бы не поверили). Таким образом, поначалу отказ вести «натуральное хозяйство» – пребывать в наличной действительности – представляется чем-то вынужденным, вызванным уникальными, необычайными обстоятельствами.

Однако, наблюдая современные сдвиги в сознании интеллигенции, мы начинаем догадываться: отстраненность и неприятие любой действительности – профессиональное кредо этой особой касты. Точно так же и обмен действительности на текст, как оказывается, является правилом; тексты могут варьироваться, меняться на противоположные (например, марксистский на либеральный), но сама процедура отстраненности от действительности в пользу какого-нибудь текста и готов-

ность сменить ее на текст оказывается универсальной. Маркс в «Капитале» описывает развитие форм обмена (стоимости), от единичной (данный предмет на конкретный другой) до всеобщей, денежной (любой товар на деньги как всеобщую форму выражения стоимости).

Историческое развитие интеллигенции подчиняется той же логике развития обмена: от единичного (данная действительность на данный текст) до всеобщего (любая действительность на любой текст). Такой вывод мог бы шокировать читателя еще десять лет назад. Но теперь, когда мы на опыте убедились в готовности интеллигенции обменивать «туземную действительность» на любые тексты, в том числе и самые неожиданные и раздражающие нравственное чувство и здравый смысл, настала пора понять, что наша эпоха являет нам эту «всеобщую форму стоимости». Но текст остается только потенциальным текстом до той поры, пока он не найдет читателя, аудиторию. Кто же такой читатель?

Исторические формы развития читателя совпадают с фазами развития интеллигенции. Развитая – всеобщая форма чтения означает готовность погружаться в любые тексты, менять свой эмпирический опыт, идущий от окружающей действительности, от местной среды, на любое приглашение к чтению, любой соблазн текста. Систематическая отстраненность от опыта, от местных эмпирических привязок в пользу не какого-то уникального, а, в принципе, любого текста, отличает нам развитое состояние читателя, достигшего фазы всеобщей формы чтения.

Разве мы, читатели «передовых» текстов, не сменили нашу Родину уже дважды в течение века на образцы, представленные в текстах?

Причем, поскольку тексты были противоположными по смыслу, дело, скорее всего, было не в их уникальном содержании; нас в каждом случае будоражила сама процедура «чтения», сама форма обмена жизни на текст. Словом, вполне в духе семиотики Р. Барта: «Текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении... читатель – это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего

лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст»¹.

В самом деле: готовность обменять действительность на текст, причем любой текст, означает человека без истории, без биографии и психологии, ибо все эти вещи образуют неразрывную связь личности с родной ей действительностью – с действительностью как биографией.

Перед нами переворот антропологического масштаба: человек космический – связанный кровными узами с действительностью и аффицированный ею, сменяется человеком текстуальным – сменившим теплокровное существование, заряженное естественной энергией бытия, механической подзарядкой от искусственной энергии знаковых аккумуляторов. Чтобы произвести подобный антропологический переворот, нужна огромная воспитательная работа, связанная с систематическим обесмысливанием реальной жизни. С чего начинаются все социальные модернизации, в том числе и первичная, западная, относящаяся ко времени посттрадиционного сдвига (XV век)?

Они начинаются с поломки механизма космической идентификации человека – аффективного саморастворения в космосе, полноты погружения человека в лоно реальности. Реальность для человека традиционного типа, еще не подвергшегося радиационному облучению, – не то, что так называемая объективная, то есть отчужденная, овеществленная, омертвленная реальность как предмет научного подхода. Здесь реальность представлена матерью-землей.

Жак Лакан, основатель структурного психоанализа, явно опирался на этнологию традиционных обществ, когда описывал реальность, представленную ребенку в виде тела матери, которое не отчуждает, а притягивает, успокаивает, убаюкивает. Модернизация, о которой говорят соответствующие социальные теории, – это травма разлучения с миром, с которым хочется самоотождествляться, как с матерью. Позже мы покажем, что такое самоотождествление отнюдь не сродни спящему сознанию, пресловутой восточной нирване, бездеятельности. Это процесс качественно другого типа,

¹ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 390.

к которому именно в наше кризисное время наступает пора еще раз присмотреться.

Смерть буржуа, смерть отца, смерть автора... Что дальше?

Однако вернемся к модернизационному разрыву (rupture) человека с космосом. Для того, чтобы этот разрыв осуществился объективно и субъективно, необходимо спровоцировать в человеке протест и гордыню. Мы не будем здесь говорить об условиях первичного модернистского разрыва, происшедшего на Западе в эпоху Ренессанса. Сделаем акцент на тех формах разрыва, которые оказались соблазнительными для других цивилизаций. Пора понять, что по-настоящему эффективными вестернизаторами других культур стали не апологеты, а критики Запада, создатели традиции нигилистического радикализма. Это были Маркс, Фрейд и, для нашего времени, Соссюр.

Их критические теории носят травмирующий эффект – они осуществляют задержку самоотождествления человека с социумом, в котором он пребывает. Механизм самоотождествления связан с космоцентричной установкой: социальный порядок воспринимается нами как прямое продолжение космического (естественного) порядка и в этом качестве принимается и поддерживается. Перечисленные «учителя заподозривания» в первую очередь учат нас социоцентризму: они доказывают, что тяготеющий над нами общественный порядок вовсе не космичен, а рукотворен, он имеет статус некоей искусственности, артефакта, и, следовательно, о его легитимности можно спорить. Подобно знаменитому афоризму биологии – «живое познается через живое», социоцентричные критические теории учат нас принципу – социальное познается через социальное – традиционная метафизика космизма здесь не причем.

Но едва мы успеваем согласиться с этим социоцентризмом, с утверждением, что общественный порядок – дело человеческих рук, нас ожидает второе травмирующее открытие, связанное с различием социального и субъективного. Оттого, что наш порядок социален, а не космичен, еще не следует,

что он – дело субъективного замысла и поддается действию морально ориентированной воли.

Объективное социума, в отличие от объективного в природе (космосе), носит более радикальный и более демонический характер: оно отчуждает нашу свободу, придает ложный характер нашему самосознанию, детерминирует нас извне. Маркс при этом говорит об экономическом (базисно-надстроечном) детерминизме, Фрейд – о детерминизме подсознания, последователи Соссюра – о детерминизме языка, который «говорит нами», а не наоборот.

Стараниями указанных аналитиков детерминации наше восприятие мира и самих себя оказывается безнадежно испорченным. Отныне мы обречены ловить не только других, но и самих себя на неизбежной подмене называемого и осознанного неназываемым и неосознанным. Чем прекраснодушнее заявляет о себе тот или иной мотив в культуре, чем больше в нем пафоса истины, добра или красоты, тем с большим садомазохистским сладострастием детерминистская аналитика изобличит в нем превращенную форму выражения прямо противоположного: лжи, корысти, низменности.

В самом деле, детерминистские инстанции Маркса, Фрейда и Соссюра вовсе не нейтральны, как можно было бы подумать, ссылаясь на их объективную природу. В сущности, они демоничны, ибо несут в себе то, что способно вызывать чувство протеста, мести, тираноборства. Словом, их открытие вовсе не остужает наше сознание, не придает ему научную бесстрастность; напротив, оно будит в нас самих демоническую энергетику, жажду реванша, мстительные предвкушения.

Смерть Буржуа, Смерть Отца, смерть Автора – вот какие программные задания вносят в культуру соответственно марксизм, психоанализ, (пост)структурализм. «Учителя заподозривания», запрещающие нашему сознанию укореняться в мире, достигая счастливой полноты идентификации, придают совершенно особый статус современной личности. Быть современным – значит находиться в ситуации перманентной самоострашенности, не доверять не только чужим, но и собственным непосредственным побуждениям, заподозривая в них действие

отчуждающей структуры. Отсюда – особая, демоническая диалектика современной культуры: именно то, что выступает перед нами с наибольшей благонамеренностью, что выступает от имени добра, искренности, справедливости, становится объектом наибольших преследований, вызывает наибольшую злобу и ненависть. Ибо по открытому детерминистской аналитикой закону превращенных форм именно искренность является лучшим проводником закабаляющих инстанций, поскольку не подозревает себя в роли троянского коня.

Но для того, чтобы уяснить глубинные основания этих парадоксов, необходимо прояснить структуру западного сознания, связанную с историческом генезисом Запада.

Структура западного сознания: конфликт разнородных начал

Специалисты указывают на три составляющие западной культуры: греческую мудрость (логос), римский порядок и христианскую духовность. Коснемся вначале взаимоотношений двух первых начал.

Не следует забывать, что римляне были завоевателями греков, заметно уступающими им в образованности и цивилизованности. Греческое просвещение (V век до н. э.) дало мудрость и цивилизованную рафинированность, но ему сопутствовали характерные приметы декаданса: разъедающий дух скепсиса, ослабленность державной, политической воли, упадок нравов.

В сравнении с греческой образованностью Рим выглядел варварским, но в этом варварстве была имперская сила, воля к господству и порядку, сочетающаяся со здравомыслием и рассудочностью. Римляне выглядели очень «земными людьми»: у них было маловато воображения и интеллектуальной проницательности, но практической хватки и самоуверенности им было не занимать. Они были совершенно уверены в своем праве упорядочивать мир, избавляя его и от стихий варварства, и от избытка рефлексии, мешающей практическому домостроительству. Завоеванные ими греки с тайной, не лишенной горечи иронией наблюдали проявления этой не ведающей сомнений

имперской практической воли и хватки, создающей из бескрайне разнообразной ойкумены одномерный административно-хозяйственный и политический мир.

Впоследствии, будучи натурализованными в римской имперской системе, они не принимали участия в процессах принятия решений; на их долю досталось отстаивать по мере возможности права духа и культуры, выступая в роли учителей и просветителей. Собственно римская культура формировала бравых администраторов и солдат империи, исполняющих социальный заказ первого в мире массового потребительского общества. Это общество знало, что для того, чтобы обеспечить процветание римского народа, необходим неубывающий приток все новых мировых ресурсов, добываемых мечом у тех, кто не вовремя расслабился. Поэтому римский социум, на примере греков убедившись в том, что могущество и мудрость, неумная напористость и рефлектирующая образованность мало совместимы, предпочитал формировать напористых, а образованность получать готовой, скупая греческие и иные мозги.

Эта дуальная структура, в которой дряхлеющая рафинированность одновременно и угнеталась, и защищалась от угроз извне со стороны имперской силы, воплощающей самодовольную одномерность, в чистом виде оказалась воспроизведенной после Второй мировой войны. Роль имперского Рима взяли на себя США, а на долю постаревшей и ослабевшей Европы пришлось роль «греческой» внутренней колонии, одновременно защищаемой, опекаемой и понукаемой. Столь точное воспроизведение античной дуальной структуры нельзя признать случайностью: по-видимому, такая структура предопределена самим геополитическим статусом западного меньшинства человечества в мире, где большинство принадлежит не-Западу.

Обратимся теперь к третьей составляющей великой культурной триады – христианской духовности. Весьма характерен тот факт, что если римское и греческое начала, при всех их внутренних различиях, принадлежали социуму западного типа, то христианский тип духовности имел восточное происхождение. В отличие от языческой основы первых, он имел монотеисти-

ческую основу. В противовес посюстороннему, экстравертному характеру западной античности, христианская духовность выражала интенции интроверсии и трансцендирования – обращенности к другому, высшему измерению бытия. Наконец, в социальном плане она обращена была как раз к тем элементам, которые и греческий и римский тип цивилизованности «выносил за скобки» и третировал как недочеловеческую среду.

Как же получилось так, что христианство, столь гетерогенное западному типу культуры, устремилось именно на Запад? И почему случилось так, что Запад, аккумулировавший возможности двух блестящих мировых империй, греческой и римской, третирующих окружающий мир как варварство, не смог выжить и ответить на вызовы времени своими собственными силами и нашел лекарство от смертельного недуга на Востоке?

Эти вопросы издавна занимали наиболее чуткие умы на Западе. В наше время их пытался осмыслить французский религиозный философ Жак Эллюль. По его мнению, гетерогенность Запада связана не столько с различиями греческой мудрости и римского мироустроительного порядка, сколько с противоположностью первых двух начал третьему – христианской духовности.

«Философское совершенство греческого гения и институциональное совершенство римской культуры представляют собой то же самое движение, тот же самый порыв Эроса... тогда как христианство выступает его абсолютной противоположностью...»

Ж. Эллюль с тревогой отмечает, что логика западного модерна неуклонно ведет к вытеснению христианской духовности языческим тяготением к земному успеху любой ценой, к опасному торжеству бездуховной одномерности. «Парадокса Запада не существует более. Восторжествовала логика структур, игра механических сил, диктат систем»¹.

Главный вопрос, касающийся исторической судьбы Запада, связан с тем, сумеет ли – и как долго – продержаться современное западное общество на началах неязыческой одномерности, духовно неотзывчивой «морали успеха»?

¹ Ellul J. Trahison de l'Occident. P., 1975. S. 86.

И если нет, то откуда на сей раз может прийти духовное исцеление? Относительно воспроизводства первых двух составляющих великой культурной триады (Греция – Рим – христианство) уже после Второй мировой войны стало все ясно. Современный Рим – это, несомненно, США, современная Греция – это Западная Европа, Афинами которой является, по всей видимости, Париж. Арнольд Тойнби, Раймон Арон и другие аналитики западного кризиса неоднократно пользовались этими историческими аналогиями.

По моему мнению, речь в данном случае должна идти не об аналогии, а об историческом изоморфизме: сегодня, как и две тысячи лет назад, проблема состоит в дихотомии Запад-Восток, в агонии самоуверенной бездуховности, не способной ответить на вызовы времени и нуждающейся в притоке внешнего духовного импульса. Главная загадка наступающего XXI века связана с тем, кому предстоит выполнить роль Иерусалима – носителя миссии духовного обновления и просвещения.

Поиску ответа на этот вопрос будут посвящены следующие главы. А здесь нам предстоит уточнить позиции и роли новых Рима и Греции – США и Западной Европы, Афинами которой, как уже отмечалось, является Париж.

Многие сегодня склонны недооценивать различие «римского» и «греческого» начал на современном Западе ввиду той военно-политической консолидации его, которая была явлена в период холодной войны и теперь, в разгар «победы». Однако при вдумчивом рассмотрении это различие, несомненно, обнаруживается. Когда-то, в начале нашей эры, оно сыграло свою роль. Два Рима, латинский и греческий, по-разному восприняли и интерпретировали христианскую весть. Томление колонизируемого Римом греческого духа, тяготящегося имперской одномерностью, сказалось в период переноса столицы Константином Великим из Италии в Византию. Напористый римский практицизм и жажда тотального упорядочения отразились в построениях западной схоластики; ущемленная греческая мудрость нашла воплощение в православном исихазме, в аскетике священнобесмолвствующих, призывающих больше вслушиваться изнутри, чем победоносно заявлять о себе вовне, предпочитать

науку духа телесному знанию. «Почему это Он (Христос. – А. П.) не разъяснил нам аналогии фигуры, количества, непостоянные отстояния и схождения планет и не разрешил загадок природы, чтобы изгнать из наших душ мрак незнания... Что же Он и в ученики-то призвал рыбаков, неграмотных, простых поселян, а не мудрецов, да еще и для того, “чтобы посрамить внешних мудрецов”, как говорит Павел?»¹

Сегодня различие правых, воплощающих идею земной приспособленности, мораль господ мира сего, и левых, сохранивших архетипическую презумпцию правоты «нищих духом», символизируется интеллектуальным противопостоянием американского апологетического либерализма и континентального (французского) критицизма. Оба они по своему характеризуют сознание современного Запада. Американский либерализм, занимающийся апологетикой рынка, прав человека (в которых чувствуются вселенские претензии римского гражданина, чурающегося местных обычаев и ограничений), выполняет сегодня роль самоуверенной имперской идеологии, учащей не сомневаться в своей правоте и в своих мировых прерогативах. Относительно роли и задач этой идеологии не стоит заблуждаться. Она целиком предназначена для оправдания имперской экспансии вовне, победоносного солдатского марша. Ключевая дихотомия этой идеологии – «демократия – тоталитаризм» – носит, в сущности, антидемократический, догматическо-апологетический и миссионерский характер.

Зло здесь располагается исключительно вовне, и проблема заключается в том, чтобы по-военному преодолеть его и организовать однополярный мир, в котором силы, внешние Западу, будут окончательно прибраны к рукам. Как мы знаем, демократически понимаемая гражданская смелость состоит вовсе не в том, чтобы с бесстрашной последовательностью хулить чужие порядки и восхвалять собственные достоинства. С подобной карикатурной «гражданственностью» мы хорошо знакомы по опыту коммунизма с его презумпциями

¹ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1996. С. 12.

внутренней монолитности и внешней непримиримости. Старый континент (Европу) можно было бы считать окончательно потерянным для настоящей интеллектуальной и политической жизни, если бы он всерьез и полностью принимал эти перлы американского имперского самомнения.

К счастью, дело обстоит по-другому. Участники мировой драмы ведут себя так, словно они более или менее сознательно разделили свои роли. Американский апологетический либерализм, в его манихейском противостоянии «внешнему тоталитаризму», как бы предназначается для внешнего пользования наивных прозелитов из рядов новоиспеченной западнической интеллигенции, а также для собственных легионеров, которым по должности не положено думать и сомневаться. Внутреннее же критическое самосознание Запада олицетворяют современные Афины – Париж левых интеллектуалов.

В самом деле, только людям, даже понаслышке не знающим об исследованиях М. Фуко, может показаться достоверной американская версия тоталитаризма, связывающая его с «восточным традиционализмом» и «общинным духом». У современного французского интеллектуала эта версия вызовет ироническую усмешку. После знаменитых работ М. Фуко «Надзор и наказание», «История безумия», «Рождение клиники», «Рождение тюрьмы» во французских интеллектуальных кругах никто не сомневается, что тоталитаризм – изнанка западной рациональности, имманентный продукт догматической рассудочности, задумавший «окончательно преобразовать» и «логически упорядочить» весь окружающий мир.

Задолго до того, как большевики решили дать окончательный бой природной и социальной («мелкобуржуазной») стихии и насадить практику всеохватного планирования и регулирования, деятели раннего европейского модерна создали деспотию планирующего, регулирующего и упорядочивающего разума, представленного такими новыми социальными институтами, как рабочий дом, народный госпиталь и система «методической педагогики». Как оказалось, марксова критика капиталистической эксплуатации не учитывает главного закабаления человеческого духа и психики систе-

мой тотально-репрессивной рационализации. Маркс говорил о господстве мертвого, овеществленного труда над живым, воплощенном в капитализированных средствах производства. Но для него эта система эксплуатации сводилась к классовым отношениям труда и капитала и ограничивалась рабочим временем пролетария.

Фуко увидел здесь гораздо большее – систему внутреннего геноцида, направленную против прав самой жизни, против ее автономии и самоценности. Репрессивный разум – источник тотальной рационализации – берет на подозрение все спонтанные проявления жизни; все то, что не находится под знаком функции, не подчинено «рациональному проекту», подлежит безжалостному выкорчевыванию. В отличие от традиционалистских видов репрессии, направленной против врагов, рационалистическая репрессия направлена против всего того, что живет само по себе, вне генерального плана и рационально организованной функции. Средневековая культура терпела всякого рода скитальцев, странников, нищих, равно как и неутилитарных созерцателей и мечтателей, уединяющихся в монастырских или университетских кельях. Новая система тотальной выбраковки негодного человеческого материала, возникшая в XVIII веке, стала тестировать людей на рациональную пригодность.

«Слоняющихся» (а число их в эпоху огораживаний исчислялось сотнями тысяч) поглощала своеобразная система концентрационных трудовых лагерей («рабочих домов»). Всякий переизбыток стихийного природного начала в людях стал рассматриваться как вызов системе рационального упорядочения и планирования. Сколько душ, самой природой предназначенных быть воплощениями ее вольных стихий, навсегда поглотила эта машина европейского Гулага, не знающая снисхождения. Центральной технической идеей, лежащей в основании этой машины, была идея паноптикума – тотальной поднадзорности заключенных и вообще – опекаемых. Первоначально воплотившись в проекте тюрьмы, где заключенные живут в пространстве, полностью открытом для надзора со стороны центрального наблюдательного пункта, она

впоследствии легла в основу других социальных институтов. Школы, казармы и больницы, системы классификации, аттестации и контроля за качеством поведения, персональные досье, включающие основные моменты жизни, – все это реализовывало программу всеохватывающего мониторинга, совершенно не ведомую традиционным обществам.

Как ни скандально выглядит идея тюрьмы-паноптикума, отнимающей само понятие интимности, она полностью воспроизводится в современных технократических проектах рациональной организации труда и управления. Пребывание рабочего персонала под стеклом, на виду у администратора, вездесущий временной конвейер, исключаящий любые отклонения человеческой спонтанности, система компьютерных досье, навечно сохраняющих в своей памяти малейшие отклонения и проступки, – все это не что иное, как проявления рационализирующего тоталитаризма – «дисциплинаторной власти» (Фуко), заменившей старую ленивую, с прорехами и паузами, традиционную власть.

Система дисциплинарной власти закономерно порождает не только «гулаги», но и «психушки» – институт выбраковки людей с чуждым этой системе менталитетом.

Само понятие «менталитет» носит отчетливо выраженную дисциплинарную коннотацию. Культурные антропологи могут сколько угодно заблуждаться на сей счет, связывая его с инокультурными феноменами, относящимися к области археологии и этнографии. На самом деле, менталитет – мобилизованное понятие, находящееся на службе у системы, занятой выбраковкой плохо функционирующего, своевольного и экзотического «человеческого материала». Комиссары современного либерализма отнюдь не менее бдительны в отношении проявлений «чуждого менталитета», чем в свое время – большевистские комиссары. И те и другие – проводники деспотического проекта тотальной рационализации, модернизации и утилизации человечества.

Поэтому либеральный миф о «восточном тоталитаризме» носит все признаки психоаналитического вытеснения и проекции.

Иными словами, свои собственные тоталитарные импульсы, связанные с проектом всеобщей рационализации, западная культура, под влиянием цензуры демократического «Сверх-я», вытесняет из сознания, проецирует на другие культуры и уже в качестве чужого зла подвергает нещадному бичеванию. Идеология либерализма (в особенности в современном американском варианте) и воплощает эти процедуры вытеснения и проекции «на другого». Сегодня эта идеология – олицетворение догматического, внутренне недобросовестного сознания, прячущего от себя свои комплексы. Что же касается европейского критического интеллектуализма, представленного, в частности, французским постструктурализмом, то он выполняет роль коллективного психоаналитика Запада, высвечивающего комплексы этой цивилизации и доводящего их до ее самосознания, минуя рогатки психоаналитической (равно как и идеологической) цензуры.

Сколько бы наши доморожденные либералы ни изучали «либеральный опыт» Америки, он не поможет им понять подлинные основы Запада и закономерности его эволюции. Дело в том, что в лице американской идеологии они имеют дело с продуктами психоаналитической рационализации – вытеснением внутренних комплексов вины и неполноценности и созданием успокаивающих внутреннюю либеральную цензуру благонамеренных мифов. Никто с таким ожесточением не доказывает свою непогрешимость, как мучимые комплексами грешники, подсовывающие цензуре собственных «Сверх-я» – образцы благопристойного рукоделия. Я уже не говорю о преднамеренной пропагандистской лжи, предназначенной на экспорт, в страны, подлежащие американской экономической и идеологической колонизации.

Тот, кто хочет уяснить для себя, чем в самом деле является Запад, должен воспринимать информацию, предназначенную им для внутреннего пользования – критического интеллектуального самосознания. Последним словом этого самосознания и является французский постструктурализм, примеряющий к новейшим историческим реалиям, равно как и к истории западного модерна в целом, парадигму Ф. Соссюра.

Логика глобализации в парадигме Ф. Соссюра

Начиная с немецкой классической философии европейская мысль видит главное зло в отчуждении. Отчуждение трактуется, в традициях классического идеализма, как потеря духом самого себя в косной материи. Начиная с Платона идеализм утверждает суверенитет идеи, которая порождает свои отражения – материальные вещи. Но в тех случаях, когда материальная вещь больше не поддается духу, получает статус неуправляемой вещи, говорят об отчуждении.

Отчуждение может выступать в двух разных формах: природного бытия, еще не просветленного и не преобразованного в соответствии с нашими замыслами и являющегося для них границей и преградой; и рукотворного бытия – феноменов, почему-то вырвавшихся из границ нашей воли и заново кладущих предел нашей суверенной субъективности. Характерно при этом то, что второй тип косного бытия, вызванный к жизни нами самими и вдруг начавший вести себя не по-сыновьи, представляет для человека значительно более серьезную проблему, чем еще остающаяся девственной природная материя. В этом смысле как-то подтверждается парадигма христианской духовности: грех, добровольно совершенный нами, значительно более тяжек, чем вынужденное внешними силами или совершенное по неведению прегрешение.

Итак, классическая форма отчуждения, спровоцировавшая тираноборческие традиции социализма, марксизма, а отчасти и либерализма, – это вызов прометеевой воле новоевропейского человека, поставившего себе цель быть полностью суверенным, не ограниченным в своих действиях никакими внешними обстоятельствами. Отсюда – проекты полного покорения (преобразования) природы, полного «развеществления» общественных отношений, становящихся совершенно прозрачными для нашего сознания и поддающихся планированию и управлению.

Действие этой парадигмы длилось около двухсот лет – уже поэтому так важно оценить значимость переживаемого нами момента, когда это влияние кончается и начинает действовать

другая парадигма, которую мы пока что обозначили как парадигму Ф. де Соссюра. Отчуждение, с которым мы теперь имеем дело в качестве вызова нашей жизни и нашему достоинству, связано уже не с тем, что окружающий мир ускользает от нас и нашего свободного воздействия, а с тем, что мы становимся отщепенцами этого мира, теряем связь с бытием, «деонтологизируемся». Если прежде мы мучились тем, что наше бытие отягощено косной, неподвластной нашей воле материальностью (природной или общественной), то теперь наша драма – в отлучении от мира, в погруженности в виртуальные, знаковые, искусственные системы, изолирующие нас от подлинного бытия, от космической причастности.

«Коперников переворот» Соссюра связан с высвобождением изучаемых лингвистикой языковых знаков от их привязки к референту (обозначаемому): «означающее немотивированно-произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи»¹.

Здесь важно подчеркнуть, что Соссюр вовсе не является критиком этой деонтологизации знаковой реальности, напротив, он постулирует ее как новую очевидность, которой нет альтернативы. Поэтому, говоря о парадигме Соссюра – установке рассматривать знаковые отношения в их полной независимости от того, что они обозначают, – мы имеем в виду нечто отличное от прежней парадигмы, когда отчуждение трактовалось как подлежащая решению проблема. Парадигма Соссюра в этом смысле носит сугубо инструментальный, а не аксиологическо-онтологический характер.

Однако в этой работе использование парадигмы Соссюра будет носить иной характер, связанный с классическими ценностными контекстами и с традиционной установкой на разрешение данной трагической проблемы нашего бытия. Такая установка, к счастью, не исчезла и в современных Афинах – Париже как интеллектуальном центре постструктурализма и постмодернизма. В частности, ее сохраняет Жан Бодрийяр в своем анализе нашего времени как эпохи «симулякров» – испортившихся, ставших своевольными знаков, не столько от-

¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1988.

ражающих объективную реальность, сколько порождающих призрачные, виртуально-манипулятивные миры, изолирующие нас от подлинного бытия.

Когда же и как возникло это особое грехопадение культуры, отдавшей во власть знаку и начавшей забывать или демонстрировать откровенное безразличие к первичной реальности – бытию?

Проблема отчуждения: парадигма К. Маркса и парадигма Ф. Соссюра

Ж. Бодрийяр полагает, что это возникло вместе с отношениями товарного обмена. Вещь, подлежащая обмену, воспринимается нами остраненно. У нас теряется к ней интимное чувство сопричастности как к чему-то нерасторжимо связанному с нами и обязывающему нас.

Обратимся в этой связи к «Капиталу» К. Маркса. В первой главе, посвященной развитию форм меновой стоимости, он отмечает, что товарный обмен есть процедура абстрагирования от материальной субстанции товаров, от всего того, что делает вещь уникальной, неповторимой в обоих смыслах слова – и в смысле своей природно-вещественной неповторимости, и в смысле неповторимо-интимной связи с конкретным лицом – владельцем. Аристотель, впервые анализирувавший форму меновой стоимости, никак не мог понять, на чем основывается эта процедура: каким образом качественно разнородные вещи трактуются как однородные, приравняемые друг другу. «Обмен, – говорит он, – не может иметь места без равенства, а равенство без соизмеримости»... Но здесь он останавливается в затруднении... «Однако в действительности невозможно... чтобы столь разнородные вещи были соизмеримы», то есть качественно равны. Такое приравнивание может быть лишь чем-то чуждым истинной природе вещей, следовательно, лишь «искусственным приемом для удовлетворения практической потребности»¹.

Когда один конкретный товар обменивается на другой конкретный же товар – Маркс называет это отдельной или

¹ Маркс К. Капитал. М., Политиздат, 1955. С. 66.

случайной формой стоимости – наше безразличие к вещи как явлению бытия еще не проявляется как таковое: в нас говорит голос нужды, а не голос онтологического безразличия. Но когда речь идет о полной или развернутой форме стоимости, – когда мы заявляем о готовности обменять любую вещь, мы обнаруживаем качества онтологического нигилизма.

Здесь важно оценить различие акцентов, делаемых при анализе отчуждения в парадигме Маркса и в парадигме Соссюра. Маркс развертывает картину товарного фетишизма – отчуждение вещей от нас и обретение ими опасной самостоятельности. Коммунисты назвали эту опасность рыночной стихией – и вознамерились преодолеть ее посредством всеобщего обобществления и планирования. Одно дело, когда, при случайной форме стоимости, 20 аршин холста приравниваются 1 сюртуку; другое дело, когда холст вступает «в общественное отношение не только с отдельным другим видом товара, но и со всем товарным миром. Как товар, он гражданин этого мира.

В то же время бесконечный ряд выражений товарной стоимости показывает, что она относится с полным безразличием ко всякой особой потребительной форме, в которой она проявляется¹.

Итак, в парадигме Маркса (и классического гуманизма вообще) мы опасаемся того, что вещи в качестве товаров станут свободными «гражданами мира» и ускользнут от нашей воли и наших возможностей управлять ими. В парадигме Соссюра (и постмодернизма вообще) мы вправе опасаться того, что, пройдя школу безразличного отношения к вещам во всей их объективной и субъективной неповторимости, мы сами станем ко всему безразличными гражданами мира. На этом безразличии, на этой онтологической глухоте нас подловят и станут подсовывать нам вместо реального мира виртуальный, вместо первичной подлинности – искусно сконструированный знаковый текст. Именно пройдя школу обмена, мы становимся готовыми войти в мир симулякров ложных, не содержащих натурной вещественности, знаков, обменивающихся друг с другом безот-

¹ Там же. С. 69–70.

носителю к тому, в каких отношениях находятся первичные реальности, а также безотносительно к нашим человеческим претензиям на смысл, истину, справедливость.

Маркс, мысливший терминами классической теории отчуждения, опасался, что отчуждаемые вещи получают не приличествующую им свободу и тем самым перечеркнут наш статус хозяина мира, наше человеческое первородство. Воспринимая эти же процессы в парадигме Соссюра, нам следует опасаться прямо противоположного – приучая себя в практике обмена с крайним безразличием относиться к природной или культурной субстанции (идентичности) вещей, мы все больше отлучаем себя от реальности и в конечном счете оказываемся в плену у виртуального, знакового мира. Маркс видел опасность частной собственности в том, что обособленные ею люди не узнают в вещах – товарах – собственной субъективности и, оставаясь изолированными, не справятся с этой вырвавшейся на волю «вещностью». Только заменив косвенное регулирование производства посредством рынка прямым, плановым, люди получают шанс заново прибрать к рукам овеществившийся мир товаров и регулировать его в соответствии со своими сознательными целями.

В парадигме Соссюра это различие частнорыночной или публичноплановой форм собственности не имеет значения; коллективный субъект с меньшим успехом способен разлучаться с объективным миром и оказаться в плену у виртуального мира, чем субъект индивидуальный. Более того, советский опыт показал, что безразличное отношение к судьбе обобществленных, присвоенных государством вещей даже более характерно для социалистического способа производства, чем для капиталистического. Не случайно люди, прошедшие социалистическую выучку, стали сегодня более рациональными воплощениями безразлично-менового отношения к миру, чем традиционные буржуа. Постсоциалистический мир еще быстрее, чем «коренной» капиталистический, устремился сегодня на путь «чистого обмена», минуя фазу производственной прибыли.

Как известно, товар у Маркса является единством противоположностей: потребительной и меновой стоимостей. В по-

требительной стоимости, где интерес представляет как раз конкретная природа товара, его способность удовлетворять те или иные человеческие потребности, воплощено архаичное отношение человека к миру – живая личная причастность. Со всем иное дело – меновая стоимость. Здесь выражена главная установка современной личности: чураться привязанности к миру и сопутствующей этому ответственности и представлять действительность в ее сугубо абстрактных, обезличенных и взаимообмениваемых формах. Само массовое серийное производство воспроизводит модель менового отношения к миру и меновой статус вещей.

В самом деле, серийно произведенная вещь подлинной космической вещностью уже не обладает: в ней нет признаков уникальной причастности и особого места в системе природного порядка, равно как нет и следов субъективной причастности к данному месту, укладу и человеку. В процессе производства меновых стоимостей происходит субъективное отлучение вещей, отрыв их от конкретного потребителя и даже, в пределе, от потребителя вообще. Современная спекулятивная прибыль создается уже в полной независимости от создания конкретных потребительных стоимостей – вырастает из циркуляции денег как голых, отлученных от товарной массы знаков.

И хотя Маркс предостерегает от ошибочного восприятия денег как «только знаков»¹, на самом деле, после того, как по инициативе США в 1971 году был устранен золотой стандарт и введен свободно плавающий – независимо от состояния производства и товарной массы – курс валют, деньги превратились в автономные чистые знаки. Отныне сфера материального производства и сфера знаков «исчезают как таковые и утрачивают свою соотнесенность, а равно и свою детерминированность... “Политическая экономия знака” еще была результатом распространения и проверки рыночного закона стоимости на материале знаков. Напротив того, структурным устройством ценности вообще отменяется как режим производства и политической экономии, так и режим репре-

¹ Маркс К. Капитал. М., Политиздат, 1955. С. 97.

зентации и знаков. С воцарением кода все это переключается в режим симуляции»¹.

Под «структурным устройством» Бодрийяр подразумевает автономию денежных знаков, отныне способных имитировать стоимости, которых они на деле уже не содержат и не обозначают, и эти денежные симулякры (обманные видимости) тем не менее не бракуются цивилизованным сообществом, не исключаются как криминальная подделка; их новый виртуальный статус принимается как факт.

Это может объясняться только нашей приученностью к жизни в виртуальном мире и нашей разлученностью с миром реальным, онтологически подлинным. Мы не только утратили надежные критерии отличий одного от другого, но и само желание (волю) проводить такое отличие. Субъектов, обладающих онтологической волей – действительной открытостью миру, – не могли бы с такой легкостью провести сегодняшние «игроки» глобализма.

Глобализм, на первый взгляд, является пространственно-временной универсализацией отношений обмена: отныне нет таких укромных ниш бытия и культуры, где бы мы могли сохранить и уберечь от продажи какие-то особо чтимые ценности. Но по сути своей сама эта универсализация обмена указывает на другой процесс: отлучения человека от действительности и погруженность в морок виртуального мира. В процессе модернизации и глобализации нам кажется, что мы просто заменяем один тип реальности – косный, статичный, локальный – другим, открытым и динамичным. На самом деле мы при этом заменяем реальность симулякрами, терпим онтологическое поражение, утрату бытия.

Трудное возвращение к бытию

И в этой утрате бытия социалистический и капиталистический человек уравнились. Капиталистическое производство меновых стоимостей – в растущем безразличии и отвлечении от потребительных стоимостей, от реальных потребностей,

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 54.

и социалистическое производство ради производства безотносительно к реальным запросам потребителей – представляют собой две формы разлучения с бытием, утраты открытости первичной реальности.

Только теперь мы можем по достоинству оценить усилия европейской мысли, связанной с призывом возвращения к бытию, открытости ему. Здесь необходимо еще раз отметить различие классической теории отчуждения, рожденной немецким идеализмом прошлого века, от современной теории отчуждения, связанной с именами Гуссерля и Хайдеггера. Кант дал критику эмпирического восприятия как импрессионистски-субъективистского, лишённого статуса всеобщности. В результате он сконструировал трансцендентальную чувственность, равноудаленную от вещей в себе и от произвола индивидуальной чувственности. Он вернул нам власть над миром, суверенность нашего сознания – как этого и требовал новоевропейский проект покорения мира. Цена, которую за это пришлось уплатить, – отлученность от подлинного, первичного бытия «вещей в себе» – казалась тогда приемлемой.

В XX веке мы обнаружили, что универсум Просвещения, построенный на фундаменте трансцендентальных (всеобщих, но бытийственно не укорененных) понятий, легко дает трещины. И вот Э. Гуссерль разворачивает свою программу возвращения «к самим предметам», к достоверностям изначального опыта, открытого самому бытию. Для этого предстоит подвергнуть феноменологической редукции – вынести за скобки – все, относящееся к искажающему экрану субъективной культуры, весь «информационный шум» современной цивилизации. Субъективистская цивилизованность, больше доверяющая артефактам культуры, чем первичным реальностям изначального опыта, должна потесниться, освободив место бытийственно открытому, чуткому к голосу самих вещей существованию.

Сегодня, спустя почти сто лет после того, как программа Гуссерля была объявлена, приходится констатировать, что европейская попытка возвращения к бытию, породив массу трагических искусов и срывов, так и не удалась. Новоевропейский человек, пуще всего дорожающий своей свободой от внешнего принужде-

ния, предпочел отдаться во власть виртуального мира, чем открыться реальному миру и признать его нешуточные права.

Вот и сегодня, перед лицом глобальных проблем, порожденных бытийственным произволом, нежеланием ограничить свои прихоти и признать права природной реальности, как и реальность других (моральных, экзистенциальных) ограничений субъективной свободы, западный человек предпочел подменить подлинный дискурс, касающийся глобальных «пределов роста», фальшивым апологетическим дискурсом по поводу «глобализации» и «глобального мира». А все дело в том, что первый тип дискурса ведет к признанию некоторых объективных, бытийственно положенных ограничений, тогда как второй продолжает привычную тему об открытии новых «безграничных возможностей», о снятии еще одних ограничений (связанных с национальной замкнутостью) и т. п. И если «новые Афины» (Европа) еще сохраняют какую-то способность к дискурсу первого типа, то «новый Рим» – Америка – становится к нему совершенно глухим.

Новоевропейский феномен свободы (оформление которого в качестве более или менее осознанного «проекта» практически совпало с открытием Америки в XV в.) кончает тем, что предпочитает погружение в виртуальный мир признанию законных прав – и вытекающих отсюда ограничений – первично-реального мира. А чтобы эта первичная бытийственная реальность не напоминала о себе и не тревожила совесть, нынешние постмодернисты предпочитают объявить этот референт химерой. Наиболее показательна в этом отношении позиция одного из самых влиятельных представителей постструктурализма – Жака Дерриды. Он решительно отмечает всю онтологическую традицию, связанную с попытками доискаться первичных корней, бытийственных истоков тех или иных элементов культуры.

Понятие «origine» (происхождения, истока) вообще третируется им как пережиток «традиционной» мысли, еще не уставшей от своей отягощенности проблематикой бытия и смысла. Прежде культура выстраивала свои иерархии преимущественно по бытийственному принципу: то, что ближе к бытийственным истокам и бытийственной подлинности, получа-

ет статус референта, с которым остальные явления культуры обязаны соотноситься и согласовываться.

Деррида, отвергая проблематику онтологического «origine» (бытийственных корней и детерминаций), отвергает и структурную иерархию культуры – наличие в ней смысловых и ценностных центров, точек притяжения, критериев соответствия. Отсюда – идея «децентрации», деконструкции, разбалансировки всего и вся с целью освобождения пространства культуры для свободной игры ничем не связанных (маргинальных в онтологическом и ценностном смысле) элементов, которые тем самым выступают уже не маргинальными, не прячущимися в тень и тушующимися, а наиболее активными и задающими тон.

Поле действия таких элементов – знаковая «реальность», не мотивированная каким бы то ни было соответствием действительной, первичной реальности. Онтологически значимое, а следовательно, способное быть окончательным, достоверным, различие реального и ирреального, истинного и ложного, прекрасного и безобразного у Дерриды подменяется нескончаемой игрой в различия. Различение (*differant*), в отличие от различия (*diffigence*), носит характер процесса, подчиняясь знакому девизу «движение – все, цель – ничто». Различение является бытийственно не предопределенным, не верифицируемым «процессом производства различий»¹.

Класс интеллектуалов-глобалистов, занятых этим производством, противостоит людям, так или иначе привязанным к бытию, а потому неустанно ищущим генезис, корни, знаки причастности первичной реальности и готовым внимать ее голосу. Новый класс, идентифицирующий себя по своей причастности одновременно и глобальному, и виртуальному миру (дистанцируясь от «местных» проявлений бытия, мы на деле дистанцируемся от бытия вообще, эмигрируем из ограничивающей нас реальности в свободное пространство семиотических знаков), понимает отношение культуры с бытием как игру с нулевой суммой. Культура вступает в свои права там, где отступает реальность со всеми своими онтологическими ограничениями. Подобно тому как археологи,

¹ *Derrida F. Positions. P., 1972. P. 40.*

ведя свои раскопки, за одним культурным пластом открывают другой, более древний, а не первичное докультурное пространство, семиотика как современная археология письма открывает детерминированность текста другим, предшествующим текстом, а вовсе не некой первичной бытийственной реальностью. Так рассуждает Деррида: «Никогда ничего не существовало, кроме письма, никогда ничего не было, кроме дополнений и замещающих обозначений... И так далее до бесконечности, поскольку то, что мы прочли в тексте, абсолютное наличие, Природа, то, что именуется такими словами, как «настоящая мать» и т. п., уже навсегда ушло, никогда не существовало, то, что порождает смысл и язык, является письмом, понимаемым как исчезновение наличия»¹.

Здесь перед нами проявление самооткровения глобалистов: их свобода перемещаться по миру без границ, рвать с любой местной средой и культурой интерпретируется и как свобода от онтологических ограничений – от необходимости считаться с бытием, с критериями объективности.

Если всеобщая форма стоимости у Маркса означала способность данного товара обменяться на любой товар, безотносительно к натурным, вещественным различиям, то всеобщая семиотическая форма стоимости означает обмен любой реальности на знак и способность последнего окончательно вытеснять реальность.

Преодоление глобального нигилизма

Вопрос в том, почему одна форма обмена, связанная с универсализацией меновой стоимости, ведет к другой форме обмена, связанной с универсализацией и автоматизацией семиотической сферы («семиосферы»). Этим критерием автономного существования – освобождением от привязок, собственных литературе реализма, – семиотик Р. Барт отличал современный авангардистский текст от классических произведений. Подобно тому как учителя современного банков-

¹ *Derrida J. De la grammatologie.* Цит. по: *Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм.* М., 1996. С. 38.

ского дела обучают навыкам работы с денежными знаками, отвлекаясь от их референтной (товарно-стоимостной) привязки, учителя авангардизма обучают читателя наслаждаться текстом как таковым без всякого сюжета, без драматургии, ведущей к той или иной развязке, без традиционного смысла. Иными словами, «новый роман-текст» не имеет для читателя привычной «потребительной стоимости». «Текст, нередко уже в силу своей “неудобочитаемости”, очищает произведение (если оно само это позволяет) от потребительства и отцеживает из него игру, работу, производство...»¹

Иными словами, подобно социалистическому «производству ради производства», не случайно в свое время заявившим себя авангардным, авангардистский роман является производством текста ради текста – без всяких привязок к реальному миру или к системе каких-то высших ценностей.

Ж. Бодрийяр полагает, что в этом проявляется общая для западной цивилизации логика меновых отношений, в которых меновая стоимость подменяет потребительную.

Маркс, при всем своем отрицательном отношении к традиционным общественным формам и укладам, также отличает их преимущества, касающиеся онтологического реализма, свободы от фетишизма. «Но именно потому, что отношения личной зависимости составляют основу данного (традиционного. – А. П.) общества, отдельным работам и продуктам не приходится принимать отличную от их реального бытия фантастическую форму... Общественные отношения лиц в их труде проявляются здесь именно как их собственные личные отношения, а не облекаются в костюм общественных отношений вещей...»²

В качестве альтернативы Маркс предлагает коммунизм как вселенскую общину, в которой все бесчисленные косвенные (посредством обмена товаров) связи заменяются прямыми человеческими. В плановом социалистическом производстве общественные потребности формируют свой социальный заказ производству непосредственно, в форме потребительных, а не меновых стоимостей. Иными словами, Маркс в данном

¹ Барт. Р. Указ. соч. С. 420.

² Маркс К. Указ. соч. С. 83, 84.

случае наследует гегелевскую программу тотального развеществления мира, вторичного овладения им со стороны идеи, начертанную автором «Феноменологии духа» и «Науки логики» в начале позапрошлого (XIX) века.

Сегодня, в эпоху глобальных «пределов», мы имеем все основания переформулировать эту программу. Суть не в том, чтобы развеществить мир, до конца вовлечь пространство природы в пространство культуры, «вещь в себе» превратить в «вещь для нас». Суть, напротив, в том, чтобы добиться причастности объективному бытию, отвергнув претензии нашей капризной и своевольной субъективности, реабилитировать бытие. Однако речь идет не о марксистском материализме, также демонстрирующем свою приверженность к объективному. Дело в том, что марксизм не знает понятия органической причастности человека миру, бытийности как эмпатии. В этом смысле марксизм сам выступает как продукт и проявление буржуазности. И буржуазная и марксистская теория основаны на редукционизме, на сведении сложного к простому, высшего к низшему. Марксистский объективизм на деле является механицизмом. Дело в том, что марксизм поверил представителям раннего, ренессансного сциентизма, которые только механические величины массы и протяженности считали объективными, а все так называемые вторичные качества, в которых проявляются органика природы и наша сопричастность к ней, – субъективными. Марксистская объективность демонстрирует «революционную непреклонность» ко всему тому, что обещает уют, личное счастье, причастность и устроенность. Пролетариат – самый «объективный» класс, потому что он живет не среди живой природы, а среди промышленного железа, в замкнутой индустриальной среде.

Совсем не так проблему причастности к бытию решала русская философская мысль. Как писал русский космист Н. Ф. Федоров, грядущий «переход от города в село будет переходом от нынешнего индустриализма, на половом подборе основанного, блудными сынами... созданного, к индустриализму сельскому, семейному, на союзе со знанием природы основанному... И такой 3-й индустриализм будет не искусственным,

а естественным тканетворением, производением естественных покровов, из коих сложены тела, будет органознанием»¹.

Русский мыслитель лучше осознал природу современного зла, чем Маркс. Он связал это зло с нищезанской «веселой наукой», открывающей способы освобождения своевольной личности от требований и ограничений, идущих от бытийственного логоса. Здесь настоящий источник новоевропейского нигилизма. Но масштабы этого нигилизма проявились только сегодня, в эпоху глобализации. Никакой эксплуататор, завоеватель, империалист прошлого не мог натворить того, что способен натворить современный глобальный отщепенец, сполна пользующийся возможностью беспрепятственно покидать среду, где он особенно набедокурил, и мигрировать туда, где к встрече с ним еще не готовы.

Глобальный отщепенец-мигрант, освобожденный от чувства причастности, максимализирует все уже привычные формы зла, добавляя к ним новые, порожденные спецификой глобализации. Мигранту, вооруженному всеми приемами остранинного, несопричастного существования, не нужны никакие выработанные цивилизацией формы гражданского контракта и консенсуса. Ибо контракт связан с причастностью, укорененностью, с обязанностями, вытекающими из законов общежития. Но глобалисту чужды эти законы; он потому с такой энергией отстаивает принципы экстерриториальности, что надеется с их помощью уйти от ответа за все свои «теневые практики».

Поэтому вопрос о возвращении к бытию и преодолении нигилизма в наше время получает не только философскую актуальность, но и острейший социальный смысл. Способы преодоления глобального нигилизма – главная тема современного дискурса о человеке и мире.

В отличие от Ж. Дарриды, целиком погруженного в парадигму постмодерна, Ж. Бодрийяр выступает в качестве пограничной личности, сохранившей ностальгию по бытию. Он хорошо видит, к чему ведет историческая логика меновых отношений – к полной утрате натуральных показателей экономики, относящейся к производству. Производство как система практически-действенных

¹ Федоров Н. Ф. Собр. соч. в 40 томах. Т. II; М., 1995. С. 295.

взаимоотношений человека с природой предполагает сохранение онтологических привязок. Нельзя производить из ничего, из виртуального пространства знаков – требуется вещество природы, служащее и сопротивлением, и опорой социума.

С собственно капиталистической точки зрения (ибо капиталистический предприниматель интересуется не производством, а прибылью), природно-онтологические привязки экономики выглядят как анахронизм – отзвук натурального хозяйства со всеми его натуральными показателями. Всеобщая форма стоимости, о которой говорил Маркс, но логику которой он не смог проследить до конца, завершается отказом от производства в пользу манипулирования валютными знаками (курсами). Это вполне соответствует постулату Соссюра относительно исключения референта и создания автономных знаковых систем. Осознавая все это, Ж. Бодрийяр говорит о конце производства. «Потребительные (меновая стоимость, производственные силы) производственные отношения – все эти оппозиции, на которых строился марксизм... оказываются нейтрализованы одним и тем же способом. В производстве и экономике все начинает поддаваться взаимной подтасовке, обращению, обмену в ходе той же бесконечной игры отражений, что и в политике, моде или средствах массовой коммуникации»¹.

Уже принцип производства ради производства открывал перспективу деонтологизации экономики. При социализации этот принцип действовал так же, как «принцип текста» в авангардистском романе. Традиционный тип произведения увлекал читателя драматургией, развитием сюжета, захватывающим движением к финалу. Авангардистский текст представляет собой производство ради производства – плетение слов, произвольных ассоциаций, отступлений, не ведущих ни к какому осмысленному финалу, ни к чему, способному вызвать сопереживание читателя. То же самое – социалистическое производство ради производства. Всякое стремление увидеть в нем плоды личного труда, соотнесенность с традиционными целями работника, касающимися достатка и благополучия, преследовалось в качестве собственнического пережитка. Социа-

¹ Бодрийяр Ж. Указ. соч. С. 65.

листическое производство было знаковым в том смысле, что производило не материальные потребительские блага, а социалистический строй, социалистический образ жизни – словом, ценности, заимствованные из марксистского текста.

Но тот же семиотический уклон (в автономность знаков) характеризует капиталистическое производство, в особенности со времен кейнсианской революции. Оно уже не удовлетворяет запросы потребителя, а само формирует потребителя, навязывая ему искусственные потребности. «С тех пор, как потребление (после кризиса 1929 года, и особенно с конца Второй мировой войны) стало в буквальном смысле управляемым, то есть начало играть роль одновременно мифа и контролируемой переменной, мы вступили в новую фазу, где производство и потребление больше ничем не детерминированы сами по себе и не стремятся ни к каким отдельным целям; и то и другое включено в более крупный цикл, спираль, переплетение под названием «экономический рост». Он оставляет далеко позади традиционные социальные задачи производства и потребления... Он представляет собой не ускорение производительности, а структурную инфляцию знаков производства, взаимоподмену и убегания вперед любых знаков, включая, разумеется, денежные знаки»¹.

Новая фаза деонтологизации – «отрыв денежного знака от всякого общественного производства: деньги вступают в процесс неограниченной спекуляции и инфляции... Деньги получают способность самовоспроизводиться просто через игру трансфертов и банковских проводок, через непрерывное раздвоение и дублирование своей абстрактной субстанции»².

Все другие сферы общественной жизни также подвергаются семиотической формализации – отрываются от привязки к реальности, к смыслу, к социально значимому содержанию.

Сегодня в системе СМИ настоящий профессионализм измеряется способностью эффективно и полностью подменить у читателей и зрителей восприятие объективной реальности потреблением знаков. СМИ представляют собой особую раз-

¹ Бодрийяр Ж. Указ. соч. С. 74.

² Там же. С. 75.

новидность общественного производства, где производятся знаки, подменяющие реальность. Сознание-отражение сменяется сознанием-продуктом. Всякая зависимость образа от референта (реальной действительности) преследуется в качестве пережитка традиционного натурализма и кустарщины. Причем, разумеется, эти знаки производятся на продажу. С одной стороны, существует спрос аудитории, готовой платить за знаки, потакающие нашему подсознанию (инстинктам) и подменяющие реальность, не дающую нам по-настоящему «расслабиться».

С другой стороны, существуют заказы заинтересованных социальных групп, властной или криминальной (часто это переплетается) среды, заинтересованной в том, чтобы увести нас от реальности и «препрессировать» само сознание, взыскующее реальности. Проект классического модерна состоял в том, чтобы полностью покорить мир, природу, подчинить косную действительность «прометеевой воле». Проект постмодерна состоит в том, чтобы полностью разлучить человека с реальностью, подменить ее сфабрикованными знаками. Соответственно преобразуется и содержание самого общественного производства: производство как переработка материала природы (действительность) заменяется производством знаков, создающих виртуальную реальность.

У Достоевского в «Легенде о великом инквизиторе» массы, избавленные от тягот реального знания, долга и ответственности, становились «счастливыми», и только инквизитор и его ближайшее окружение оставались несчастными, ибо были единственными, кто знал всю правду. Вопрос: существуют ли сегодня великие инквизиторы, оставляющие за собой «несчастную» роль знающих действительную реальность, не погруженных в виртуальный мир? Или иными словами: перед лицом тотализующейся системы производства знаков существуют ли те, кто направляет это производство, оставаясь вне его воздействия?

Опыт и логика показывают, что нет, не существуют. Тем, кто организует массовое производство симулякров, надлежит с особой силой ненавидеть реальность, с ожесточением вытаптывать ее изобличающие следы, называть ее опас-

нейшим пережитком, злостным заблуждением, рецидивом авторитарно-тоталитарного сознания и т. п.

Для того чтобы последовательно подменять реальность, бдительно отражая ее спонтанные вторжения в виртуальный мир – схему, нельзя оставаться нейтральным и равнодушным, стоять над схваткой двух миров. Именно потому, что реальность сопротивляется, требуются перманентные усилия, коммиссарская бдительность, фанатическая энергия. Именно здесь кроются истоки «либерального» манихейства, дающего свой последний бой «традиционной культуре».

Преимущество тех, кто извлекает экономическую или политическую прибыль от виртуального производства, не в том, что они сохраняют онтологическую трезвость и чувство реальности.

Они, напротив, больше ослеплены, чем те, кого они обрекают на слепоту своими манипулятивными технологиями. Подобно тому, как классический буржуа оказывался большим рабом золотого тельца, чем те, кого он эксплуатировал, организаторы производства симулякров оказывают большими пленниками виртуального мира, чем те, кто профессионально менее с ним связан. В этом отношении знаковый фетишизм постмодерна подчинен той же логике, что и товарный фетишизм старой буржуазной эпохи. Следовательно, источники прорыва к онтологической реальности, к бытию следует искать вне системы знакового производства и манипулирования – в каких-то таинственных инокультурных пространствах. Вопрос в том, какова природа этих пространств и каковы наши шансы обрести их.

К этому вопросу мы теперь и подойдем.

Глава вторая

ДАРЕНИЕ И БЫТИЕ

Дилемма цивилизации: дарение или вражда?

Вспомним, как учил нас постигать «первичную предметность» (бытие) Гуссерль: он предлагал вынести за скобки все наносное, затемняющее, имитирующее. Вопрос в том, что именно подлежит этой «феноменологической редукции»? И как обнаружить и опознать тот самый момент, когда бытие стало подвергаться замутнению и искажению?

Ж. Бодрийяр полагает, что открывателем первичного, неискаженного и незамутненного бытийственного социального опыта является французский социальный антрополог и этнолог Марсель Мосс. В своем «Очерке о даре» он описал общества, еще не знающие стоимостного обмена, замененного у них обменом дарами. Речь идет о неолитических общинах Полинезии, Меланезии, Северо-Запада Америки. Мосс описывает их как носителей некоего «первичного опыта», к которому нам, свидетелям глобального кризиса, в самый раз пристало прислушаться. Разумеется, можно говорить об этих «дикарях» свысока. Но неплохо бы не упустить из виду тот факт, что эти «дикари» доказали свою способность на длительное планетарное существование, на достижение баланса с миром, тогда как мы, азартные игроки в прогресс, кажется, доигрались до предела.

Логика, вытекающая из парадигмы Соссюра, указывает: если обмен меновыми стоимостями не случайно привел нас к отрыву от мира, к подмене реального производства, реального богатства и реального опыта «виртуальным» производством и потреблением симулякров, то есть смысл заново обратиться к анализу тех типов социальной организации, которые такого обмена не знали.

Самое любопытное состоит в том, что во всех незападных цивилизациях обмен меновыми стоимостями (товарами) был явлением маргинальным, так до конца, до нынешней эпохи всемирной вестернизации, и не получившим настоящую легитимацию. Во всех этих цивилизациях действовала, и во внутренней жизни, и во внешних сношениях, жесткая дилемма: или обмен дарами – между родственниками, между кланами, между вышестоящими и нижестоящими, а также и между племенами, или – вражда, хаос, дезорганизация и неповиновение.

Вопрос в том, не имеем ли и мы, люди рубежа тысячелетий, перед собой ту же самую дилемму? Могут ли наши социальные отношения быть целиком основанными на контракте, на гарантиях эквивалентного стоимостного обмена?

Это означало бы в моральном отношении полную метаморфозу человека: отказ от самих понятий социального долга, ответственности, любви, сострадательности, сопричастности. «Ты мне, я тебе» – в этом принципе нет уже ничего собственно социального, а есть только экономическое. Современный либерализм не стесняется так и формулировать задачу модернизации: исключить «архаику» социальной и моральной ангажированности, расчистив место для тотальной экспансии экономических отношений.

Здесь возникает ряд вопросов. Способен ли на длительное историческое существование этот «чистый» экономический человек, преодолевший социальное начало? И осуществима ли любая практика, в том числе и экономическая, на основе скрупулезного соблюдения эквивалентного обмена?

Ведь в этом случае буквально все наши действия требовалось бы оговорить предварительными экономическими условиями, затем обеспечить гарантированное соблюдение этих условий, создав бесконечную сеть контрактных договоров, санкций, арбитража, исчерпывающих формулировок. Недавно эта проблема была рассмотрена Ф. Фукуямой – автором скандально известного «Конца истории». Он пишет: «...люди, не испытывающие доверия друг к другу, смогут взаимодействовать лишь в рамках системы формальных правил и положений, которые нужно постоянно вырабатывать, согласовывать, отстаивать

в суде, а потом обеспечивать их соблюдение, в том числе и с помощью мер принуждения. Все эти правовые приемы, заменяющие доверие, приводят к росту того, что экономисты называют “транзакционными издержками”. Иначе говоря, преобладание недоверия в обществе равносильно введению дополнительного налога на все формы экономической деятельности, от которой избавлены общества с высоким уровнем доверия»¹.

Иными словами, социальный капитал нельзя свести к экономическому капиталу. Более того, он растрачивается и исчезает в условиях незаконной инфильтрации отношений экономического контракта и обмена в заповедные социальные и моральные сферы.

Сама попытка бесконечность неформального свести к формальному, представленному в исчерпывающе полных формулировках, гарантирующих «эквивалентность», разоблачена венским математиком К. Геделем в его теореме о принципиальной неполноте формализованных систем. М. Мосс высказывается об этом менее категорично, но с мудрой осмотрительностью, предполагающей иначе возможное: «Во всех обществах, которые непосредственно нам предшествовали и которые еще нас окружают, и даже в многочисленных обычаях нашей народной нравственности нет середины: либо полностью доверяться, либо полностью не доверять; сложить оружие и отступить от своей магии или отдать все: от мимолетного гостеприимства до дочерей и имущества. Именно в подобном состоянии люди отказались от себялюбивых расчетов и научились брать на себя обязательство давать и возвращать»².

Инверсии дружбы-вражды, страха-доверия, ненависти-любви не только лежат в основе образования коллективного социального капитала – основы кооперации и взаимопонимания, но и являются источником той социальной энергетики – эмоциональной насыщенности, – без которой любые социальные практики неизбежно вырождаются, а социальные институты – мертвают.

¹ Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С. 13.

² Мосс М. Общество. Обмен. Личность. М., 1996. С. 220–221.

Онтология дарения

Обратимся теперь к проблемам онтологии, к раскрытию тайн той открытости бытию, которая составляла завидную особенность добуржуазных обществ и без восстановления которой нам суждена гибель.

Чем же даруемая вещь отличается от продаваемой? В первую очередь своей уникальностью. При развитой (всеобщей) форме меновой стоимости природная субстанциальность обмениваемой вещи, ее телесная специфика не имеет никакого значения, равно как и специфика ее первоначального владельца (производителя и продавца).

В ситуации дарения все обстоит прямо противоположным образом: здесь вещь воспринимается во всей ее субстанциальной неповторимости, в нерасторжимо интимной связи с личностью дарителя. «Материальная и моральная жизнь, обмен функционируют там в бескорыстной и в то же время обязательной форме. Более того, эта обязательность выражается мифологическим, воображаемым или, если угодно, символическим и коллективным способом: она принимает форму интереса к обмененным вещам. Последние никогда не отрываются от участников обмена, а создаваемые ими общность и союзы относительно нерасторжимы»¹.

Последнее обстоятельство особенно важно: онтология и социология, статус вещей и статус социальных связей тесно связаны. Анонимная вещь торгового (экономического) обмена создает только поверхностные и мгновенные связи между людьми. Уникально-индивидуальная вещь как объект дарения создает нерасторжимые связи братства, благодарности, умиления, восхищения и других сильных чувств, расплавляющих стену отчуждения. В данной вселенной знак (символ) неразрывно связан с референтом и не может пускаться в сомнительные авантюры стилизаторства, симуляций, виртуальных игр.

С точки зрения семиотики и философии имени, здесь мы фиксируем ту ситуацию, когда каждая вещь награждается име-

¹ Мосс М. Общество. Обмен. Личность. М., 1996. С. 134–135.

нем собственным, а не нарицательным: она не имеет дублера, не тиражируется в одноименной множественности, не нивелируется. Даримая вещь не только навсегда сохраняет аромат личности дарителя и аффицирует, таким образом, наши чувства обязанности и признательности. Она обладает одновременно и свойствами космической соотнесенности.

Дело в том, что дар никогда не воспринимался как счастливый случай, как выигрыш в рулетку, как азартная игра отщепенской личности. Дар пробуждает в нас не только социальное чувство благодарности и признательности, но и космическое чувство причастности к миру. Ведь и сам даритель в этой вселенной никогда не воспринимается как конечная инстанция или первичный владелец вещей. Он сам получил их в дар – от богов, от космоса, от вышестоящего лица, от собственных предков. Именно поэтому он в свою очередь обязывается к бескорыстному дарению – таков высший космический закон.

Как пишет исследователь семантики дара в Древнем Китае, «дарение донора было его “милостью”, и в то же время не только его – каждый дар поступал в распоряжение определенного реципиента и вместе с тем не воспринимался им как предназначенный лишь для себя... Даже Сын Неба не ощущает себя господином своей судьбы и своего государства, ибо постоянно пользуется милостями Неба и прежних вассалов (императоров. – *А. П.*)»¹.

Таким образом, дарение имеет одновременно и мистическо-космическое значение стяжания благодати, и значение приращения социального капитала, взаимного доверия и взаимных обязательств между людьми. Сама власть вышестоящих над нижестоящими связана с несимметричностью отношений дарения – отдаривания: тот, кто не способен адекватно отдарить, попадает в положение особо обязанного. Расточительные угощения и пиры, даваемые сеньорами своим вассалам, закрепляют отношения личной обязанности.

¹ *Крюков В. М.* Дары земные и небесные (к символике архаического ритуала в раннежоуском Китае) // *Этика и ритуал в традиционном Китае.* М., 1988. С. 60, 66.

Речь, таким образом, идет не о том, чтобы предаваться ностальгической восторженности в наших обращениях к архаике традиционного дарения; речь идет о том, чтобы понять, как вообще создается моральный, социальный и онтологический капитал в любом обществе.

Дар есть синоним обязательств, социальных и моральных. Чувство подлинного, экзистенциально переживаемого нами как внутренний человеческий долг обязательства возникает только в ответ на дар: все то, что подарили нам наши родители и предки, что подарено нам нашим детством, нашей родной землей, нашей культурой и историей. В цивилизации тотального менового (эквивалентного) обмена понятие дара исчезает, но вместе с ним исчезает и понятие социальных и моральных обязательств (я расплатился и потому никому ничем не обязан и не должен).

Ниже мы остановимся на том, что на самом деле это чувство «полностью оплаченных векселей» всегда ложно, что цивилизация обмена, сама того не зная, пользуется неоплаченными дарами и паразитирует на людях, сохранивших память о даре и связанную с ним моральную ангажированность.

Вернемся к онтологической проблематике. За исключением западной цивилизации эпохи модерна, все остальные цивилизации воспринимали космос не механически, а органически – как величественную живую целостность, дающую человеку дары. Легче всего отмахнуться от этой архаики, объявив ее суеверием, магией или антропоморфизмом.

И все же перед лицом глобальных проблем нам приходится признать, что восприятие окружающего мира как высшего дара, как благодати, обязывающей нас к ответному отношению, более всего приближает к экологическому императиву современности.

Вне парадигматики дара все вещи космоса могут восприниматься как бесконечно тиражируемые и воспроизводимые, получаемые без ответных обязательств – как мировая материя, непрерывно обесцениваемая в ходе прогресса. Перерабатывая их в качестве не имеющего собственной структуры и образа сырья, бесконечно меняя их названия и назначение,

человек воспринимает себя в семиотической парадигме Сосюра: как субъекта, все более произвольно оперирующего знаками, освобождаемыми от соотнесенности с первичной космической реальностью, и теряющего сам ее след.

Дар слова

Русский православный философ С. Н. Булгаков разрабатывает другую парадигму, близкую архетипу дарения. Только через этот архетип сохраняется онтологическая причастность человека, его открытость бытию, уберегающая от нигилистического отщепенства. Вот что говорит Булгаков в «Философии имени»: «Слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир... В сущности, язык всегда был и есть один язык самих вещей, их собственная идеация»¹.

Здесь мы видим два противоположных подхода к слову-знаку: с позиций космического самоотражения (или самооткровения элементов космоса) и с позиций теории производства знаков и знаковой реальности, равнодушной к реальному бытию. Когда человек ощущает в себе дар слова как космический дар, как «самооткровение» космоса, уполномочившего его заявить о своем порядке, он выступает настоящим пассионарием. Ибо «в словах содержится энергия мира, словотворчество есть процесс субъективный, индивидуальный, психологический только по форме существования, по существу же он космичен... Слова вовсе не суть гальванизированные трупы или звуковые маски, они живы, ибо в них присутствует мировая энергия, мировой логос...

И потому слово – так, как оно существует, – есть удивительное соединение космического слова самих вещей и человеческого о них слова, причем так, что то и другое соединены в нераздельное сращение»².

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1998. С. 35.

² Там же. С. 37–38.

Здесь мы не просто имеем дело с парадигмой, противоположной или «предшествующей» соссюрдовской. Когда русский философ говорит о даре слова в противоположность «производству текста», о сращивании обозначающего с обозначаемым в противоположность соссюрдовской программе их окончательного разлучения, он не просто демонстрирует другой тип понимания или другой уровень развития философии языка. Он реанимирует архаику, парадокс которой в том, что она является более современной, чем все, созданное в парадигме модерна и постмодерна.

Возьмем творчество: научное (в особенности в области фундаментальных исследований), художественное, политическое. Никто не осмелится сказать, что творческий труд относится к области презираемой архаики. Напротив, так называемое информационное общество идентифицирует себя в прямой соотнесенности с ним. В то же время всякое его восприятие в парадигме менового обмена, стоимостных эквивалентов выдает чудовищную профанацию.

Во-первых, творчество самоценно: его вдохновение питается отнюдь не предвкушениями последующего экономического вознаграждения. Это вдохновение воспринимается творческой личностью как благодать, как дар свыше, который ничем ни заменить, ни возместить нельзя.

Во-вторых, оно являет себя в горизонте дарения тогда, когда мы пытаемся оценить его внешний практический эффект, выразить его актуальную и потенциальную стоимость. Оно (в случае продуктов истинного творческого гения) тяготеет к бесконечности. Таким образом, творческая личность в точности воспроизводит архаическую парадигму дарения, когда она и сама получает вдохновение даром, по зову свыше, и столь же в свою очередь обязывается одаривать: «Дар, поступающий в распоряжение реципиента, не воспринимается им как предназначенный для себя самого».

В принципе невозможно локализовать, как этого требует меновая экономическая парадигма, источники и средства получения вдохновения (уподобив их точно измеримым товарам), равно как и точно исчислить эффекты полученных в результа-

те продуктов творчества (научных открытий, художественных изобретений, политических инициатив и новаций). Не случайно современная либеральная идеология все меньше говорит о творчестве и все более откровенно склоняется к тому, чтобы реинтерпретировать само понятие информационного общества в духе сосюрговской «знаковой» экономики, получающей прибыль в процессе манипуляций с валютными курсами, а не в процессе реального производства.

Столь же точно вписывающимися в архетип дара и дарения выступают все виды активности, относящиеся к формированию «человеческого капитала». Брак, семья, воспитание детей, вдохновение мэтров, обращенное к учащейся молодежи, отношения мужчин и женщин, отношения к престарелым, инвестиции в будущие поколения – все это получает печать откровенной и пагубной профанации, как только утрачивает хоть какую-то соотнесенность с парадигматикой дарения и отдаривания, движения даров по вертикали и горизонтали, во времени и в пространстве.

Ребенок, даже растущий в преизбытке материального комфорта, но не получающий дара родительской любви, рискует вырасти мизантропом и ипохондриком, чувствующим свою отлученность от мира. Ученики, только и встречающиеся на своем пути методически оснащенных, но лишенных Божьей искры наставников, рискуют так и не приобщиться по-настоящему к тайнам профессии, потому и называемым этим мистическим словом – тайны, что не даются остуженно безразличному, «меновому» сознанию.

Даже в процессе потребления: что может считаться, по меркам сциентизма и технологизма, более архаичным, чем натуральный продукт – этот дар природы? Тем не менее с точки зрения новейшей эволюции потребления он оказывается самым современным.

Отчуждение дара

Современное меновое общество, отбивающее у людей охоту и способность к дарению, с «либеральной» агрессивностью

выкорчевывающее саму установку дарения в качестве признака «чуждого менталитета», рискует растратой самого главного: готовности людей дарить плоды своего усердия, таланта, вдохновения миру, способному отдаривать.

Нам здесь предстоит приступить к главному вопросу, над которым в свое время бился Маркс, который затем подняла феноменологическая школа в социологии, а в наши дни затрагивали теоретики неоконсерватизма.

Речь идет о выявлении неявных предпосылок современного буржуазного богатства и буржуазного мироустройства в целом. Наиболее чуткие наблюдатели буржуазного порядка единодушно высказывают свое подозрение относительно способности этого порядка длительно воспроизводиться и действовать на своей собственной социокультурной и нравственной основе. Говорится о том, что тот человеческий тип, который формируется индивидуалистическо-гедонистической «моралью успеха», сам по себе совершенно не способен обеспечить надежную работу любых общественных институтов. Постоянно пребывая в опасении что-то передать, сделать лишнее, вложить без отдачи, этот тип не столько действует, сколько ищет тех, кто в простоте своей сделает за него.

Совсем не случайно современные экономисты твердят о кризисе инвестиционного духа. Инвестировать в какое-либо дело, предприятие, институт – значит авансировать свое доверие на какое-то время вперед, любить тот мир, в котором пребываешь, дарить самому и ожидать даров. Новый тип неврастенического эгоиста, постоянно опасющегося того, как бы не передать, не сделать больше, чем другие, способен только на краткосрочное инвестирование – с сегодня на завтра, да и то под гарантии самой высокой прибыли. Прежний буржуазный порядок, пользующийся людьми старого закала, которых не он формировал, действовал эффективно при средней норме прибыли 3–5%. Хозяин старого типа вставал в 4 часа утра, будил домочадцев и принимался за дело, не щадя сил и времени.

Он напрягался, вряд ли поминутно спрашивая, а во что ему обойдется это напряжение, стоит ли его предпринимать, получит ли он уже к вечеру вознаграждение за усилия, предпринятые

утром. О, он был готов ждать! И современная социология еще не выяснила истинные основания этой всегдашней готовности.

Вспомним теперь Маркса. У него тоже буржуазное богатство было поставлено под подозрение. В этой якобы автоматически действующей машине он усмотрел присутствие терпящего и скорбного человеческого духа – трудовых усилий пролетария, в принципе никогда не вознаграждаемых полностью, ибо буржуазный эквивалентный обмен игнорирует сложную, двойственную природу рабочей силы как товара. Тот факт, что она способна приносить большую стоимость, чем имеет сама, – прибавочную стоимость, – Маркс так и не сумел объяснить с должной глубиной. Он все дело свел к количеству: для воспроизводства своей рабочей силы рабочему достаточно трудиться 5–6 часов, а он трудится 10–12 часов – вот вам и весь секрет.

На самом деле, уже сама способность трудиться 12 часов в день, приступать к работе в 6 часов утра, не проклиная все на свете, не дергаясь в нервических конвульсиях, не оглядываясь на тех, кто в это время еще поживает, требует своего социокультурного и социально-психологического объяснения. Но главное не в этом.

Сомнительна сама презумпция Маркса о целиком вынужденном, побуждаемом одной только внешней необходимостью характере пролетарского труда. Получается так, что архаичный труд старого ремесленника или крестьянина предполагал живую инициативу и осмысленную личную вовлеченность, тогда как современный промышленный труд исключает какую-либо инициативу со стороны рабочего. А фигура пролетария, нарисованная Марксом, именно такова. Полная личностная отчужденность, полное равнодушие к своей работе, одно только мускульное усилие, не сопровождаемое никаким подключением ума и сердца, смекалки и усердия.

Маркс так и пишет: «Техническое подчинение рабочего однообразному ходу средства труда и своеобразное сочетание трудового организма из индивидуумов обоего пола и самых различных возрастных ступеней создает казарменную дисциплину, которая вырабатывается в совершенный фабричный режим и доводит до полного развития уже упомянутый выше труд над-

зора, а вместе с тем и разделение рабочих на рабочих ручного труда и надсмотрщиков за трудом, на промышленных рядовых и промышленных унтер-офицеров»¹.

Итак, совершенный фабричный режим – это режим, более всего не нуждающийся в личности рабочего и проведенный последовательную демаркационную линию между теми, кому принадлежит инициатива (административно-управленческим и инженерным корпусом), и теми, кто отдает промышленности только свое мускульное тело, да и то расчеловеченное, уподобленное мертвому автомату. То, что подобные презумпции в самом деле воодушевляли научную организацию труда Тейлора и всю технократическую традицию Запада, сомнений нет. Но также и нет сомнений в том, что промышленная цивилизация вообще не могла бы продержаться и получать импульсы дальнейшего развития, если бы она и со стороны рабочего класса не получала какого бы то ни было инициативного обеспечения и человеческого участия.

Уже упомянутый выше принцип неполноты формализованных систем указывает на тщетность попыток подменить инициативу исчерпывающей полнотой административных инструкций и предписаний, которым остается только бездумно следовать. Всякий трудовой и производственный процесс в определенном смысле является дискретным: он представляет не монологический автоматизированный ход механической системы, а диалог системы и среды, то и дело создающий нестандартные ситуации, которые требуют включения разумной инициативы. И художественная, и профессиональная социологическая литература изобилует описаниями, изобличающими административно-командную самоуверенность, на самом деле не ведающую маленьких профессиональных тайн тех, кто находится внизу и своим участием спасает дело.

Никто еще не пытался эксплицировать – то есть выявить все неявные предпосылки – социальные, психологические, культурные, – действия какого-либо общественного института или предприятия. Тогда и обнаружилось бы, что вся современная «рациональная» организация на самом деле полна

¹ Маркс К. Указ. соч. С. 429.

прорех, неоговоренных условий деятельности, невознаграждаемых усилий.

Иными словами, всякая общественная деятельность, всякая кооперация людей наряду с процедурами эквивалентного обмена стоимости требует бескорыстно авансированного доверия, заранее непредусмотренной инициативы, спонтанных импульсов жизни, неукротимых, как сама природа. Словом – требует дара.

Тайна прибавочной стоимости, о которой говорил Маркс, – это на самом деле тайна людей, у которых еще сохранилась способность дарения. Маркс напрасно ограничил понятие прибавочной стоимости, привязав его только к неоплаченному труду пролетариата. Прибавочная стоимость, получаемая современным (буржуазно организованным) обществом, – это использование не предусмотренных системой менового обмена, источаемых как свободный дар энергии, инициативы и воодушевления людей, носящих внеэкономический характер. Поэтому и вопрос о природе, источниках и исторических горизонтах этой прибавочной стоимости следует осмыслить не в марксистской, а в какой-то другой парадигме.

Дезертирство как архетип социальных революций

Маркс вел дело к тому, чтобы представить пролетариев как законченных внутренних изгоев современной буржуазной цивилизации, абсолютно равнодушных и к своему труду, и к судьбе этой самой цивилизации. Это равнодушие прервется в некий час «X», когда пролетариат вырвется из своего промышленного гетто и разрушит данную цивилизацию, заменив ее тем, что уже цивилизацией не является, – обществом, не знающим ни разделения труда, ни частной собственности, ни государства.

На самом деле, и социальные источники прибавочной стоимости, и революция тех носителей добуржуазного (или небуржуазного) сознания, которые еще продолжают одаривать общество своим спонтанным участием, но уже усомнились в целесообразности продолжать это, должны быть

представлены совсем по-другому. Сегодня мы наблюдаем не революцию, а дезертирство тех, на кого мы бездумно, эгоистически рассчитывали. Возможно, дезертирство является архетипом всех социальных революций. Разве большевистская революция не началась как дезертирство с фронта тех самых солдат, которые приносили Российской империи свои дары бескорыстного мужества и патриотизма?

В настоящее время дезертирство проявляется во всех слоях общества, но в некоторых социальных группах оно уже обрело свою осознанную идеологическую форму, основанную на классовой подозрительности и классовом бунтарстве.

Наиболее зримо это бунтарство проявляется в социальных группах, связанных с так называемой домашней экономикой. Многие столетия женщина несла свой бескорыстный дар в семью в виде неустанной заботы, неутомимой участливости, услужливого и любовного внимания, уделяемого мужу, детям, отцам и братьям. Накормленные и ухоженные заботливыми женскими руками, они уходили на работу, нимало не задумываясь над тем, а сколько бы это стоило в случае предъявления счета? Не задумывалось об этом и само буржуазное общество, «бесплатно» эксплуатирующее авторитарно-патриархальную мораль и традиционную жертвенность тех, кто по старинке следовал этой морали.

И вдруг что-то сломалось в этом старом как мир механизме дарения. Началось стихийное дезертирство женщин, принявшее форму «кухонного дезертирства». Буржуазное «Плати!» и революционно-пролетарское «Не покорюсь и не буду!» стало все чаще раздаваться из стана этих эксплуатируемых «пролетариев» общества, незримо и неосознанно остающимся патриархальным.

Стихийное дезертирство в наши дни стало перерастать в «классовую» борьбу феминизма с патриархальной эксплуатацией – борьбу, породившую своих пламенных идеологов, трибунов, фанатично непримиримых тираноборцев. Аналитики феминизма, пользуясь разными методиками, так или иначе сходятся на том, что от половины до двух третей совокупного общественного продукта (не учитываемого никакой экономиче-

ской статистикой) дает бесплатный домашний труд женщины. Причем это только экономисты старого закала могут усматривать в этом труде ремесленническую архаику, могущую быть замененной малой механизацией быта и развитием сферы услуг.

Мыслящие в парадигме информационного общества идеологи феминизма могут резонно возразить, что быт как таковой – это как раз наименее значимая и в самом деле сравнительно легко замещаемая оплачиваемыми общественными формами трудовая сфера. Главное состоит в том, что женский дар обществу относится к наиболее высокочтимой сфере производства социального и человеческого капитала. В этом деликатном виде производства основной категорией является качество, причем крайне трудно эксплицируемой.

В самом деле, каких качеств требует труд, связанный с формированием ребенка, подростка, юноши – будущего работника, гражданина, семьянина? Сплошь и рядом мы наблюдаем случаи, когда самые образованные и «хорошо адаптированные» мамы не способны ни подарить своему ребенку настоящего материнского тепла, ни наделить его уверенностью в том, что мир, в который он вступает, в самом деле прекрасен, достоин приложения сил, отзывчив на усердие и старательность. Сегодня неофрейдисты успели многих убедить в том, что каждый наш ребенок – это юноша Эдип, которому предстоит не наследовать, а убить своего отца – ненавистную фигуру, олицетворяющую такие качества, как авторитет, жертвенность и служение.

Иными словами, пресловутый «эдипов комплекс» – это комплекс недоверия обществу, в котором ребенку предстоит жить и работать. Те, кто символически «убил» отца – олицетворение социальной дисциплины, уже не готовы доверчиво дарить обществу свое человеческое усердие. Отныне они видят во всех общественных институтах не воплощение образа отца – строгого, но справедливого, а хитроумные западни и ловушки, которых их эгоистически своевольная чувственность должна избежать. Прошедшие эту выучку люди, прежде чем что-либо сделать, спешат выставить счет – как правило, многократно завышенный.

У кого же эти комплексы «нового Эдипа» проявляются наиболее явственно? У тех, кто с детства приучен не доверять миру, не ожидать от него материнских даров, а ждет одного только вероломства.

Итак, тот социальный капитал, который созидался из поколения в поколение не учитываемым и не оплачиваемым семейным трудом женщины, – это капитал доверия, который затем, на протяжении всей взрослой жизни человека, авансировал любую его профессиональную и общественную деятельность. Идеология феминизма верно отмечает бесценность этого капитала. Но ее рецепты избавления от эксплуатации мужчинами внушают опасения.

Современный феминизм раздваивается, представляя две версии решения проблемы: «буржуазную» и «леворадикальную». Буржуазный феминизм мечтает довести до полного завершения логику менового обмена, распространив его на сферу неформальной («домашней») экономики. Отныне любая семейная акция женщины, исполняемая на началах традиционной «благотворительности», должна скрупулезно оплачиваться. На индивидуальном уровне это требование, по всей видимости, будет адресовано мужьям, а затем и другим домашним, которым предстоит отвыкать от архаичных практик семейного дарения и заботы и расплачиваться полностью и в оговоренные сроки. На общественном уровне предлагается включить домашний труд женщины в структуру национального бюджета рабочего времени, оплачиваемого в соответствии с принятыми тарифами.

Ясно, что сама логика этой общественной бухгалтерии со временем потребует учета количества и качества затраченного труда, дифференцированной оплаты, административного контроля. В противном случае социальной уравнительности – возникнет то, что обычно сопутствует уравнительности: с одной стороны, обиды и справедливые возмущения тех, кто много трудится на ниве семейной экономики, получая столько же, сколько и нерадивые, с другой – рост числа нерадивых, пользующихся недосмотром общественной бухгалтерии.

Надо отдать себе полный отчет в том, что это распространение меновой юрисдикции, психологии и этики на область

внутрисемейных отношений представляет собой революцию, последствий которой еще никто не ведает. Сохранит ли институт семьи право называться семьей, если все его практики будут пронизаны сугубо деловой этикой экономического расчета и обмена? В самом ли деле можно без неожиданных драматических последствий заменить бескорыстную семейную этику дара прагматикой меновой эквивалентности? Ведь речь идет в данном случае о новой разновидности модернистского проекта, связанного с заменой естественного искусственным, спонтанного – расчетливо умышленным.

Сегодня уже доказано наукой, что полноценное дублирование природы технически сконструированными агрегатами невозможно, как невозможно описание бесконечного на языке конечного. Но энергетика семейного чувства – это та же природа, таинственное космическое тепло, не дающее угаснуть жизни. Можно ли это природное тепло полноценно заменить системой экономического баланса, где колонки «расхода» и «прихода» заполняет холодная рука бухгалтера? Почему бы специалистам по психоанализу, знающим природу инфантильно-подсознательного архетипа, питающего своей энергетикой всю нашу последующую взрослую деятельность, не разъяснить активистам буржуазного феминизма принципиальную невозможность заменить живой эрос семейственности механическим танатосом?

Что касается другой, революционной (фрейд-марксистской) версии феминизма, то последствия ее «проекта» еще более непредсказуемы. В данном случае речь идет о переходе женской «субкультуры», до сих пор репрессированной и прячущейся в тень, на позиции бессознательного. Женственность в данном случае трактуется как отказавшаяся от социализации от необходимости подчиняться общественным требованиям и нормам – глубинная инфантильность, отвергшая такие инстанции, как «я» и «сверх-я». «Сверх-я», как известно, это интериоризированные и принявшие форму неосознанного категорического императива общественные нормы. «Я» – это наше сознание, выстраивающее трудный баланс между правами бессознательного («оно», или «id») и

деспотией «сверх-я». Радикальный, в психоаналитическом смысле, феминизм, отказывающийся инвестировать энергию наших подсознательных желаний в работу общественных институтов, сформированных и контролируемых «классовым эксплуататором» – мужчиной, видит и в структуре «я», и в структуре «сверх-я» конструкцию, образующую базис эксплуататорского общества. Марксистскую экономическую трактовку базиса радикальный феминизм считает профанацией; истинным базисом считается структура, обеспечивающая неосознанное психологическое повиновение общественному авторитету, патриархальному по своей сути и генезису.

Несмотря на то, что этот «пролетарски» и фрейд-марксистски стилизованный феминизм вместе со всеми его попутчиками из лагеря галантных теоретиков левого радикализма то и дело ссылается на архаические прецеденты, на золотой век первобытности¹, все его установки и система ожиданий прямо противоположны психологии и этике архаизма. Последние прямо основаны на архетипе дара и дарения и связанной с этим неповторимо своеобразной аскетике. То, что требует современный фрейд-марксистский феминизм, на чисто исключает психологию дарения. Инфантильное «оно» известно нам как то, что не дарит, а безотчетно требует, не признавая никаких «взрослых» резонансов.

Словом, «оно» представляет собой радикализированную версию индивидуального эгоизма. Закрадывается мысль: а не представляет ли фрейдистское «оно» не осознанную самими авторами стилизацию буржуазного «естественного эгоизма»?

Женственность, как ручается нам за это и тысячелетний опыт человечества, и вся классическая литература, скорее олицетворяет собой взрослость (особого рода), а не инфантильность, ибо с давних пор женщины опережали мужчин в ответственности, долготерпении, неутомимости своей жертвенной любви и заботы. Категория дара и дарения, во всей своей чарующей глубине, несомненно – «женского рода».

Еще одна категория, олицетворяющая неформальную домашнюю экономику, люди «третьего возраста», пенсионеры.

¹ Фукуяма Ф. Указ соч. С. 13.

Их дарение другим членам семьи, в особенности внукам, – тема, заслуживающая особого анализа. Не случайно социальные психологии, диагностирующие конфликт отцов и детей в современном обществе, отличают парадоксальную коммуникабельность более отстоящих друг от друга возрастных групп – детей и стариков. Любовь стариков к внукам не отягощена теми прагматическо-утилитарными ожиданиями «морали успеха», которые давят на сознание юношества как дисциплинарная репрессия.

Само восприятие мира и информационное потребление обеих групп в чем-то удивительно сходятся. Если над информационным потреблением экономики активного населения довлеет императив отдачи, разделения труда и специализации, то для молодежи потребление новой информации самоценно – ей все на свете интересно. Но этот же тип экономически незаинтересованного, ренессансно-всестороннего потребления информации характерен и для пенсионеров, заново открывающих для себя краски мира после высвобождения из промышленного плена. Получая знания как дар и реинтерпретируя в этом же духе и весь прежде накопленный интеллектуальный и моральный капитал, они с тем же бескорытием дарят его юношеству. Добавьте сюда никем не подсчитываемые бытовые услуги стариков семье, зоркость их заботливого взора, безошибочно фиксирующего те лакуны бытового порядка, где требуются помощь и вмешательство, и вы получите представление о вкладе этой социальной категории в процесс общественного воспроизводства в широком смысле слова. Станным образом сочетается у обоих активистов домашней экономики, женщин и стариков, маргинальный или полумаргинальный статус в большом обществе и формальной экономике с центральным – в области неформального микромира.

Но, как и в случае с женской эмансипацией, мы сегодня наблюдаем новую тенденцию эмансипации людей «третьего возраста», сочетающуюся с деградацией способности дарения. Эмансипированные пенсионеры стремятся свой обретенный досуг приватизировать в индивидуалистических и гедонистических целях. Не «домашнее рабство» и возня с внуками, а ту-

ристические поездки, новые знакомства и даже – заново раскрепощенная сексуальность. Моральная революция «третьего возраста» парадоксальным образом напоминает моральную революцию молодежи и следует за ней по пятам.

Подобно тому как отныне молодежь бунтует против обязанностей взросления и отвергает тяготы «репрессивной социализации», старики начинают потакать своему «подсознательному», запертому в клетку в период профессиональной мобилизации. В климате этой эпохи декадентствующего модерна ощущается одна роковая двусмысленность: во имя чего осуществляется вся эта эмансипация маргинальных социальных групп? Во имя разума или во имя инстинкта, просвещения или контрпросвещения? Подобная же двусмысленность сопутствует другому масштабному процессу – массовому дезертирству уже не из домашней, а из самой индустриальной экономики.

Пленение человека машиной

Мы ничего не пойдем в динамике индустриальной эпохи, если будем исходить из тезиса ее социокультурной самодостаточности и нейтральности. Глядя на нынешнего «человека организации»: наверху – пресно-бюрократическую фигуру управленца, внизу – анемичную фигуру специализированного рабочего, носителя заданной «функции», мы не сможем получить представление о пассионариях индустриального исторического сдвига. Промышленность, и капиталистическая, и социальная, добывала свой «человеческий материал» из недр совсем другой культуры. Подобно тому как в физическом отношении современная энергетика питается продуктами превращенной органики далеких геологических эпох – углем, нефтью и газом, которых ныне природа уже не производит, современная цивилизация питается человеческой энергетикой, источники которой принадлежат прошлому.

В этом смысле все то, что описал М. Фуко, а в более примитивных и профанных формах – промышленная социология и психология, теория научной организации труда и управления – все это принадлежит к роковому недоразумению за-

падной технической цивилизации. Ее менеджеры – эти евнухи живого человеческого духа – свою главную цель видели в том, чтобы страстно-пассионарную натуру бывших крестьян и ремесленников, аффективно связанных с землей, с природой, как античной Геей, по весне набухающей соками, пульсирующей, завораживающей своими звуками и запахами как памятью первобытного детства человечества, превратить в механически расчленяемый, повинующийся административно-управленческой «формуле», предельно податливый материал.

Главная проблема всех этих программ «рационализации», «нормализации» и «адаптации» «человеческого фактора» виделась в том, чтобы укротить стихию жизни, втиснув ее в прокрустово ложе промышленной организации. Большевицкая индустриализация воскресила во всей первозданности первичный проект европейской модернизации, как он виделся пионерам буржуазного общества XVII–XVIII веков. То, что для Запада XIX–XX веков выступало в облике классовой борьбы внутри предприятия и вне его, для большевиков виделось адекватнее: как борьба механической цивилизации, представленной промышленным городом, с органической цивилизацией, представленной деревенской и православной Русью.

Мы ничего не поймем ни в генезисе, ни в скрытой механике большевицкого ГУЛАГа, если будем видеть в нем одну только «архаическую» жестокость или революционную нетерпимость, замешенную на максимализме и утопизме. Главное в архитектонике ГУЛАГа состоит в том, что он олицетворяет машину, специально предназначенную для выбраковки слишком пассионарного и потому не поддающегося скорой рационалистической обработке человеческого материала – органики, враждебной механике.

Большевики первого, комиссарского призыва обладали в этом смысле вполне адекватным самосознанием: они мыслили себя полпредами передовой механической цивилизации, заброшенными в цивилизационно чуждую стихию крестьянской страны. Именно в этом кроется объяснение того, что репрессии тоталитаризма не только не прекратились после того, как «помещики и буржуазия» были поголовно истреблены или изгнаны,

но, напротив, получили действительно массовый, тотальный характер. Впрочем, всякий читавший работы Ленина, написанные сразу же по окончании гражданской войны, в частности «Очердные задачи советской власти», может увидеть документальное подтверждение этих мыслей.

Ленин пишет о крестьянской «мелкобуржуазной стихии» как о главном враге социалистического планового начала и даже готов в борьбе с этой стихией взять в союзники государственный капитализм с его установками милитаристски организованной, командной экономики. Красные компрადоры, незадолго перед тем подписавшие враждебный России Брестский мир, видели в капитанах западной индустрии, в особенности немецкой и американской, своих главных союзников в борьбе с ненавистным им органическим типом цивилизации крестьянско-православного толка.

Если бы они умели читать историю самого Запада не в парадигме Маркса, а в цивилизационной или культурно-антропологической парадигме, они бы в европейской истории увидели не классовую борьбу, а борьбу двух начал: механики – с органикой, рационально-бюрократической одномерности – с живой многомерностью, извне определяемой конвейерной ритмики – со спонтанно-космической. Во Франции, где исторические драмы и трагедии модернизации периодически предстают едва ли не в столь же обнаженной форме, как в России, последняя из них, связанная с переходом от Четвертой к Пятой республике (из континентальной в атлантическую систему, формируемую США), нашла своих летописцев в лице двух известных социологов – Ж. Фурастье и Ж. Фридмана.

И тот и другой видят в модернизации цивилизационный конфликт, но занимают в этом конфликте противоположные позиции. Ж. Фурастье, в особенности в работах, написанных до середины 60-х годов, выступает как представитель господствующей рационалистическо-технократической культуры, ведущей борьбу с «параллельно существующим» архаическим миром низовой культуры. «Не зиждется ли наша современная цивилизация на невидимом и непреодолимом конфликте между научным, аналитическим и материалистическим мышлением

правлящих классов и сопротивляющимся магическим, синкретическим и образным мышлением класса рабочих и крестьян?»¹

Ж. Фурастье не делает здесь особого различия между менталитетом крестьян и рабочих: последние для него – это вчерашние крестьяне. И это в определенном смысле верно: в истории европейской модернизаторской культуры рабочих – это плененный промышленной городской машиной крестьянин, символизирующий укрощенную и расщепленную органику жизни.

Ж. Фридман во всех своих книгах по промышленной социологии и социологии труда описал живую историю этого пленения человека машиной².

Это не столько история классовой эксплуатации, как у Маркса, сколько история космического масштаба, связанная с укрощением живой материи и ее препарированием в угоду мертвому механическому порядку. История закабаления живого труда описана у Фридмана в парадигме А. Берхона – как *elau vital* (жизненный порыв), угасающий в техническом плену. Вся технбюрократическая система современной промышленной организации работала на это угасание; все ее «научные» рекомендации и практические менеджерские усилия были направлены на «окончательное укрощение» природного эроса, в человеческой форме явленного в лице архаических народных типов.

И вот когда эта затея наконец-таки удалась, «евнухи индустриализма» вдруг обнаружили, что промышленная система утратила самое дефицитное – питающую ее человеческую энергию. По мере того как «внутренний варвар» – народный крестьянский тип – укрощался, обретая технбюрократическое законопослушание, изнанкой которого является глухое безразличие к собственному труду и ко всему на свете, темпы промышленного роста стали падать, а производство все больше обретало черты фабрики суррогатов-заменителей – в широком смысле слова. Становилось ясно, что одно дело – промышленная сублимация природного эроса, что и наблюдалось в первом-втором поколениях индустриальной эры, другое – кастрация

¹ *Fourastie J. Idees majeures. P., 1976. P. 74–75.*

² *Friedmann J. Ou va la travauf Numain? P., 1950; Travail «en miettes». Sept etudes sur las Hommes et fechnique. P., 1974.*

этого эроса, иссякание космического огня в иссушенной душе «полностью адаптированного» человека организации.

Надо сказать, само понятие человеческой энергии, питающей техническую цивилизацию, является не менее таинственным для современных либеральных позитивистов, чем гегельяно-марксистская феноменология духа, лежащего в основе стоимости и прибавочной стоимости, – для бюргерской мысли XIX века. Весь набор адаптационных стратегий технократической власти сводился, с одной стороны, к привитию навыков методической дисциплины – сверке жизни по метроному, а с другой – к обретению профессиональных знаний и квалификационных навыков. И у первых пленников индустриальной системы в самом деле наблюдалась достаточно четкая корреляция между повышением технических знаний и квалификации и повышением производительности труда.

Но вот с некоторых пор изумленные технобюрократы стали наблюдать явление «вторичной дезадаптации». Вполне натурализованные горожане третьего и последующих поколений, вооруженные достаточными знаниями и квалификацией, вдруг обнаружили известный по свидетельствам русской дворянской литературы синдром «лишних людей» – внутренне глухих и пресыщенных, чувствующих отвращение к любой? требующей усилий работе, несущих в себе тоску изгойской неприкаянности и отлученности от мира. Словом, техническая цивилизация, столь настойчиво добивающаяся от людей законченного машиноподобия, достигнув наконец своего идеала, стала испытывать конвульсии. Стало быть, столь долго обсуждаемая проблема неадаптированных, связанная с давлением неукротенной архаичной витальности и ментальности, – это и есть тематика жизни со всеми ее несовершенствами. Сверхуспешное решение этой проблемы поставило на повестку дня проблему смерти – угасания жизненного эроса в исполнителях, ставших поистине машиноподобными.

С этим связан самый, может быть, удручающий парадокс европейского прогресса. Мы привыкли считать, что прогресс есть движение от низшего к высшему. Но в лице технической цивилизации он являет нам радикальный онтологический

регресс – движение от высших форм космической материи к низшим. В экономическом отношении он означает переход от жизни в органической среде – среди растений и животных, в рафинированной системе биоценозов – к жизни в неорганической, технической среде, которая воплощает уже не законы биологии, а низшие законы механики, физики, химии.

В социальном отношении мы имеем соответствующую инволюцию. Традиционная форма организации, несмотря на все свои изъяны, была своего рода надстройкой над органическим человеком – импульсивным, отдающимся первозданным страстям и эмоциям, воспринимающим все явления демонстративности в антропоморфной форме – как проявление добрых или злых намерений, требующих соответствующего морального и психологического ответа. Современная форма организации является надстройкой над машино- или роботоподобным человеком, хорошо усвоившим, что дело не в личных намерениях или качествах людей, а в неумолимых законных тенденциях и требованиях «системы», к которым надо механически приспособиться, адаптироваться.

Характерно, что эту онтологию неорганического мира полнее всего восприняла именно либеральная идеология – это воплощение буржуазности. Пресловутые либеральные ценности – открытость, терпимость, плюрализм и прочие – было бы совершенно неверно антропологически интерпретировать как конвертирование энергетики анархического традиционного эроса в гуманистическую энергетику человеколюбия, теплоты, солидарности.

Тайна их в другом – в умерщвлении человеческого духа, в угасании страстей и притуплении нашей чувствительности, капитулировавшей перед требованиями безликих анонимных «систем» и «механизмов». Человек современного «либерального типа» – это не более гуманистически впечатлительный, совестливый, справедливый человек, чем люди так называемого авторитарно-тоталитарного склада; это просто человек с атрофированной чувственностью, с обескураженным моральным сознанием, наконец-таки постигшим тот факт, что нас окружают не вменяемые живые силы, которым мы вправе

адресовать наши любовь и ненависть, а глухие системы неорганического типа.

Отсюда – та дискриминация морального, эстетического, теологического типа суждений, которая так последовательно осуществляется современными либеральными борцами с «традиционной ментальностью». Постмодернистская «смерть человека», последовавшая за модернистской «смертью Бога», в онтологическом отношении означает не что иное, как капитуляцию жизни перед мертвой материей, реванш неорганических форм над органическими. Либеральное «остужение» объективности и плюралистической поливалентности – это результат проекции нашей ментальности на неорганические системы, безразличные к нашим моральным, эстетическим и прочим эмоциям.

Можно представить себе, что постструктуралистская «автономия текста» по отношению к референту – действительности – является вызовом императивам технократической адаптации живого к неживому. Ведь последняя предполагает проекцию человека – текста – на неорганическую техническую среду, тогда как постструктурализм провозглашает автономию «текста».

На самом деле? такая автономия означает полное забвение диалектики субъекта и объекта, при которой всякая новая фаза вызова со стороны объекта чередовалась фазой ответа, связанной с просветлением, очеловечиванием мировой материи живым гуманистическим духом. Отныне обленившийся и отчаявшийся дух драмам реального развешествления материи, реальной борьбы эроса с танатосом предпочитает декадентские грезы и снобистское презрение к реальности, якобы недостойной нашего настоящего интереса.

Сосюрювская «автономия означающего» предоставляет означаемому, подчиненному винеровскому закону энтропии, неизбежно деградировать и омертвляться. Собственно, только в сциентистско-техницистском горизонте живая материя достигает той степени омертвления, когда она в качестве «референта» становится достойной нашего полного игнорирования. Живой космос сам, вольно или невольно, аффицирует нашу чувственность, возбуждает непритворные эмоции. Мертвая

техническая среда и все, что ей уподобилось, достойнее сосюрловских процедур абстрагирования от референта.

Теперь мы способны понять, какую профанацию совершил Маркс, сведший всю проблему буржуазной цивилизации к классовому антагонизму живого труда, представленного пролетарием, и овеществленного, представленного находящимися в распоряжении буржуазии средствами производства. На самом деле живой труд – понятие не классовое, а цивилизационное и культурно-антропологическое: его предпосылки лежат за пределами отдельных пролетариев и даже всего пролетарского класса в целом и касаются условий органического, а не механического способа существования.

До тех пор пока пролетариат сохраняет унаследованный от органических этапов истории живой эрос, претворяя его в производственную энергию, можно говорить о живом труде. Вся процедура марксистской политэкономической аналитики сводилась к тому, чтобы за видимым разнообразием конкретного труда распознать количественно измеримый труд вообще – абстрактный труд. Причем саму развитость меновых отношений и буржуазного порядка вообще он измерял степенью равнодушия к тем или иным конкретным видам труда, к его живому человеческому содержанию. Но, как оказалось, это воплощенное равнодушие, достигшее законченной стадии в сугубо механической, лишенной всякого интереса и инициативы работе, утрачивает тот самый таинственный потенциал живого труда, которому промышленная цивилизация обязана всеми своими успехами.

Как только программа технократической рационализации наконец достигает своих целей, начинается омертвление всех тканей цивилизации, всех ее институтов, из которых выветривается дух. Из политических институтов – дух живой инициативной гражданственности, из экономических – дух производительности, снова заменяемый спекуляциями и ростовщицеством – приемами омертвевшего экономического разума, не способного оплодотворить природную материю и потому обходящегося без нее (без производственной фазы, в ходе которой приращивается реальное богатство).

Западная цивилизация вынуждена теперь все чаще импортировать живой человеческий эрос в двух его формах: промышленной рабочей силы, с одной стороны, и творческого интеллекта – с другой. Повальное промышленное дезертирство рабочей силы, покидающей сферу производства, приняло на Западе такие масштабы, что отныне становится реальной перспективой, которую теоретики постиндустриального общества поспешили объявить благодатной: полный демонтаж не только горнодобывающей, но и перерабатывающей промышленности, передаваемой по законам глобализации странам экономической периферии.

Здесь нас могут занимать два действительно важных вопроса. Во-первых: куда дезертируют вчерашние волонтеры западных промышленных армий и в чем смысл этого дезертирства? Во-вторых: какое начало представляет и воплощает экономическая периферия мира, откуда идет волна мигрантов, пополняющих массовые профессии, оставленные западными автохтонами? И куда, в свою очередь, мигрирует западная промышленность в поисках необходимого ей живого труда?

Маркс, как и другие мыслители – наследники прогрессистской парадигмы, полагал, что индустриализированному человечеству предстоит миграция из механического, машиноподобного труда к творческому. Механическая работа станет уделом машин, творческий труд – уделом действительно свободных людей будущего. На деле оказалось, что подавляющее большинство «дезертиров промышленности» стремится не к напряжению творческого труда, а либо к расслабленности гедонистического досуга и потребительства, либо к занятиям, в которых прометеев подвиг развеществления и расколдовывания природных сил подменяется более легкими способами получения спекулятивной «прибыли от отчуждения». Не приращение реального богатства посредством новых завоеваний природы гением науки и техники, а его перераспределение «гениями» спекулятивно-ростовщических афер.

Некоторые видят во всем этом реванш вновь освободившегося человеческого эроса над закрепостившей его промышленной средой. Идущая полным ходом деиндустриализация не

только стран бывшего «второго мира», но и «первого», западного, превращаемого в центр постпромышленной, «штабной» экономики, приветствуется либералами постмодернистского толка как признак освобождения развитой культуры – знака – от привязки к опостылевшему референту – материалу природы, с переработкой которого и связана вся старая промышленная культура.

Два типа эроса: языческий и христианский

В подобной программе освобождения эроса целиком заявляет о себе не христианский просветленный и преображенный эрос, а эрос языческий, знающий одну только свободу тела и телесные радости. Эмансипация человека подменяется эмансипацией тела!

Не случайно вся новейшая модернизация, либерализация и реприватизация сопровождается столь ощутимым отступлением от уже достигнутых завоеваний духа и интеллекта, моральной и интеллектуальной деградацией общества, теряющего заветы и установки гуманистического просвещения. Не рафинированный представитель постиндустриального духовного производства, а новый варвар, адепт «телесных» практик – вплоть до разбоя и проституции как «телесного ремесленничества» – активно занимает сцену, тесня и носителей христианской духовности, и носителей светской культуры просвещения.

Поэтому вопрос о двух типах эроса – языческого, представляющего эмансипацию инстинкта, и христианского, просветленного, требующего торжества духа над материей, становится основным вопросом нашей постиндустриальной эпохи.

С особой остротой он встал у нас, в постсоветской России. Наблюдая плоды «либерализации», мы вправе спросить: кто же сегодня реально празднует свою «победу над тоталитаризмом»? Кого на самом деле мы освободили: человека или скота, сидящего в человеке? тех, кто воплощает успехи духовности и просвещения, или тех, кто воплощает худшие инстинкты, всегда ждущие своего часа?

Адепты первой версии постиндустриального общества заняты были противопоставлением массового промышленного – нетворческого – труда творческому труду профессионалов духовного производства, становящегося основным классом и производительной силой новой эпохи. Теперь мы имеем дело с иным противопоставлением: языческого непреображенного эроса и эроса преображенного, просветленного.

Отступление тоталитарной репрессии может означать освобождение языческого эроса – и тогда мы рискуем из цивилизованного состояния скатиться к новому варварству; оно же, в принципе, может (и должно было бы) означать освобождение эроса преображенного – и тогда у нас появился бы шанс от цивилизованности низшего порядка перейти к более высокой и творческой цивилизованности, объединяющей откровения христианской духовности с новейшими открытиями просвещения.

За новейшей либеральной верой в естественного человека, естественный эгоизм скрывается полная неспособность проводить различие между темным языческим и духовно просветленным эросом, полная глухота к открытиям и откровениям христианской культуры. И либералы, и левый интеллигентский авангард возмнили себя особыми специалистами в деле освобождения репрессированного эроса и даже его полпредами в развернувшейся антитоталитарной революции.

На деле же оказалось, что мафиози всех мастей, дельцы теневой экономики, коммивояжеры глобализма, имеющие основания искать экстерриториальности для того, чтобы избежать неприятной встречи с законом, – все они являются куда более продвинутыми в этой области. Их взаимоотношения с языческим эросом носят характер не интеллигентских игр и стилизаций, а профессионально-осмысленной и эффективной стратегии, давно уже ждущей поражения законности и порядка.

Подобно тому как «пролетарская революция» Маркса на деле оказалась бунтом люмпенов против собственности и цивилизованного порядка, новейшая «антитоталитарная революция» либералов на деле оказалась бунтом теневиков спекулятивно-мафиозной экономики и формирующейся вокруг них субкультуры против культуры, морали, цивилизованности

и закона. Марксисты верили в пролетария – и трагически ошиблись. Либералы верили в собственника и, как показал опыт новейших приватизаций, ошиблись не менее того.

Впрочем, вопрос о том, какие импульсы и силы были «освобождены» в результате краха «второго мира», должен быть обсужден в контексте иной дихотомии: эрос-танатос. В самом деле, как свидетельствует натурфилософия досократиков, сохранившая память великих космогонических мифов первобытной древности, эрос – это энергия взаимного тяготения всех элементов космоса, их непреодолимого чувственного влечения, «любопытства» друг к другу. Тот особый тип чувственности, который был раскрепощен в результате новейших либеральных революций, не сродни указанному эротическому типу. Реабилитированная современными либералами индивидуалистическая чувственность не соединяет, а разъединяет людей, превращает их в механические атомы – монады, закрытые друг другу и живому космосу.

Жизнь есть празднество чувственной тотализации, взаимного сцепления и проникновения, перманентной раскрытости. Напротив, смерть есть нисхождение от органической сцепленности к изоляции элементов – и внутри данного тела, и в его отношении к внешнему миру. Вся нынешняя меновая, экономикоцентристская культура основывается на презумпции умышленного, наперед оговоренного и авансированного действия – без гарантированной материальной стимуляции она не действует. В этом смысле она есть удаление от жизни, ибо последняя представляет собой спонтанную активность, льющуюся через край, прорастающую через все препоны. Такую спонтанность представляло крестьянство с его любовью к земле.

Сравните старый крестьянский тип, на борьбу с которым положили столько усилий большевистские комиссары – евнухи гарема, называемого социалистической собственностью, с тем новым «аграрием», с которым мы сегодня имеем дело. Его драма – это драма самой жизни, которую подрезали, усекали, выкорчевывали, стерилизовали. Комиссарство взяло на вооружение технологию абсурда и извечной крестьянской литургии земле-кормилице противопоставило игру в абсурд.

Сначала, в период продразверстки, у крестьянина, только что получившего землю, отнимали весь урожай. Труд тем самым становился абсурдным. Потом, в период коллективизации, на глазах у крестьян комиссарские некрофилы обрекали на гибель отнятый у них хлеб, потом политое добро. Отобранная скотина гибла от бескормицы в коллективных загонах, отобранный урожай сгнивал или сжигался. Этот театр абсурда, устроенный с мрачным некрофильским злорадством над поруганной жизнью, продолжался десятки лет.

Сеяли коноплю – с тем только, чтобы осенью собрать ее и сжечь. Во время хрущевской «кукурузной эпопеи» земельные площади опустошили для того, чтобы занять их для «королевы полей», обманувшей «науку» и ничего не давшей. После чудовищного голода 30-х годов, начавшегося в результате сплошной коллективизации, власть решила временно уступить «частнособственническому инстинкту». Крестьян наделили мизерными – менее 1% всех посевных площадей страны – приусадебными участками. Это был маленький оазис жизни в царстве мертвящей бюрократическо-социалистической схоластики. И этот оазис питал соками обескровленную страну, давая более 40% всей аграрной продукции. Но этот маленький реванш жизни тут же вызвал переполох и ненависть евнухов коммунизма, которые стали требовать за каждую выращенную курицу, каждое посаженное плодовое деревце платить налог, в десятки раз превышающий возможную «прибыль» крестьянина.

Мизерный крестьянский двор был изолирован и заблокирован всеми усилиями мобилизованной армии надсмотрщиков-экспроприаторов. Крестьянскую скотину запрещено было выпускать в поле, косить для нее сено можно было только на неудобных, случайных клочках вдоль оврагов – и все это урывками, тайком, с опасливой оглядкой, какая сопровождает нелегальные и постыдные практики. Рациональной реакцией на эту вездесущую, не знающую жалости цензуру на проявления жизни было бы – бросить все, уйти в город, перейти в стан победоносной бюрократии и технократии.

Многие так и сделали. Социалистическая дифференциация крестьянства выделяет и противопоставляет две его части: ту, которая реальной жизни и труду на земле предпочла «работу с текстом» – шумную деятельность бесчисленных комсомольско-коммунистических активистов, пропагандистов, агитаторов, организаторов, учетчиков, контролеров, – и ту, которая осталась верной самой народной жизни и стоящему за ней высшему космическому порядку. Какая сила жизни, какая космическая энергия эроса нужна была для того, чтобы и в этих условиях неистового комиссарского некрофильства продолжать свое крестьянское дело, превратив и тело, и волю свою в космический организм, в самовыражение ущемленной природы, осаждаемой техносферой!

В логике модерна указанную дифференциацию закабаленного крестьянства можно было оценить и объяснить по критериям «социальной мобильности». В город уходили, навсегда покидая землю, более сметливые, более приспособляемые, более отзывчивые на зов современности со всей ее рационалистической «школой успеха». Но более зрелая современная рефлексия открывает нам тайны, недоступные традиционной социологии. По какому-то высшему критерию те, кто остался на земле, должны быть признаны лучшими подлинными хранителями затухающего космического огня, ответственного за продолжение нашей жизни.

По-новому ставится и вопрос о том, что деревня дала промышленному городу. С позиций социологического позитивизма она просто дала ему физическую массу новой рабочей силы. С позиций новой метафизики космизма она снабдила его тем типом человека, которого нынешний город сформировать уже не в состоянии: человека, несущего миру дар спонтанной, бескорыстной активности, неутомимой впечатлительности и любознательности, сопереживания и соучастия – словом, той открытости бытию, без которой общественное производство в собственном смысле невозможно. Ибо производство основано на двух моментах:

1) на открытости людей природе, к трудному и содержательному диалогу с которой они должны быть постоянно готовы;

2) на открытости их друг другу, без чего невозможна сколько-нибудь развитая и эффективная общественная кооперация.

Сегодня нам угрожает настоящий паралич общественно-го производства. Господство соссюрловской парадигмы – отрыв обозначающего от обозначаемого – знаменует собой какую-то новую и неожиданную фазу отношений культуры с природой. Культуру одолевает болезнь природофобии, она уже не чувствует в себе силы «боротьяся с природой» и отвечать на ее вызовы подвигами новых фундаментальных открытий или художественных озарений.

Новая культура, самоизолирующаяся, боящаяся вскусить всего первозданно-космического, натурального, дает свой социальный заказ технике: изолировать личность от природной среды и от всяких естественных зависимостей, поместить ее целиком в искусственно сконструированный мир-текст. Как пишет В. Кутырев, «...надо посмотреть правде в глаза: “передовая”, прогрессивная часть человечества трансформируется в исходный материал информационно-компьютерного мира и готовится, как призывает академик В. Глушков, “уйти в машину”. Люди культуры должны быть готовы к своеобразному “восстанию роботообразных”, идейные вдохновители которых демонстрируют усиливающуюся творческую активность. Они стремятся дискредитировать ценности живой жизни, отравляя их носителей фундаменталистами, интегритами... почвенниками»¹.

Нынешний «либеральный» тип питает равное отвращение и к природе, в которой он усматривает источник темных мистических пережитков и теогоний, и к общественной «коллективистской» кооперации, в которой он видит посягательство на свои индивидуалистические прерогативы. Поэтому он сегодня так активно пополняет среду «информационной экономики» особого типа, связанной не с производством, а с манипуляцией денежными знаками, получившими полную соссюрловскую автономию.

Теперь, когда цивилизации грозит вырождение и даже гибель в результате иссякания социокультурной базы произво-

¹ Кутырев В. Прогресс или возвращение к вечному // Москва. 1998. № 9. С. 14–15.

дящей экономики, лишенной притока по-настоящему живых людей – носителей дара, самое время присмотреться к прежнему типу производительного человека и разгадать источники его животворящей энергии.

На его тайну указывает нам постмодернистская философия, озабоченная тем, чтобы «автономии текста» не нарушали никакие вмешательства извне. Постмодернистская диагностика фиксирует два источника таких вмешательств: внутреннюю энергию субъекта, претендующего на свое авторство в мире, чтобы общественные процессы подчинялись человеческим целям, имели смысл, и внешнюю энергию космоса («вещи в себе»).

Таким образом, та самая пассионарность, о которой говорил Л. Н. Гумилев, отмечавший оскудение космического огня в современных людях, имеет два основных источника. Не разгадав, не уяснив себе их природу, мы не раскроем тайну той самой прибавочной стоимости, питающей современную цивилизацию, тема которой доминировала в марксизме. Сама Марксова антиномия: производство прибавочной стоимости происходит по закону эквивалентного обмена и в то же время выходит за его рамки – указывает на тайну производительной человеческой энергии как дара, которым капиталистическое общество пользуется, не оплачивая.

Эта неоплачиваемость выступает дважды: как неоплачиваемость общих социальных, демографических и социокультурных предпосылок производства, которые капитализм получает готовыми – как дары внешней социальной среды промышленному предприятию; и как неоплачиваемость той части рабочего времени, которое продолжается сверх необходимого – после того как рабочий покрыл себестоимость своей рабочей силы.

Люди влюбляются, женятся, рожают детей отнюдь не в качестве специфических товаровладельцев, заранее готовящих продукты своей естественной человеческой спонтанности для продажи капиталистическому предпринимателю. Они повинуются при этом не экономическому расчету, а энергии эроса, воплощенной в них как в полноценных жи-

вых людях. Точно так же они растят свое потомство, заботясь о его здоровье, воспитании, образовании, больше повинуюсь своим родительским инстинктам, чем долгосрочному меновому расчету. Словом, самые ценные социальные инвестиции в капиталистическую экономику совершаются людьми отнюдь не в форме инвестиций, а в форме спонтанных проявлений социальной жизни, которая глубже и шире всего того, что положено экономической рациональностью.

Аналогично обстоит дело и с внутривы производственными социальными инвестициями, которые исходят от человеческой спонтанности в процессе труда. Как уже отмечалось выше, рабочий на предприятии реально делает несравненно больше того, что эксплицитно положено условиями найма и договорами с патронатом. Во всех производственных ситуациях, в особенности нестандартных, он подключает не свою «оплачиваемую рабочую силу», а всего себя, со всей естественной энергетикой, жадной смыслом и инициативы, свободного человеческого самоутверждения.

Когда источники дарения иссякают...

Судя по многим признакам, сегодня на наших глазах заканчивается история цивилизации как история спонтанного и бескорыстного дарения. Сцену занимает человек, более не способный к дарению, готовый давать только то, что заранее оговорено и оплачено. Этот новый антропологический тип начисто лишен спонтанности; любую активность и ангажированность, любые свои социальные роли он предваряет вопросом: а что и сколько я буду за это иметь?

Он перестает рожать детей, потому что ему не вполне ясны меновые перспективы этих демографических инвестиций. Его первая попытка состояла в том, чтобы переложить родительские тяготы на тех, кто еще сохранил архаичную способность дарения, – на представителей «третьего возраста». Но по мере того как последние в свою очередь осваивают меновой тип мышления, ничего не дающего даром, демографическое производство оставляется растущим числом людей в качестве

архаичной сферы, ускользающей от законов эквивалентного обмена. Повисает в воздухе и вся система образования, унаследованная от эпохи Просвещения. Дело в том, что лишь отдельные сегменты ее, способные давать быструю практическую задачу, сохраняют смысл для людей, глухих к внеэкономическим импульсам, к зову природной и культурной спонтанности (от незаинтересованной любознательности до интеллектуального тщеславия – этого аристократического пережитка).

Огромная сфера, тяготеющая к общетеоретическим и фундаментальным знаниям, к гуманитарной и общекультурной подготовке, подпадает под подозрение и лишается финансирования. Вообще, вся внеутилитарная, интеллектуальная впечатлительность и любознательность, откликающаяся на призывы, не вполне ясные коммерческому рассудку, сегодня внушает опасение господствующей либеральной идеологии как проявление подозрительных традиционалистских стихий, которые будет нелегко прибрать к рукам.

Отсюда – все эти неумолимые «либеральные» секвестры, касающиеся общего образования, науки и культуры. Дело не столько в том, что эти сферы выходят за рамки системы обмена и грозят оказаться «нерентабельными», сколько в том, что они формируют людей, мыслящих категориями, выходящими за пределы одной только рентабельности. Такие люди признаны опасными, ибо они способны, с одной стороны, дарить там, где их не просят, а с другой стороны – защищать и оберегать от торговли те ценности, за полное исчезновение которых кое-кто готов заплатить.

Встает вопрос о людях, сохранивших в душе способность дарить. Речь идет о специфически одаренных, получивших живой космический огонь и готовых дальше передавать его. И это не только вопрос об источниках живого труда, об авансах доверия к миру, без которых любая созидательная деятельность грозит выродиться в бездушное исполнительство «в пределах инструкции»; это также и вопрос об источниках современного духовного производства и творческого труда в целом.

Во-первых, потому, что для серьезных исследовательских усилий в области фундаментальных наук требуется

соответствующая онтологическая установка – живой, исполненный сочувственной любознательности и «эмпатии» интерес к космосу. Постмодернистские бюрократы текста, боящиеся нарушить его пределы, закрыты для творческих встреч с природой. Во-вторых, потому, что фундаментальная теоретическая любознательность не вправе рассчитывать на гарантированную, количественно измеримую отдачу, а все, что не дает подобных гарантий, преследуется и изгоняется в либеральном обществе тотального обмена.

Ныне мы имеем все признаки того, что фундаментальная исследовательская воспламеняемость, обращенная к космосу, исчезает в современной западной культуре. Творец, похититель космического огня, онтологический мистик и алхимик, выпытывающий тайны природы, сменился компьютерно оснащенный оператором, занятым поиском готовых рецептов и открытий в Интернете. Этот тип полагает, что переработка выброшенных в Интернет отходов глобального информационного производства в конечном счете более рентабельна и чревата меньшими рисками, чем первичное творчество. А главный риск видится в том, что духовное производство классического типа требует романтических пассионариев духа, лишенных «либеральных» черт остуженности, осмотрительности и равнодушно-всеядного законопослушания.

Социальный человек современной либеральной выучки – это всецело «человек текста», боящийся оступиться, выйти в открытый природный космос, войти в контакт с первоэлементами мира. Он преисполнен боязливой подозрительности в отношении всего, в чем проявляются стихии природы или стихии духа, грозящие нарушением конвенциональных условностей господствующего «текста».

Но не вправе ли мы спросить, какова цена этой стабильности текстуальных систем, полученной посредством изоляции от вторжений свободных космических и духовных энергий?

Сегодня у самой либеральной культуры крадывается подозрение, что она живет на дивиденды, полученные от культур качественно иного типа, еще продолжающих отдавать свою энергию в форме никак и никем не оплачиваемого дара бес-

корыстной партиципации, незаинтересованной спонтанной активности, готовности инвестировать усилия, не испрашивая предварительных гарантий. Поэтому вопрос об истинных источниках утраченной пассионарности и о том, каким образом можно заново к ним приобщиться потерянному поколению перерезавшего модерна, превращается в главный метафизический и практический вопрос нашей эпохи.

Речь идет о двух не совпадающих в историко-генетическом и содержательном отношении источниках. Один касается проблем человеческой аккумуляции космической энергии, связанной с природной сопричастностью человеческой личности. Второй – проблем внутренней духовной энергии, генерируемой на основе высшего ценностного, религиозного воодушевления, связанного с чувством богоизбранности и богосыновства.

Источники первого типа в культуре представляет космически аффицированный пантеистический человек, вступающий в мистический сговор с потаенными силами природы. В истории западной цивилизации он являет себя дважды: первый раз – в форме первобытного тотемизма, анимизма и магии; второй – в форме ренессансной магии и алхимии, родивших опытную науку нового времени. Специфическая эмпатия, которую вызывал космос у ренессансной личности, связана была с особым типом мировосприятия натурфилософским органицизмом, сохранявшимся в перспективе, открытой Ренессансом, совсем недолго – до тех пор, пока не началось противопоставление так называемых первичных, механических качеств вторичным, связанным с главными восприятиями цвета, запаха, вкуса, исходящими от природных вещей.

Пока космос воспринимался как органическая целостность, имеющая свои права перед лицом прометеевой воли ренессансного человека, он будил не только научную исследовательскую пылкость, но и художественное воображение, в ту пору еще не разлученное с теоретическим разумом. Пассионарии Ренессанса потому и были пассионариями, что питались от энергии живого космоса, открывшегося им после прорыва замкнутой системы схоластического текста, глухой к свидетельствам опыта. Ренессансный человек потому и наделен пассионарностью,

что в нем первично выступает художник-медиум космоса, а затем уже ученый-аналитик, проверяющий свои интуиции в ходе строго организованных экспериментов.

Вопрос, следовательно, не в том, чтобы заранее дать алиби традиционной культуре в качестве космоса или как бытийственно причастной, а в том, чтобы понять: какая из цивилизационных версий человеческой культуры – западно-европейская или восточная (в том числе православная) – способна обеспечить более тесную и непосредственную связь человека с живым космосом и породить ту презумпцию доверия ему, без которой все бескорыстные дары человека миру в целом теряют свой смысл. Реабилитация природы в западной ренессансной культуре носила кратковременный, промежуточный характер: между замкнутостью средневековой культуры, запрещающей натурфилософские прорывы к природе, и отверженностью, изгойством механической, техноцентричной культуры, видящей в космосе только мертвый конгломерат тел, недостойных нашей эмпатии.

Период прощания с языческим детством – опасный период для человечества. Он может вести к благодатной реинтерпретации языческого космизма, связанной с утверждением прерогатив высшего духовного начала, которое не отвращает человека от материи, а просветляет его; но он же может вести в направлении космического нигилизма и отщепенства, третирующего всей природной материальности как ничего не значащего и не обязывающего нас «космического хлама», низко-сортного сырья или безынтересной «пустоты» («ничто»).

Вся жесткая дихотомия живого и неживого, при котором космическая материя интерпретируется как лишенная жизни и смысла «ничто», – это один из тупиковых путей западной культуры, расставшейся с языческим пантеизмом, но так и не пришедшей к светлому космизму. Мертвый космос порождает характерные фобии европейского сознания, и центральную из них – страх смерти.

В культурах, где онтологическим центром является идея живого, пульсирующего, циклически воскрешающего космоса, не существует эроса, чувствующего себя одиноким в космосе

и потому одержимого фобиями. «Вместо того чтобы сталкиваться между собой как враждебные начала (Фрейд), смерть и сексуальность взаимообмениваются в рамках единого цикла, круговорота контенсуальности»¹.

Не надо думать, что этот тип мировосприятия характерен только для доцивилизованного, первобытного сознания. Ниже мы увидим, что в метафизике православного космизма материя отнюдь не несет на себе ни печать механистичности, ни печать «ничто». Она здесь постоянно обременена ростками жизни, потенциями живого, восходящего – в перспективе к духу – начала. Словом, она перманентно чревата дарами и включает «механизм дарения» – ответ благодати.

Две антропологические перспективы

Надо всерьез задуматься над двумя совершенно различными антропологическими перспективами: бытия перед лицом «ничто», смерти, и бытия в контексте вечного, нескончаемого космического круговорота, кульминационными моментами которого являются праздники воскресения, пробуждения жизни.

Западный индивидуализм, несомненно, имеет онтологические предпосылки: он прямо связан с ощущением конечности бытия на фоне мертвого космоса. Жадное стремление отвоевать у «мертвой» материи новые плацдармы жизни, своевольно утвердиться в пространстве бытия, постоянно памятуя о краткости отпущенных сроков, о том, что «завтра будет поздно» или «завтра» вообще не будет, – вот интенция, лежащая в основе жизни как авантюры, свойственная западной культуре.

Совсем иной тип жизнестроения формируется на основе сопричастности космосу, который «один и тот же для всех, не создан никем из богов, никем из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»².

Так символизируются два противоположных способа бытия – спонтанный, связанный с имманентной причастностью

¹ Бодрийяр Ж. Указ. соч. С. 277.

² Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 217.

светлому космосу, и умышленный, бдительный перед лицом мертвой материи, готовый прорвать дамбы искусственной среды.

Искусственный порядок, создаваемый рационально организованной технической средой, постоянно чреват беспорядком. В рамках органического космизма спонтанность является нашим союзником, общим проявлением жизни, к которой и мы причастны. В рамках дихотомии организованная (искусственная) среда – неорганизованная (природная) стихия любая спонтанность выступает под знаком срыва, вторжения сил хаоса, прорванной плотины, которую необходимо срочно чинить. Спонтанность, перешедшая на сторону «ничто», страшющего хаоса, – вот результат выхода из светлого космизма в дихотомическую разорванность живого и неживого, природы и культуры, культуры и цивилизации, рационального и иррационального. Если в онтологии светлого космизма порядок – это дар, выступающий в той же преданности, в какой выступают системы естественных биоценозов, то в дихотомической системе порядок – инвестиция технбюрократического разума, которому не дано вкусить покоя: любое ослабление его бдительности тут же наказуется вторжением хаоса и всякого рода «отклонений».

В этом контексте подлежит адекватной оценке большевистский эксперимент в России. Он не имеет ничего общего с метафизикой светлого космизма, у которой спонтанность – союзник. Напротив, большевистская система покорения стихий природы и истории, всеохватного планирования, бдительной, постоянно мобилизованной рациональности, «сознательности», «идейности» целиком основана на презумпциях западного дихотомизма, смертельном страхе перед окружающими чуждыми стихиями. Большевистский террор – это террор рациональности, знающей, что в сфере всего спонтанного и естественного у нее нет союзников. Только убитая, выхолощенная спонтанность, уже не имеющая внутреннего стержня сопротивления, открывает переход от физического террора к либерализации.

Сама либерализация – отнюдь не свидетельство признания прав жизни; она выступает в результате технбюрократического диагноза, свидетельствующего, что жизнь ослаблена и ее сопротивление сломлено. Об этом прямо пишет Ж. Бодрий-

яр: «...либеральный поворот происходит во всецело репрессивном социальном пространстве, где всю репрессивную функцию, некогда отводившуюся особым учреждениям, вобрали в себя механизмы нормальности»¹.

Западному обществу еще предстоит задуматься над последствиями своей «окончательной победы» над спонтанностью и ее носителями – людьми пассионарного типа, несущими «свет далеких звезд». Вездесущая система «нормализации» поведения, уже не встречающая настоящего сопротивления в целиком законопослушных, до конца социализированных, адаптированных и интегрированных агентах, нигде не находит и сил поддержки – источников бескорыстного, спонтанного дарения. Целиком нормализованное общество уже не знает спонтанных проявлений человеческой энергии – все должно быть заранее организовано, инвестировано, оплачено. А поскольку организация и инвестирование всегда запаздывают, то хаос неизменно идет впереди этой системы, всюду на шаг опережая ее. С этим запаздыванием организующего и инвестирующего разума можно было как-то мириться в прежние времена, когда ошибки технической цивилизации еще не носили планетарного масштаба и не порождали грозных глобальных проблем. Но сегодня это прямо грозит банкротством всей исторической эпопеи человечества, самонадеянно подменившего спонтанное рациональным.

Требуется какая-то принципиально новая стратегия, связанная с пробуждением сил спонтанного и их реабилитацией. Сегодня главная проблема цивилизации – это иссякание источников стихийной человеческой энергии, связанной с механизмами дарения. Скрытые источники этой энергии в разных цивилизациях существуют, но очень многое остается неясным.

Господствующая либеральная установка диктует недоверие ко всем незападным цивилизациям как не прошедшим стадию «нормализации» – укрощения стихийных начал правовым, а в новейшее время – технобюрократическим рассудком, воспитывающим тотальную податливость, замешенную, на самом деле, на глубоком равнодушии.

¹ Бодрийяр Ж. Указ. соч. С. 299.

В особенности достается нашей православной цивилизации. Прежнее либеральное подозрение к культуре и народу, вскормившим коммунистического тоталитарного монстра, рационализировано в духе культурантропологических презумпций. Нынешние комиссары либерализма копают глубже своих предшественников-советологов. Они устанавливают связь между коммунистическим раскольничеством, противопоставившим Россию «цивилизованному миру», и церковной схизмой – расколом западной и восточной Церкви. И хотя Православие переводится на Западе как «ортодоксия», раскольнической считают именно Православную Церковь, отказавшуюся воссоединиться с католическим Римом.

Процедуры проецирования всего того, что говорилось в адрес коммунизма, на Православие как глубинный источник тоталитарного зла, осуществляются современной либеральной мыслью с догматической старательностью психоаналитики, не дающей нашему сознанию благодушествовать. Всюду выискиваются «тоталитарные комплексы», глубинным источником которых признается Православие.

Чем же так провинилось Православие? При попытке ответа на этот вопрос мы будем сталкиваться с весьма характерным парадоксом. Когда и зарубежные, и доморожденные либералы оценивают причины отставания России от Запада, в качестве одной из основных называется неприобщенность к античному наследию. Запад и во времена схоластики, и во времена Ренессанса, и, наконец, во времена великих буржуазных революций – каждый раз вступал в права наследства по отношению к античной культурной классике. Россия же не знала ни схоластики с ее линиями платонизма и аристотелизма, ни Ренессанса, ни буржуазных революций, возрождающих систему римского права и демократию греческого полиса.

Однако все эти безапелляционные вердикты в адрес Православия, уведшего Россию и от Запада, и от античного наследия, свидетельствуют, на мой взгляд, о весьма поверхностной трактовке и самого наследия, и механизмов наследования.

Во всякой развитой культуре существуют два пласта: явный, вербализуемый, представленный текстами, и латент-

ный, относящийся к архетипическому. Это вполне относится и к античному наследию. Существует наследие античного просвещения с его умозрительными синтезами; но существует и все то, что называется античным язычеством: культы Аполлона и Диониса, мистерии, выражающие космическую причастность народного сознания, орфический мистицизм, сопротивляющийся рационализму Просвещения. Если Просвещение социоцентрично и намеренно противостоит природе и природным культам, то языческий мистицизм космоцентричен и отстаивает права спонтанности, которая бывает мудрее предусмотрительного умозрения.

Если оценивать эволюцию культуры в терминах Просвещения, то мы видим в первую очередь роковые перерывы и разломы – и те, что отделяют Восток от Запада, и те, что раскалывают сам Запад на два типа цивилизации – традиционную и посттрадиционную. Но если мы обратимся к ныне пребывающему в глубоком подполье мистериальному, мифологическо-пантеистическому содержанию культуры, то обнаружим удивительный изоморфизм культур Запада и Востока, конвертируемость имен и символов, относящихся к богам плодородия, грозы, войны и прочим. Непреходящее значение языческих архетипов сознания проявляется именно в том, что символизирует космос, природу. Здесь мы наблюдаем наибольший изоморфизм мифологической символики разных народов и культур. Языческое наследие хранилось и уберегалось народным сознанием от официальной репрессии именно в его значении средства приобщенности к природе, противодействия отчуждению человека от космоса. Народное сознание отличается от господского своей неиссякаемой «натуралистичностью» в специфическом смысле слова – в значении причастности матери-земле, символизирующей теплую органику космоса в противовес социоцентризму, всегда носящему миссионерский, цивилизаторский, «перевоспитательный» привкус.

Просветительская рассудочность всегда видела в этом натурализме и космоцентризме народного, низового сознания один только пережиток, препятствующий рационализации, модернизации и «нормализации» социума. На самом деле,

в нем скрыты источники естественной пассионарности, признаки которой заметно убывают по мере движения от естественной культуры к рационализированной цивилизованности, от нижних ступеней социальной лестницы к верхним, от представителей первого поколения того или иного слоя, профессии, сословия – к последующим.

Поэтому вопрос о языческом наследии – это не столько вопрос, традиционно занимающий миссионеров просвещения (в том числе и христианского), сокрушающихся по поводу устойчивости «пережитков», сколько вопрос, связанный с природой человеческой пассионарности, с проблемой сохранения космического огня в охлажденных душах наших современников. И в этом смысле Православие заняло совсем иную позицию по отношению к языческому наследию. В самом деле, многое упустив по части наследования плодов античного просвещения, оно зато оказалось значительно мудрее и основательнее в своем отношении к тому, что способен был завещать языческий космоцентричный эрос.

Западное христианство задало программу отчуждения животворящего космоса – замещения его мертвой, механической материей, которая хотя и не сопротивляется больше рационалистическим процедурам классификации, унификации и технологизации, но зато и не воодушевляет, не аффицирует, не питает нас энергией дара и вдохновения. Как пишет Бодрийяр, «идеализм фантазматически измыслил в ходе вытеснения (психоаналитического. – А. П.) некую “материю”, и вот она-то, отягощенная всеми родимыми пятнами идеалистического вытеснения, и возникает теперь вновь в материализме... С устранением всякой трансцендентности остается одна лишь грубая, непрозрачно-«объективная» материя, субстанциальное образование, молярный или же молекулярный фундамент из камня или слов. Но как же не заметить, что это лишь последняя, наиболее изощренная уловка идеализма – заточить все отрицающее его в этой неподатливой субстанциальности, тем самым узаконив его как своего референциального противника, как свое алиби...»¹.

¹ Бодрийяр Ж. Указ. соч. С. 380.

Надо сказать, православная мировоззренческая система никогда не уподоблялась этому типу идеализма, не низводила материю до мировой механической субстанции, над которой парит презирающий и чурающийся ее дух. В язычестве Православие взяло то, что сегодня обладает статусом спасительного наследия, – материю как живую субстанцию, которая не антипод духа, а его постоянное подспорье. О том, как Православие достигло этой преемственности, удержав живой космос от похищения и отчуждения схоластической и бюрократическо-технократической рассудочностью, – в следующей главе.

Глава третья КОСМИЧЕСКИЙ ДАР ПРАВОСЛАВИЯ

Реабилитация тварного мира

Мы можем определить всемирное значение Православия как системы, сумевшей не подавить, а претворить и в претворенном виде донести до нас животворную энергетику языческого эроса, питаемого космической причастностью. Для этого от Православия потребовался особый тип одаренности, отличающийся от упорядочивающе-классифицирующего типа западного *ratio*. Речь идет об онтологии и космогонии своеобразного эстетического типа, понимающего сам генезис бытия как Божественное искусство.

В этом отношении православная онтология в высшем смысле ортодоксальна; ее интуиции прямо восходят к первичным интенциям библейского текста. Ветхозаветная премудрость Божия (Божественная София) олицетворяет творящее начало Бога как художника, не конструирующего мир по чертежам, а рождающего его из Своего Божественного вдохновения. В Книге Притчей Соломоновых София именно так свидетельствует о себе:

«Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя *была* с сынами человеческими» (Притч 8: 30–31).

Творческая радость, сопутствующая творению, становится достоянием людей, читающих книгу Божественного космоса как захватывающее художественное произведение.

Эта идея приобщения к творческой радости Господа, выражаемая Софией, определенно высказана и в книге премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Господь измерил ее... (Софию. – *А. П.*)

на все дела Свои и на всякую плоть по дару Своему, и особенно наделил ею любящих Его» (Сир 1: 8–10).

Отцам Церкви, закрепляющим христианское самосознание и христианский тип мировосприятия в скрижалях харизматического текста, самим Священным Писанием была заповедана задача: не отвратить человека от мира, а принять мир как Божественное произведение, вызывающее неугасимое экстатическое восхищение. Первым из отцов Церкви, адекватно воспринявшим эту задачу, был Ориген. В текстах Оригена материальная плоть мира никогда не отлучается от духа, не омертвляется, не выпадает в сухой осадок. Ибо материя, которую создавал Божественный художник, вобрала Его дыхание, Его творческую радость, Его благодать. Эсхатологическое очищение, ожидаемое в конце мира, не означает истребления материи. «Ориген склонен предполагать, что конец мира, “переход от видимого к невидимому”, будет заключаться не в уничтожении материи и телесности, но в их обновлении... в утончении плоти, приближении ее к первоначальному состоянию (согласно замыслу Творца)»¹.

Этот тип решения проблем плоти, материи будет наследован восточной патристикой в лице главных ее представителей – от великих кападокийцев Григория Богослова и Григория Нисского (IV в.) до Григория Паламы (XIX в.). Как пишет архимандрит Киприан, «какая бы жестокая борьба ни велась человеком против своих “дел плоти”, это никогда не бывает для православного аскета (в отличие от буддизма, манихейства, всякого рода спиритуализма, теософии и т. п.) борьбою с самим телесным началом как таковым и как якобы искони злым и порочным по существу, а только лишь с гнездящимся в нем грехом»².

Презирать в себе телесную материю, пренебрегать ею, третировать ее как нечто нечистое или мертвое – значит превратно понять Божественный замысел о человеке, оскорбить художника, создавшего не только дух наш, но и нашу плоть. Об этом говорит св. Григорий Богослов: «Художественное Сло-

¹ Бычков В. В. Эстетика отцов Церкви. М., 1995. С. 282.

² Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 76.

во созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимая и видимая природа; созидает, говорю, человека и, из сотворенного уже вещества взяв тело, а от себя вложив жизнь... творит как бы некоторый второй мир, в малом великий; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой...»¹

Православная патристика постоянно озабочена тем, чтобы не произошло разлучения человека с тварным миром, с космосом, не стало его уделом космическое изгойство, хотя бы и «праведное». Ибо нет и не может быть сепаратного спасения человека: он спасается вместе со всем миром, решая тем самым и судьбы космоса. Подобно тому как сам Божественный эрос экстатичен и отдает Свою благодать миру, человеку завещано то же экстатическое призвание. Иоанн Златоуст прямо указывает на это: «Бог дал нам тело из земли для того, чтобы мы и его возвели на небо, а не для того, чтобы через него и душу низвели в землю. Оно – земное, но, если захочу, будет небесным. Смотри, какой честью Он нас почтил, предоставив нам такое дело. Я сотворил, говорит Он, землю и небо, даю и тебе творческую власть: сотвори землю небом. Ты можешь сделать это...»²

В Православии экстаз праведника – это художественный экстаз, раскрываемый в особом пластическом искусстве: высвободить в окружающей нас материи заложенное в ней Творцом светлое начало. Словом, тот потенциал пассионарности, которым обладал человек древнего языческого типа, черпающий свою энергию от причастности космосу, сохранен и преобразован в Православии на основе нового светлого космизма.

«Не хули материю, ибо она не презренна, – учит Иоанн Дамаскин. – Материя есть дело Божие, и она прекрасна... Я поклоняюсь материи, через которую совершилось мое спасение. Чту же ее не как Бога, но как полную божественного действия и благодати»³.

¹ Цит. по: Архим. Киприан (Керн). Указ. соч. С. 151.

² Там же. С. 174–175.

³ Там же. С. 241.

Православный светлый космизм рождает художественно-экстатическое отношение к миру и художественный тип праксиса. Последний строится на презумпции доверия к устройству мира как задуманному и осуществленному не по технологическому умыслу, а по вдохновению – «добро зело», прекрасно. Это разительно отличается от архетипа, заложенного в западном христианстве. Пафос противопоставленности духовного и материального в конечном счете приводит его к идее богооставленности материи, постепенно принимающей вид мертвого конгломерата тел.

Перед лицом таких механических конгломератов человек начинает выступать уже не как очарованный художник, а как аналитик остраненного фаустовского типа. Богооставленность материи закономерно ведет к ее омертвлению (давлению неорганики над органикой), к редукционистским процедурам сведения сложного к простому тиражированию (отрицанию уникальности в пользу общих законов и правил). Бесправие мертвой материи перед лицом того, кто чувствует себя единственно одушевленным, закономерно ведет к технологическому нигилизму и к нынешнему глобальному экологическому кризису.

Но в православной картине мира материя не бескровна. Ее статус как Божьего творения, никогда не теряющего отсвета Благодати, выражается в категории всеединства (нерасчленимости), уникальности (недублируемости в опыте «техно»), в восходящем векторе – от земного, падшего бытия в горние высоты.

Зримая космическая материя в Православии выступает не в своей статической богооставленности, а в динамическом пограничном состоянии: она то, что некогда было светлым началом и в конечной перспективе подлежит новому окончательному просветлению. Разглядеть эту ее динамическую природу способен только особый тип сознания, который просветлен и согрет любовью. Не покорить, не закабалить природное вещество, а высветлить содержащееся в нем иное, высшее начало, раздуть тлеющий в земных телах небесный огонь – вот призвание человека. Это – художнический тип призвания, связанный с экстатическим созерцанием, с предчувствиями прекрас-

ного образа, который потенциально несет в себе природные тела. Анастасий Синаит на это указывает: «Христос говорит: “Огонь пришел Я низвести на землю” (Лк 12 : 49), то есть соединить Божество с землевидной нашей природой. Этим явно укоряются те, кто оскверняет нашу природу, созданную по образу и подобию Божию; те, кто порочат и презирают наше тело, созданное руками Божиими, получившее образ и живительное божественное вдохновение»¹.

Здесь мы имеем повод с надлежащей определенностью сформулировать решающее отличие православного праздничного мирозерцания, полного предвкушений встречи с просветленным космосом, от западного онтологического аскетизма, связанного с изначальным недоверием к природно-материальному началу и необходимостью чураться его и подавлять его стихийное проявление в себе самом.

Этика православного космизма

Презумпция, касающаяся благого, светлого начала, содержащегося в природной материи (в том числе и в нашем теле), лежит в основании не только онтологии, но и этики православного космизма. Как пишет Б. П. Вышеславцев, «христианская этика как этика благодати не есть этика от-решения, а есть этика сублимации»².

Та самая благодатная сила Божественного эроса, которая не дает материи бесповоротно «пасть», омертветь, позволяет и нам не третировать в себе, не подавлять природное начало в самоистязательном аскетизме, а дать ему выход в благодатном направлении. Просветление души – это праздник, а праздник не обретается изуверским преследованием нашей спонтанности. Православная аскетика означает не подавление эроса, а просветление эроса, она в духовном смысле глубоко эротична, радостна.

Не случайно тема сопоставления и противопоставления ветхозаветного закона и христовой Благодати пронизывает

¹ Цит. по: Архим. Киприан (Керн). Указ. соч. С. 206.

² Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 50.

всю историю Православия. Закон основан на принципиальном онтологическом и антропологическом недоверии – ко всему спонтанному в мире и в человеке. Его задача – неустанное преследование спонтанного начала, закрепощение его в правилах, ритуалах, системе всеохватывающего резонерства и дидактики.

«Закон убивает, осуждает, ставит под проклятие: “...все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвой” (Гал 3 : 10). Проклятие закона снимает только Христос, мы спасаемся верою во Христа, а не делами закона... человек оправдывается верою “независимо от дел закона”, получает оправдание “независимо от Закона”, “даром, по благодати”»¹.

Современные иудейские и протестантские критики Православия видят в уповании на Благодать свидетельство ленивой души, не способной к строгой методичности самоконтроля и самоограничения и потому уповающей на чудо разового освобождения – одним махом и навсегда. На самом деле, православное упование на Благодать Божию открывается совсем в другом горизонте. Это горизонт любящего Бога, требующего от человека не страха, а свободной открытости. Когда Христос сказал: «...и вам, законникам, горе, что налагаете на людей бремена неудобноносимые» (Лк 11 : 46), Он этим выразил не только снисхождение к греховной человеческой природе, Он выразил Свое доверие к ней как носящей печать богосыновства.

Недоверие всегда репрессивно, тоталитарно – будь то тоталитаризм всеобщего внешнего законнического надсмотрчества либо внутренний тоталитаризм методического самообуздания. Такое преследование человеческой природы рождает изнанку «подсознания» (во фрейдистском смысле): комплекс закованного раба, ждущего случая вырваться на волю, чтобы практиковать именно то, что категорически запрещалось. Протестантское закабаление человеческой природы в форме перманентного методического самоконтроля в качестве эффекта бумеранга породило нынешнюю индустрию садизма и порнографии, прямо обращенную к вытесненному и взбунтовавшемуся подсознательному и потакающую ему.

¹ *Вышеславец Б. П.* Указ. соч. С. 26.

Дело идет к тому, что современное массовое искусство становится союзником подсознательного и желает ему победы в борьбе с культурой и моралью. Еще более разрушительные эффекты бумеранга породило коммунистическое талмудистское «законничество», то и дело взывающее к «коммунистической сознательности» и налагающее запрет на естественные человеческие стремления к свободе самовыражения, свободе самоопределения, свободе хозяйствования. Подобно тому как истинный труд есть анамнезис сознательное раскрытие и «припоминание» того, что предварительно заложено в природных силах, жаждущих раскрытия, истинная этика также является не подавлением человеческого природного эроса. Это анамнезис – припоминание состояния первозданного совершенства, связанного с сотворением «по образу и подобию Божиему», с богосыновством.

Не случайно христианская этика ностальгична в специфическом смысле: она несет память о состоянии, предшествующем грехопадению. Здесь нить преемственности ведет к Платону и его учению о душе как земной пленнице, вспоминающей о своей небесной обители (диалоги «Кратил», «Дедон»). Но в Православии ностальгия преодолевается Благодатью спасения, исходящей от Христа.

Здесь необходимо постичь особый характер христианского символизма, отличного от платоновского. Дело в том, что платоновские идеи – это статичные сущности, пребывающие вне эмпирического мира. Тела земного мира тоскуют о своей небесной прародине, но она, однажды создав их, больше к ним не снисходит. Поэтому платоновский символизм – искание в вещах породившей их идеи – носит умозрительно статичный характер.

Совсем другое дело – символизм христианский. В лице Христа «идея» снова вернулась к отторгнутому и падшему миру, давая ему надежду на возвращение в духовное отечество. Причем речь идет о напряженном устремлении друг к другу: в той мере, в какой падший человек устремляется к Богу, Бог идет ему навстречу, даруя Свою Благодать. Поэтому христианский символизм процессуален по существу: явления падшего мира несут в себе не просто печать первичного творения, но и дра-

матургию, связанную с новым одухотворением, просветлением, обнаружением Божественного образа.

В логике Соссюра знак (символ) удаляется от обозначаемого и ведет самостоятельное, отлученное существование. Этому формализму противостоит христианский символический реализм: вещи как знаки (символы) Высшего не могут пребывать в беззаботном удалении от Высшей воли, вступать в самостоятельные причинно-следственные связи, образовывать соединения химеры. Их не покидает тоска по идее, земным отзвуком которой они явились. Концентрацией этой всемирной онтологической тоски по Высшему является человеческая душа. Она все вещи «развеществляет», разгадывает в них присутствие идеи, а следовательно – томление по Высшему, энергетику восходящего. И хотя процесс такого развеществления крайне труден, требует от нас предельного напряжения нравственно ориентированной воли, после явления Христа он лишен пессимизма. Нравственно ориентированная творческая воля – это та, что воссоединяет Добро и Истину, распавшиеся после грехопадения.

После Христа космос стал светлым – в нем включились процессы благодатного восхождения. В Христе спасается не только человек, но и весь тварный мир. Соотнося этот принцип христианской сотериологии с более близкими светскому просвещенному сознанию изысканиями немецкого классического идеализма, сформировавшего программу «развеществления», можно сказать, что мы здесь имеем дело с христианской «феноменологией духа». И ярче всего она проявилась у последнего представителя восточной патристики Григория Паламы.

Палама различает Божественную Сущность – статично-потустороннюю, трансцендентную – и Божественную энергию, благодатно изливаемую на мир. «Наряду с вечной и миру трансцендентной сущностью Божией в Боге существует Его вечная, несозданная, но к миру обращенная энергия»¹.

Как отмечает С. С. Хоружий, если взять хомистское различение *essentif* и *existentia*, сущности и существования, то энергия не относится к сущности, следовательно, она экзистенциальна: «...энергии суть силы и действия (действования) Бога,

¹ Архим. Киприан (Керн). Указ. соч. С. 297.

которыми Он обнаруживает и сообщает Себе твари, делается доступен и близок ей (при условии, что она по собственной воле вступает в синергию с Ним). В отношении Бога и человека, каким его переживает аскетический опыт и описывает паламистское богословие, антиномически сочетаются глубочайшая близость и беспредельная отдаленность...»¹.

Или, как точно формулирует В. Н. Лосский, «всецело непознаваемый в Своей Сущности, Бог всецело открывает Себя в Своих энергиях...»².

Как известно, экзистенциальная философия (А. Камю, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель во Франции, М. Хайдеггер, К. Ясперс в Германии) полна острого переживания несходимости сущности и существования. Человек – это существо, не предопределенное раз и навсегда той или иной своей сущностной принадлежностью, он постоянно проблематичен, он не имеет гарантий в каких бы то ни было структурах, не предопределен в любых «объективных причинах». Он трагически свободен, то есть волен отпадать и приближаться к идеалу подлинного и полнокровного существования, но никогда не может сказать о себе: я уже ставший, я достиг земли обетованной, я твердо пребываю в какой-то точке пространства-времени. Не успеет он заявить это, как уже чувствует ускользание, отрыв от берега, неизбывную тоску странничества.

Качественно иной тональностью и интенцией характеризуется православный экзистенциализм, восходящий к св. Г. Паламе. Неустроенность православной души в нашем грешном мире не вызывает сомнения. Однако православное мироощущение обретает себя не во враждебности к миру вообще, не в фатальном чувстве покинутости. Дело не только в противостоянии мира дольнего и горнего: настоятельности христианского сознания в отношении первого и экстатической устремленности ко второму.

Для понимания специфики православного мироощущения необходимо еще одно противопоставление: космического мира, созданного Богом, и социального, устроенного по греховным

¹ *Хоружий С. С.* После перерыва. М., 1994. С. 321.

² *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. М., 1991. С. 48.

страстям человеческим. Эта мирораздвоенность создает антиномию, над которой напряженно размышлял св. Исаак Сирийский. От мира надо бежать, ибо мир есть грех, но мир надо любить, ибо он прекрасен и создан «соразмерным». «Такое противоречие легко объясняется тем, что слову “мир” придается св. Исааком, как и всеми почти отцами-аскетами, двойное значение. Мир если это тварная природа (животные, растения, яства, человек и т. п.), то он прекрасен и благословен Богом... Но если под словом “мир” подразумевать некую категорию духовности, понятие аскетическое, то это комплекс греха... Это то, о чем сказано в Писании: “Не любите мира, ни того, что в мире” (1 Ин 2 : 15)»¹.

Таким образом, экзистенциальная отъединенность от мира не принимает в Православии оттенок онтологического нигилизма и противостояния одинокой личностной экзистенции всему сущему. Православная экзистенция в своем противостоянии миру, устроенному по греховным страстям властолюбия, сребролюбия, зависти, гордыни, опирается на космическую твердь, на силы светлого космизма. Православная аскетическая личность космоцентрична: она удаляется от общества со всей его греховной суетой не в темном, а в светлом космическом горизонте. Православные иноки бежали в пустыню: здесь, в полном уединении, они воспринимали Благодать Божию. Иными словами, православный тип личности не социоцентричен, а космоцентричен.

Структура православного бытия раскрывается в следующей логике: космос – человек – социум. Человек удаляется от социума, повязшего в грехе, пребывает в отшельнической тишине, совершая при этом нечто вроде феноменологической редукции: он выносит социум со всей его греховной мирской суетой за скобки, чтобы в сосредоточенном уединении услышать голос Благодати. Но Благодать потому и носит свое имя, что отличается энергетическим характером – она исходит себя вовне, возвращается в социум, который тем самым становится другим, просветленным. Православное домостроительство, как показывает история, воплощает именно такую структуру. Сначала имеет место покаянно-аскетический уход от мира харизматической личности – святого пустытника.

¹ Архим. Киприан (Керн). Указ. соч. С. 227.

Он не берет с собою многочисленную братию, готовых адептов – это означало бы профанацию, простое перемещение в пространстве того града земного, который как раз и надлежит покинуть. Преимущественно в единичном, потайном уходе в скит, в пустыню, в отшельничество преодолевается социоцентризм и утверждается космоцентризм.

Проходит известное время между подвигами уединенного стяжания Благодати харизматической личностью и образованием вокруг него монастырской братии, знаменующем рождение нового центра духовной жизни. Это время отшелушивания струпов греховного мира, неизбежно прилипающих к нам вместе с теми ролями, которыми греховно-помыслительный социум нас наделяет.

Тайна священнобезмолвствующих

В этом контексте становится понятной православная доктрина исихазма молитвенного молчания. Молчание означает космоцентризм – уход от социума для высших сосредоточений и Божественных созерцаний. Слова здесь – синоним отчуждения, неподлинности, истертости первичных смыслов. Это поистине знаки, из которых ушло содержание первично обозначаемого. Воздержание от слов есть средство пробудить в себе слух к истинному, сокрытому. Слово отчуждает в той же мере, в какой коммуницирует, обязывает к соглашениям по поводу ложного и греховного, к данничеству князя мира сего.

«Поэтому, – говорит Григорий Палама, – кто стремится в любви к соединению с Богом, тот избегает всякой зависимой жизни, избирает монашеское и одинокое жительство и, удалившись от всякой привязанности, старается без суеты и заботы пребывать в неприступном святилище исихии. Там он, как только возможно избавив душу от всяких вещественных оков, связывает свой ум с непрестанной молитвой к Богу, а вернув через нее себя целиком самому себе, находит новый и таинственный путь к небесам...»¹

¹ Св. *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1996. С. 109.

Но ошибется тот, кто увидит в этом обрыве ложных социальных связей чистый спиритуализм, солипсизм отрешенного сознания, переставшего ощущать плотность бытия. Отшельнику-исихасту космос являет себя как просветленная материя, пронизанная фаворским светом. Здесь мы видим своеобразный христианский материализм – не отрицание, а просветление материи, и эта новая материя способна вести себя как и подобает материи: воздействовать на нашу чувственность.

Аскетика исихазма полна свидетельств этого чувственного воздействия, когда молящийся физически ощущает внезапную теплоту в теле, взором видит свет, пробуждающий слезное умиление. «Такая вот тайна – и виденье, называемое отцами “исключительно истинным”, и сердечное действие молитвы, и приходящие от нее духовное тепло и сладость, и благодатные, радостные слезы. Суть всего этого постигается умным чувством. Говорю “чувством” по причине явности, очевидности, совершенной надежности и немечтательности постижения...»¹

Уход из общества в пустынную обитель означает не ослабление, а усиление энергии благодатного эроса, связывающего человека с миром. Аскетическое пустынножительство несовместимо с космофобией, с восприятием тварного мира как презренного, враждебного, отчуждающего. Напротив, в пустынножитии вкушают дары Благодати именно потому, что пустыня (в значении не обремененного суетным человеческим присутствием природного места) изначально воспринимается как место чистое, не заполненное человеческой скверной.

Именно здесь мы имеем дело с важнейшим архетипом Православия, в светских формах рождающего знаменитую русскую лирику пейзажа или народную поэтическую лирику «воли» – в значении ухода от несущего цепи социума. Нередко видят в этом знак непреодоленности языческих стихий в русской душе, ее традиционный анархизм.

На самом деле, если бы в этой противопоставленности космосу социума выражалась одна только языческая архаика, всякие рассуждения о православном светлом космизме сделались бы неуместными. Более того, осталась бы совершен-

¹ Св. Григорий Палама. Указ. соч. С. 93.

но непонятой та домостроительная магистраль православной цивилизации, когда обновление общества совершается через особую миссию монастыря. Блаженный отшельник, ушедший от греховного социума в природно укромные, не оскверненные человеческим присутствием оазисы уединенности, через некоторое время оказывается отцом священной братии – основателем нового монастыря. Монастырь становится местом массового паломничества, притяжением тех, кто преисполнен решимости изменить себя, начать новую жизнь. Следовательно, монастырь становится воплощением особой духовной власти, не обремененной никакими привычными «социальными заказами» и обязательствами.

Такая власть – космоцентрична, а не социоцентрична и обладает особыми источниками легитимности, не имеющими ничего общего с выяснениями политической, княжеской власти или велениями толпы. Тем не менее от этой власти начинается исходить энергетика, способная обновить ветшающий мир, наделить жизнь новым смыслом, сделать людей другими. Пустынник Сергей Радонежский с течением времени оказался основателем нового монастыря, а затем – и новой Руси, покончившей с татаро-монгольским рабством.

Этот архетип домостроительства, связанный с уходом-возвращением, с пустынночеством, становящимся источником соборного спасения и обновления, ярко проявился в истории Соловецкого монастыря. Соловки – само воплощение светлого космизма. Северная окраина русской земли и земли вообще являет собой первозданность элементов космоса, стихий земли и воды, как бы впервые соединяющихся здесь между собой и северным небом. И над всем этим лежит первозданность тишины как космического дара, недоступного людям ни в каком обществе. А затем начинается процесс обратного восхождения – от преображенного храмового места к преображаемому «большому социуму», от космоцентричной уединенности к социальному домостроительству.

Пик этого процесса на Соловках – первая половина XVI века. «Времена святителя Филиппа на Соловках – это их вершина; никогда больше духовное и материальное, небо

и земля не приходили здесь в такое гармоническое равновесие. В этот краткий промежуток времени – всего восемнадцать лет! – монастырь явил миру почти идеальный образ так и не воплотившейся до конца отечественной цивилизации, одухотворенного, обоженного домостроительства... Деятельность Филиппа на протяжении восемнадцати лет его игуменства поражает технической гениальностью и сверхчеловеческой мощью: это и громадные гидротехнические работы, покрывшие остров сетью идеально правильных каналов, и строительство маяков, множество инженерных изобретений, буквально преобразовавших труд и быт братии... Подобную творческую мощь, такую разносторонность знаний мы привыкли связывать с образами гигантов итальянского Ренессанса, но не была ли деятельность Филиппа явлением возможной русской альтернативы – земного творчества как сотворчества Богу, а не противостояния Ему, что исподволь питало европейское Возрождение?»¹

Действительно, домостроительная структура западной цивилизации выражается в иной формуле: социум – человек – космос. Первичен здесь социум, понятый как коллективное предприятие, связанное с эксплуатацией природы. Для закабаления природы требуется – как и почти для всякого закабаления – спровоцировать в системе подлежащего завоеванию, бунт низших элементов против высших. Первой закабаляющей стратегией, известной со времен Ренессанса, было высвобождение фаустовским знанием низших, механических сил и использование их примитивной энергии против высших, органических элементов природы, в которых она являет себя как сложная живая целостность.

Личность фаустовского типа, лишенная пиетета перед космосом, организуя этот бунт низших сил против высших, в перспективе намечает полное прибирание природного космоса к рукам. Никаких благодатных импульсов, никаких законодательных, образцовых гармоний она в нем не видит. Социум здесь растет за счет природы, путем неуклонного ее отступления. Это и есть модель линейного времени прогресса в противовес

¹ Мяло К., Севастьянов С. Крест над Россией // Москва. 1995. № 12. С. 144.

православной циклической модели, при которой автономная общественная эволюция, заходящая в тупики греховности, прерывается космическим отшельничеством харизматиков, превращающих свои кельи в новую модель общежития и на основе этой модели обновляющих социальную жизнь.

Западная модель «полностью нормализованного» социума предполагает полный отрыв человека от космоса, замыкание в систему социальной нормативности, не имеющей никакого референта вне себя, в окружающей природе. Эта система начисто лишена обратной связи: она не откликается на возмущения внешней природной среды и ставит своей целью полностью подавить голос природы.

Топография православного космоса

Православная модель совсем иная. Она прямо предполагает периодическую остраненность от коснеющей системы социальных установлений и норм, выход в «открытый космос». Эти выходы проявляются в двух противоположных формах: потайного исхода – побега на окраины, в пространство степной воли – и иноческого исхода в сокровенную обитель духа, заграждающегося от посягательств греховного социума космическими барьерами. Б. П. Вышеславцев писал, что русский православный человек, с одной стороны, устремлен к стихийно-природной воле, с другой – к Божественной, мистической. Вкуса к собственно социальной свободе в либеральном смысле этого понятия ему никогда не хватало.

Топография русского православного космоса такова: на одном полюсе светлый космос, уводящий от социальной греховности и стесненности в высшую духовную сосредоточенность, в горние дали; на другом – языческий космос стихийной природной воли. Между этими полюсами, захватывающими своими крайностями, зажато зыбкое пространство более или менее упорядоченных социальных форм. Причем сами эти формы в нашей исторической жизни почему-то лишены позитивного саморазвития и подвержены мощному напору энергий со стороны то одного, то другого из указанных полюсов.

Пушкин потому и стал воистину национальным и народным поэтом, что сумел языческий полюс степной воли не отодвинуть, не оградить частоколом опасливой цивилизованности, а облагородить. В пушкинском исполнении эта партитура космической воли одинаково влюбленно читается и простонародным, и интеллигентским сознанием, никого не отталкивая и не шокируя. Б. П. Вышеславцев приводит известное стихотворение Пушкина, кончающееся философски выразительным четверостишием:

Затем, что ветру и орлу
И сердцу девы нет закона!
Гордись, таков и ты, поэт,
И для тебя закона нет.

И заключает: «То, что изображено здесь, есть космическая, природная, животная сила стихии, непонятная и непокорная человеческому закону, опасная и иногда губительная и все же прекрасная в своей таинственной мощи... Неправда, что стихийность природных сил и страстей есть само по себе зло. Напротив, оно есть условие творчества, ибо космос творится из хаоса, и это одинаково верно для абсолютного Божественного творчества, как и для человеческих искусств»¹.

Это очень точно сказано. В православном космосе творчества в социальной среде, в замкнутом «тексте» социума нет. Оно возникает только на полюсах, питаясь энергетикой вне- или сверхсоциального плана. Свободное творчество, а в сущности, и вся жизнь человека движется между этими двумя полюсами, между глубиной и высотой («Из глубины вызван к Тебе, Господи!» – Псалом Давида), между глубиной природных стихий и высотой Божественного духа.

В XX веке левые и правые западники совершили две «революции», первая из которых призвана была погасить Божественный эрос талмудистикой коммунистического атеизма, вторая – отсечь пространство степной воли, замкнув Россию в новых размерах «упорядоченного европейского государства».

¹ Вышеславцев Б. П. Указ. соч. С. 174, 175.

Обе эти «революции» поражают своим бесплодием. А все дело в том, что они направлены на подрыв таинственной структуры дарения, заложенной в русском православном космоцентризме. Общество, социальная жизнь питаются энергетикой этого дарения. В нашем типе цивилизации нет и не может быть труда, производства, социальной активности вообще на принципах эквивалентного обмена стоимостями. Когда русский человек, питаемый энергией вдохновения, идущей от воли, верит в общественное устройство, он неизменно дает больше того, что предусмотрено «обменом»; когда же перестает верить – дает неизмеримо меньше, и вся социальная жизнь расстраивается, превращаясь в хаос.

От падения в хаос Россию всегда спасал не закон – он сделать этого не в состоянии, – а вера, обеспечивающая спонтанность дарения на всех уровнях и во всех слоях общества. Диалектика русской жизни состоит в том, что та самая эротическая (в смысле натурфилософских космогоний) энергия, которая в условиях всеобщего «кредита доверия» дает обществу колоссальные силы людского энтузиазма, в условиях разочарования и безверия обращается в свою противоположность – в разрушительный танатос.

Только люди, бесконечно далекие от глубинной русской традиции, бесчувственные в отношении национального архетипа, могли находить смысл в том, чтобы погасить энергетiku, идущую от космических полюсов нашей культуры, и приноровить национальный тип к законничеству срединной культуры, начисто отгороженной от стихий космоса.

Само Православие, унаследованное от Византии, без привязки к русскому космическому пространству не смогло бы дать столь мощного импульса, что его хватило на всю континентальную Евразию.

Православие вне России, зажатое в узких урбанистических пространствах Греции и Восточной Европы, неминуемо обретает формы какой-то стилизации. Восточные отцы еще могли чувствовать космос в византийской ойкумене, связанной не столько сетью коммуникаций, сколько единством духовного импульса. В распавшейся ойкумене, превращенной

в мозаику малых пространств, присутствие этого космоса уже не ощущается.

Только по русской бескрайней равнине шествует этот характерный, часто социально убогий, но космически насыщенный, эротически взволнованный человек. Как метко сказал Ф. А. Степун, «самая глубокая сущность русской природы, что пытался, но не смог выразить (духовно не осилил) Нестеров, в том, что в ней естественны убогие и Божьи люди»¹.

Как в душе русского пейзажа, так и в пейзаже русской души тема убогих форм теснейшим образом связана с темой «божественной неоформленности»².

Это глубоко верно, но Степуну не хватает понятия, способного высветить тайный смысл этой неоформленности. Таким понятием и является православный космизм. Космизм объясняет нам тайну энергетики русской души, ее пассионарность, которую совершенно невозможно описать в привычных терминах социологии – стимулируемости, мотивированности и пр. Ибо социология описывает социального человека, зажатого рамками социума. Пассионарность может относиться только к космически открытому человеку, то и дело устремляющемуся из сферы социальной срединности к полюсам, где скрыты колоссальные источники энергии. Только здесь, в русском пространстве, ключевые понятия паламистской онтологии и антропологии энергетичности и синергетичности обретают бесспорную достоверность. У человека законнически зажатого, превратившегося в раба социальной функции, в усердного «исполнителя роли», в принципе невозможно заподозрить синергетическую способность живо откликаться на призыв неба и внимать только ему, Божественному космосу. Человек, жестко привязанный к социальной топографии, к эмпирическому пространству града земного, четко расписанному в ролевом отношении, мыслит эмпирически, а не символически – ему не дано распознавать в вещах знаки «другой реальности», другого горизонта.

¹ Степун Ф. А. Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 10.

² Там же. С. 15.

Более того, иерархически организованное социальное пространство формирует тип сознания, для которого Благодать Христа вообще выступает в качестве чего-то невнятного.

Либеральному сознанию и сегодня представляется какой-то дипломатической метафорой христианское суждение о нищих духом, которые предпочтительны для Христа. Но и в более древних пластах христианского сознания на Западе – в католицизме и протестантизме – Христова Благодать спасения остается невнятным, уводимым на периферию понятием. В XIV веке, во времена исихастских споров, в Восточной Церкви сталкиваются две позиции: латинствующего клирика Варлаама и св. Григория Паламы.

Варлаам не может воспринять чудо Христовой Благодати, обращенной без различия чина. Рассуждая социоцентрично – то есть проецируя дух социальной иерархии на высший небесный порядок и на порядок спасения, Варлаам утверждает, что общение человека с Богом может совершаться лишь через посредство всех ступеней социальной иерархии, через ангелов. Но Палама исходит из другой, космоцентричной презумпции: свет спасения, изливаемый оттуда, не знает иерархии чинов. Животворный космос Христа отличается от античного космоса неоплатоников тем, что чудо спасения и стяжания Благодати здесь совершается совершенно независимо от иерархий – земных и небесных.

«В естественном порядке вещей ангелы выше людей, но Воплощение опрокидывает этот порядок и возносит человека выше небес. В противоположность Дионисию, считавшему, что ангельские иерархии достигли чистоты, св. Григорий Палама утверждает, что этой совершенной чистоты им недостает, в то время как во Христе она была дарована человеку... Понятно, что для св. Григория обожение есть Благодать, свободно даруемая всемогуществом живого Бога, а не Божественная эманация, зависящая от онтологической позиции твари в предустановленной иерархии; эта Благодать была дарована в истории актом Иисуса Христа, и домостроительство истории важнее естественного построения мира...»¹

¹ Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 260, 261.

Итак, светлый космос Православия – это космос, в котором Благодать спасения совершается независимо от социальных и небесных иерархий, «стартовых условий» и прецедентов. Православный космоцентризм – это бытие непосредственно перед лицом Христа, минуя посредничество любых иерархий и свидетельства приземленного социального опыта.

У Христа – «Своя логика», заведомо не совпадающая с законнической логикой – будь то законы социальной причинности или небесно-духовной. Православный человек – космоцентричный странник, постоянно готовый вынести за скобки сложившийся социально организованный порядок. Этому странничеству благоприятствует русский простор, в котором с легкостью растворяются застывшие культурные и социальные формы.

Разумеется, это таит в себе не только потенции высокого духовного стяжания, но и потенции нигилизма. Как пишет Ф. А. Степун, «всякое отрицание формы, всякое формоборчество таит в себе два внутренне противоположных и все же часто связанных друг с другом начала: начало мистического утверждения превыше всякой формы пребывающего и ни в какой форме полностью не выразимого абсолюта и начало варварского отрицания всех форм культурного творчества. Для основной темы русского пейзажа, для темы переливающейся в Азию среднерусской равнины характерно то, что оба эти начала звучат в ней с одинаковой силой»¹.

Христос в космоцентричной картине православного мира – это Тот, Кто перечеркивает опыт и инерцию социальности, отменяет действие непреложных причин и факторов, – именно таковы интенции Духа Святого. Как отмечает С. Хоружий, учение о Благодати есть учение о Духе Святом, поэтому «весь период, когда для церковного сознания в центре находились вопросы о природе и стяжании Благодати, – период, увенчанный богомыслием Григория Паламы и решениями исихастских Соборов XIX века, – нередко характеризуют как “пневматологический”»².

¹ Степун Ф. А. Указ. соч. С. 9.

² Хоружий С. С. Указ. соч. С. 323.

Здесь необходимо уточнить: для православной мысли вопросы о природе и стяжании благодати всегда – и сегодня – являются центральными. Православный человек живет ощущением своего пребывания не столько в обществе, сколько в открытом космосе Христовой Благодати, перечеркивающей систему детерминизма – союзницу социально адаптированных, верящих в материю, а не в дух.

«Что делаешь ты, о человек? – вопрошает Палама своего постоянного оппонента Варлаама. – Хочешь подчинить необходимости Владыку необходимостей, Который устраняет их, когда хочет, а иногда совершенно их преобразует?»¹

Христос, воспринимаемый космоцентрично, а не социоцентрично, всегда способен явиться – причем совсем не там, где Его ожидают. Ведь и впервые Христос явился не как «Бог философов», а как Бог откровения – во всей Его непосредственной данности и в то же время – во всей трансцендентности. Как подчеркивает протопресвитер И. Мейендорф, христоцентризм восточного христианства позволяет предать апофатическому (отрицательному, воздерживающемуся от дерзновенности положительных определений) принципу не значение отдаленности Бога от нас, а значение явленности Его нам; но является Он не для того, чтобы утвердить логику мира и естественных иерархий, доступных интеллекту, а чтобы перечеркнуть ее. Апофатический принцип означает одновременно и недоступность Христа нашему уму, и полную открытость Его нашему сердцу. Ум социоцентричен, он привязывает человека к социальному порядку, к законничеству; сердце христианина космоцентрично, оно верит, что Благодать Христа социально не предопределена и не предсказуема.

Об одном из полюсов русского православного космоса – полюсе стихийной воли – написано уже предостаточно, в том числе и автором этих строк².

Необходимо уделить особое внимание другому полюсу – отшельнической христианской уединенности, связанной со стяжанием Благодати.

¹ Цит. по: Мейендорф И. Указ. соч. С. 261.

² Панарин А. С. Реванш истории. М., 1998.

Стяжание благодати

Самое распространенное обвинение Православия – и русского, и византийского – в теократическом смешении царства и жречества, в цезарепапизме. Одни авторы при этом делают акцент на сервилизме Церкви, подчиненной имперской гордыне, другие – на теократической экспансии Церкви, норовящей подчинить и подменить светскую жизнь.

Следы неистребимого теократического архетипа видит во всей русской истории С. С. Аверинцев. «Иван Грозный говорит о своей власти как воплощении: “Отец и Сын и Святой Дух ниже начала имеет, ниже конца, о Нем же живем и движемся, Им же цари величаются и силнии пишут правду”... Так вопрос о власти не ставился со времен Ветхого Завета. Как известно, в первой Книге Царств намерение Израиля избрать себе царя расценивается как богоотступничество – Яхве сам должен был царствовать над священным народом»¹.

На самом деле, православному сознанию вовсе не свойственна эта гордыня самовозвеличения и самоуспокоенности – дерзание сделать правителем своего социума Самого Господа или видеть в правителях Его непосредственных уполномоченных. Стремление вверх, к горным высотам, для православной личности одновременно означает движение в сторону от социального центра, на окраину пространства, контролируемого земной властью. Экстатическое ощущение совпадения космического и социального центров, царства и священства, посещает православный люд в крайне редкие моменты истории, и этому неизменно сопутствуют трагическое разочарование и раскаяние. В обычном же случае космос потому и космос, что находится во внеположенности социальному порядку, в ином измерении. В поисках такого измерения взыскующая православная личность устремляется прочь от града – в монастырское уединение, на периферию социальности.

Разделение политической и духовной власти – принцип, положенный монотеизмом, и для своей реализации требует

¹ Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 235.

их пространственного разъединения, тем более надежного, если речь идет о качественно разных пространствах. Это качественно отличное от социального властного пространства и пытается воздвигнуть православный космизм. В тех случаях, когда царство желает обрести эффективность теократии, ведающей не только делами, но и помыслами подданных, оно вынуждено в чем-то уподобляться Христову изречению: «Царство Мое не от мира сего».

Что это означает? Это означает, что царь, верховный владыка, так же не считается с земными, социальными иерархиями, как Христос – с небесными.

Царь объединяется со слабыми против сильных мира сего, служит нищим духом. Как известно, эта идеологема: союз священного царя со святой землей (народом) против боярства как срединного слоя, воплощающего закон мира сего, – служила самым убедительным обоснованием российского абсолютизма¹.

Но эти обоснования обладали убедительностью только для массового, профанного сознания. Сознание клира, в особенности в его высших, в исихастском смысле, монашеских проявлениях, никогда не покидала убежденность в том, что светлый космизм Духа пребывает в ином пространстве, не совпадающем с пространством града земного в любых его ипостасях. Как пишет протоиерей Г. Флоровский, в Византии «монашество в значительной степени было попыткой уйти от проблем, возникших при контактах с империей. Время острой борьбы между Церковью и империей при арианствующих кесарях IV века было также временем подъема монашества. Это был своего рода новый впечатляющий “исход”»².

Порой говорят, что это была просто эмиграция от тягот державного бремени или следствие неверия в прочность империи. На самом деле, отмечает Флоровский, в то время на Востоке, где и зародилось монашеское движение, христианская Империя необычайно укрепилась, и земной рост ее представлял впечатляющее зрелище. «После стольких десятилетий не-

¹ См.: Панарин А. С. Политология: о мире политики на Востоке и на Западе. М., 1999.

² Флоровский Г. Догмат и история. М., 1998. С. 173–274.

ненависти и гонений “мир сей”, казалось, наконец открылся для воцерковления. Перспектива успеха была довольно яркая, но ушедшие в пустыню этих надежд не разделяли»¹.

«...С самого начала в монашеском обете подчеркивалось в первую очередь именно отречение от “социума”. Новоначальный должен был отвергнуть мир, сделаться странником и скитальцем, чужестранцем в мире, во всех земных городах, ибо и сама Церковь – лишь “странница” в земном граде...»²

Св. Григорий и Василий Великий полагали, что только при смене вектора – с социоцентризма на космоцентризм – можно вынести за скобки пагубный социальный опыт, дурные традиции и обрести новый дух, столь необходимый для обветшавшего града земного.

В рамках архетипической триады «царство – священство – пророчество» монашество олицетворяет третью роль, тогда как и политическая власть, и живущий с ней рядом клир «исполняют», а не пророчествуют. Пророчество космично, оно обращается поверх тех инстанций и энергий, какими движется обычная земная жизнь. Дар новых предчувствий, харизматического призыва к исходу, к новой жизни не может быть обретен в рамках нормализованного социума, требующего приспособления к наличной действительности.

И еще одно проявление «космичности» монашества: оно пребывает вне господствующей системы обмена. Монашество – это перманентное дарение, и в рамках самой монастырской общины, и в ее отношениях с внешним социумом. Ранний монастырский «социализм», с его отрицанием частной собственности и отказом от всякого имущества, с запретом на стяжание, может быть правильно понят именно в парадигме космической неотмирности дарения.

Вымогание чуда, которому неоднократно подвергался Христос, категорически осуждается в Евангелии. Благодать Христова дарится бескорыстно верующим, а не тем, кто требует гарантий в виде демонстрации чудес. Точно так же и верующему надлежит не стяжание, а дарение. «Даром» получая – по неисто-

¹ Там же. С. 274.

² Там же. С. 275.

щей милости Господней, он и сам обязывается дарить; все то, что приходит помимо бескорыстного дарения, – безблагодатно. Монашество и стало таким институтом дарения, получающим и свою легитимность, и свои обретения, подлежащие дарению, не от общества, а надмирно, космично.

Но именно поэтому этот институт встретил такую настороженность Империи. Монашество «было серьезным напоминанием о неотмирности христианской Церкви, а также могущественным вызовом создававшейся христианской Империи. Вызов не мог остаться без ответа. Императоры, особенно Юстиниан, предпринимали отчаянные усилия, чтобы интегрировать монашеское движение в общую структуру христианской Империи»¹.

Здесь – весь ответ на подозрение Православия в цезарепапизме. Подлинность Православия измеряется его светлым космоцентризмом, принципиальным дистанцированием от импульсов, исходящих от града земного с его законами эквивалентного обмена. Христос отменяет этот закон в его отрицательном определении «эквивалентного возмездия». «Вы слышали, что сказано: “око за око, и зуб за зуб”. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф 5 : 38–39).

Но столь же несомненна христианская отмена его и в его «позитивном» определении. Максималистская неотмирность христианства ярче всего проявляется в этом отрицании эквивалентности. Не случайно необыкновенно активизирующаяся в наши дни «либеральная» идеология обмена наибольшую ненависть обрушивает на бескорыстие. Казалось бы, в бескорыстии нет ничего особо «традиционалистского» и тем более «тоталитарного», чтобы вызывать не только политическую, но и метафизическую (философскую) подозрительность со стороны либерализма. Тем не менее именно архетипы бескорыстия признаны сегодня потаенным источником того зла, с которым борются крестные отцы нового либерального порядка.

Абсолютно все они считают интегрируемым в свою систему и достойным легитимации и мафию, и коррумпиро-

¹ Флоровский Г. Указ. соч. С. 278.

ванное чиновничество, и олигархов, вывозящих богатство из обескровленной страны. А все дело в том, что перечисленные персонажи вписываются в систему рыночного обмена – в тот самый «базис», автоматизму которого современный либерализм безоглядно доверяет. Рыночно новообращенные могут с непривычки запрашивать непомерную мзду за свои услуги, спекулятивно взвинчивать цены, доводить свои «ренды» до непристойных размеров, требовать чрезмерного. Эти «болезни роста» наши либеральные правители, как и глобальные организаторы нового мирового порядка, считают излечимыми, а их носителей – заслуживающими снисхождения по критерию «социальной близости».

Но те, кто не продается в принципе, кто действует в непонятной либералам парадигме дарения – воодушевленной самоотверженности, ответственности и неподкупности, – пощады не заслуживают, им нет места в «прекрасном новом мире». Они подозреваются в социальной невменяемости – со стороны именно либерального, торгашеско-спекулятивного «социума», иными словами, в крамольном космизме, в инопланетарной пассионарности, которой в нынешний однополярный мир вход категорически воспрещен.

Глава четвертая

МАТЕРИНСКИЙ АРХЕТИП В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Россия — родина гонимых

Мы не разрешим задачу прочтения современной метаисторичности России, если не сумеем ответить на вопрос: кто же эти «неприспособленные» в новейшем смысле? Кто олицетворяет неотмирное изгойство нынешнего глобального мира, которому не суждено устроиться в либеральной современности?

Россия как община, готовая принимать «неприспособленных», ныне сама, впервые в своей истории, ведет нелегальное существование катакомбной общины. Изгой, которых она призвана была приютить, — это в первую очередь ее собственный народ, ставший отверженным в своем отечестве.

По всем признакам он ведет сегодня нелегальное существование.

Мы в самом деле имеем беспрецедентный случай перехода великого народа на нелегальное положение в собственной стране. «Крылатая фраза», первоначально относящаяся к консервативному Верховному Совету СССР, доживающему последние дни, незаметно была перенесена на целый народ, объявленный «агрессивно послушным большинством». «Демократия», которую построили наши правящие либералы, по всем критериям стала демократией меньшинства, с расовым пренебрежением относящегося к большинству. Все виды власти, за исключением законодательной, третируемой действительными держателями власти, с завидной последовательностью выражали позицию и защищали интересы «демократического меньшинства», которое, согласно боль-

шевистскому принципу¹, «умело себя защищать». И власть себя защищает, переводя народ на положение нелегального иммигранта, прибывшего «из проклятого прошлого».

Народ давно ведет нелегальное экономическое существование, потому что на ту среднестатистическую зарплату, которая ныне сложилась, прожить невозможно и несколько дней. В новом экономическом пространстве, формирующемся в городских центрах, народ не может пребывать легально. Вся сеть бесчисленных новых магазинов, ресторанов, закусочных заведомо недоступна 90 процентам населения. Живущий на легальные доходы гражданин не может пообедать в кафе, купить одежду в обычном магазине, воспользоваться сетью общественных услуг – все это для него недоступно. А правящие реформаторы торопят с введением европейских цен на жилье, газ, электроэнергию, транспортный проезд – при том, что средняя заработная плата российского рабочего в сто раз ниже среднеевропейской. Ясно, что новая экономическая среда – это пространство экономического геноцида. Но не менее агрессивна в отношении населения «этой» страны и господствующая духовно-идеологическая среда. Ее репрессивная бдительность направлена против любых проявлений здравого смысла народа, его культурно-исторической памяти и традиций. Господствующая пропаганда опустошает национальный пантеон, последовательно оскверняя образы национальных героев, полководцев (от Суворова до Жукова), писателей (вся великая русская литература заподозрена в грехе опасного морального максимализма, связанного с сочувствием к униженным и оскорбленным), создателей национальной музыки, живописи, зодчества.

Наиболее репрессивный характер проявляет ведущая ветвь четвертой власти – центральное телевидение. Ежечасно врываясь в наши дома, погромщики эфира оскверняют повседневную среду потоками грязи, клеветы, садистским смакованием насилия и извращений, преследованием всего святого, мирного, животворящего. Из эфира вытеснены национальная

¹ «Революция должна уметь себя защищать», – заявили большевики, оправдывая массовый террор и геноцид.

музыка, песня, само национальное слово, подмененное глумливым, режущим слух жаргоном.

А господствующим языком на деле становится английский. Это язык референтной группы – господ однополярного мира, в число которой представители нашей элиты хотели бы попасть. На этом языке говорят эксперты, втайне готовящие стратегические «реформаторские» решения, в первую очередь экономические. Английский стал знаком тех, кто принят и признан, посвящен и включен в списки кандидатов, кому доступна дефицитная информация. Напротив, национальный язык стал знаком изгойства, знаком тех, кто находится на подозрении в традиционализме, патриотизме, национализме и прочих «смертных грехах».

Надо сказать, изгойский статус небезопасен для национального языка как живого общественного организма. С одной стороны, его постепенно покидают уважаемые синемы, обозначающие все, относящееся к престижно-современному образу жизни и признанной социальной динамике. Он становится прибежищем слов, выражающих отверженное, подпольное, поднадзорное, стыдящееся себя. С другой стороны, он теряет способность натурализовывать иностранные и вырабатывать собственные синемы и лексемы, выражающие все то, в чем реализует себя победоносная современность. Эта сфера монополизируется новой колониальной политической элитой, интерпретирующей ее в духе, отнюдь не благоприятствующем действительному развитию национальной среды и утверждению национального достоинства.

Политический истеблишмент неизменно принимает решения, ничего общего не имеющие с запросами национальной жизни. Он ведет себя так, как будто давно уже сбросил местное население со счетов в качестве фактора, способного оказывать на нее воздействие. Политические акторы, с которыми он действительно считается, – это МВФ, «большая семерка», местные олигархи и среда, лоббирующая интересы могущественных иностранных компаний.

Шумная демократическая риторика призвана оглушить наше сознание и скрыть главный политический факт – последовательный отказ власти от принципа демократического

суверенитета народа. В определенном смысле наша политическая власть носит не менее теневой характер, чем власть экономическая. Ее основные решения заказываются не электоратом, не легально заявленными широкими группами интересами, а «параллельно существующими» структурами, обладающими куда более эффективными механизмами влияния, чем наша декоративная демократия.

Но сказанного все же слишком мало для того, чтобы передать реальную атмосферу нашей общественной жизни. Она характеризуется чудовищной инверсией: все то, что должно было бы существовать нелегально, скрывать свои постыдные и преступные практики, все чаще демонстративно занимает сцену, обретает форму «господствующего дискурса» и господствующей моды.

Былые эпатажи Ницше в области «генеалогии морали», связанные с противопоставлением языческой морали господ и христианской «морали рабов», теперь получают статус реального принципа. Христианская (по происхождению и по сути) мораль ныне третируется как знак отверженных – тех, уделом которых является бесправное существование и конечный исход из современного общества.

Общественная жизнь демонстрирует свойства искривленного пространства, в котором привычные человеческие ожидания неизменно оказываются обманутыми. В особенности это касается сферы политики. Наш истэблишмент не только не стесняется, но откровенно стремится обрести облик колониальной администрации – лиц, только что вернувшихся из-за рубежа для инспекции местной жизни, ревизуемой по зарубежному регламенту. Вместо единого демократического пространства мы всюду наблюдаем действие двойных подходов и стандартов. Десяткам миллионам людей по полгода и больше не выплачивают их мизерную зарплату, обрекая на голод и деградацию, – и это никогда не становилось поводом для каких-либо властных дебатов и решений. Но как только речь заходила об угрозе для тех или иных меньшинств, от социальных до сексуальных, все виды власти, в особенности четвертая, немедленно мобилизовывались для отпора «силам консер-

ватизма и традиционализма». Голодные обмороки школьников не стали темой телевизионных дебатов властное меньшинство воспринимало это как некий информационный шум повседневности, на который бессмысленно реагировать. Но когда пройдоха журналист, злонамеренный агент трех ведомств, оказался под угрозой ареста, четвертая власть организовала ковровые бомбардировки из всех орудий СМИ, достаточные для тотального оглушения и заглушения страны.

Речь идет о чем-то большем, чем нерепрезентативность СМИ и других ветвей власти, препятствующих волеизъявлению большинства. Речь идет о настоящей гражданской войне с большинством, причем не только «холодной». Интуиция власти обладает загадочной безошибочностью: она порождает решения, последовательно противостоящие ожиданиям и интересам большинства. Вся страна презирала министра обороны, задумавшего одним батальоном навсегда усмирить Чечню. И уже одного этого народного презрения было достаточно для того, чтобы средства массовой информации демонстративно объявили его лучшим военачальником со времен Суворова и Кутузова.

Вся страна с полным основанием ненавидела организатора грабительской приватизации, прославившегося и другими скандально несправедливыми и разрушительными для национальных интересов акциями. Ненависть, как всегда, оказалась взаимной: «лучший менеджер страны» люто ненавидит «эту» страну. Но он благополучно пережил все политические и административно-командные перетряски, неизменно получая назначения на ключевые посты в государстве.

Вся страна с тревожным изумлением наблюдает разрушение демократически единой и доступной, прославившейся во всем мире системы образования. И что же? Все инициированные властью новации в области образования идут в направлении его последовательной коммерциализации и стратификации, чтобы навсегда отлучить от него изгойское большинство.

Вся страна, вкусившая прелестей разрушительной приватизации промышленности, кончившейся ее массовым демонстражем и сплавкой средств за рубеж, совершенно определенно настроена против приватизации земли последнего бастиона

национальной экономики. Этого достаточно для того, чтобы хищные «демократические элиты», не таясь, вели нас именно к такому финалу. «Демократическая власть» вполне доказала, что она последовательно исходит из презумпции виновности и отсталости народного большинства, у которого предстоит навсегда отбить охоту к сопротивлению. Воспроизводится тезис большевизма, провозглашенный в разгар мировой войны: «Главный враг в своей собственной стране». Но если большевики при этом опирались на классовое недоверие к «эксплуататорскому меньшинству», то нынешние «демократы» – на расовое недоверие к туземному большинству.

Произошло то, что Э. Гидденс назвал «откреплением» социально-политических и властных структур: отрыв от «локального контекста» в пользу глобального.

Привилегированные маргиналы глобального мира

В свое время Чикагская школа в социологии на примере иммигрантов, испытывающих трудности адаптации, натурализации и интеграции, сформировала понятие «маргинальная личность». Это личность, уже расставшаяся со своей родной культурой, но так и не усвоившая господствующую культуру принимающей страны. Культурные изгои, с одной стороны, заслуживали сочувствия, с другой – воспринимались как проблема, достойная терпеливого и доброжелательного внимания общества.

И вот сейчас, в эпоху глобализации, возникли маргиналы нового типа, выступающие не в роли изгоев, а в роли привилегированных. Как пишет по этому поводу А. Моосмюллер, концепция маргинальной личности радикально изменилась: беспочвенный культурный кочевник сегодня выступает не в качестве достойной сожаления фигуры, а в качестве культурного героя, как, например, «глобальный игрок»¹.

¹ Moosmuller A. Interculturelle kommunikation und global wirtschaft: Zu den risiken und chancen von kultureller differenz // Schweizerisches archiv fur Volkskunde. 1998. № 2. S. 199.

Глобальный игрок пользуется преимуществами холодно-остраненного отношения к стране обитания, чужд моральных обязательств и сантиментов. Он то и дело меняет партнеров, равно как и стиль своего поведения, ведет игру сразу на нескольких досках, строит альянсы с экзотическими партнерами, умеет играть в мультикультурных управленческих командах. Этот новый маргинал «стоит между двух культур... но посередине мира»¹.

Итак, современная глобализация рождает маргиналов двух противоположных типов: экспроприруемых и экспроприаторов. Для одних новый, меновой статус материальных и духовных предпосылок существования означает выталкивание на дно и тотальное лишение, для других – беспрецедентное расширение возможностей. Перед нами – качественно новый тип социальной поляризации. В этом новом мире принадлежность к элите означает обладание экстерриториальностью и иммунитетом в отношении всех местных систем пресечения и надзора при одновременном доступе к местным ресурсам и системе принятия решений.

Напротив, принадлежность к массе означает поднадзорность, сочетающуюся с цензом оседлости и тотальным лишением. Прежде условия существования делились на отчуждаемые, подверженные риску утраты, и неотчуждаемые, «натуральные». В глобальном мире все условия жизни превращаются в отчуждаемые и присваиваемые людьми со стороны.

Элитарная маргинальность как главенствующий парадокс глобального мира уже обрела своих пропагандистов и породила апологетическую литературу. Но пока никто еще не уделил должного внимания социальным потерям и рискам, прямо с нею связанным. Мне уже приходилось писать о рисках для сложившейся системы политической демократии². Последняя означает суверенитет народа, имеющего лишь тех правителей, которых он избрал и в состоянии контролировать национально доступными средствами. В глобальном мире формируются новые элиты, которые, принимая реше-

¹ Moosmuller A. Указ. соч.

² Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000.

ния, затрагивающие судьбы целых народов, в то же время не избираются и не контролируются ими, а принадлежат к привилегированной экстерриториальной среде.

Современный либерализм – это поистине ящик с двойным дном, ибо, с одной стороны, он говорит о демократизации, а с другой – о глобализации, намеренно не уточняя, что одно исключает другое.

Глобализм – это демократия для привилегированного экстерриториального меньшинства, имеющего все «демократические права» и в то же время не обремененного никакой ответственностью перед «туземным населением». Глобализация означает вытеснение национальных элит (и в первую очередь национальной буржуазии, ответственной за развитие местной экономики) транснациональными политическими и экономическими элитами, никак не озабоченными местными национальными интересами. Транснациональные структуры, концентрируя в своих руках колоссальные финансовые ресурсы, с растущей легкостью подчиняют себе и национальные правительства, фактически перестоящие в силу этого быть национальными.

Действует непреложный политический закон: политики более всего считаются с теми интересами, которые лучше защищены и эффективнее лоббируются. В эпоху глобализации народы стали олицетворять более слабую «группу давления», чем транснациональные корпоративные системы. Политики адаптируются к этой новой ситуации и переходят на сторону сильных, покидая слабых. «Правительства осуществляют мероприятия по реструктуризации и служат интересам транснационального капитала не просто потому, что они оказываются “бессильными” перед лицом глобализации. Возникло новое историческое сочетание социальных сил, служащее органической социальной базой для неолиберальной реструктуризации экономики»¹.

Но глобализация влечет за собой не только новые социальные, экономические и политические риски для массовых

¹ *Burbach R., Robinson W. The Fin de Siecle Debate: Globalisation as Epochal Schiff // Science Society. 1999. Vol. 93. № 1. P. 31.*

демократических обществ, сложившихся в эпоху классического модерна. Она влечет за собой более радикальный антропологический риск, связанный с угрозой перечеркнуть не только достижения цивилизации, но и достижения антропогенеза.

В самом деле, переход от первобытного стада к родоплеменной организации означал такой тип социализации человека, который основан на дифференциации между теплой структурой «мы» и холодной структурой противостоящего «они». Первобытное стадо кочевало по всему глобусу, вступая в спорадические контакты и случайные спаривания. Это был своего рода первобытный глобализм, при котором четкая избирательность и устойчивость социальных контактов отсутствовали. Формирование родоплеменного строя влекло за собой определенную интровертизацию человеческого существа – появление родной материнской среды, противостоящей внешней среде.

Такой интровертизации сопутствовали институты эндо- и экзогамии. Они способствовали упорядочению социальных и сексуальных контактов, одновременно запрещая и промискуитет, и несанкционированные выходы в иноплеменную среду. Нужно со всей определенностью подчеркнуть: человек сложился как определенный социоприродный тип на основе этого различия родной среды, выступающей источником интериоризированных норм, и чужой, внешней, с которой он себя не идентифицирует.

Новое глобальное смешение внутренней и внешней, своей и чужой среды грозит тотальным сбоем механизмов человеческой идентичности и вытекающими отсюда непредсказуемыми срывами.

Речь не идет о том, чтобы пропагандировать ксенофобию и ставить под подозрение учащающиеся контакты с глобальной внешней средой. Речь идет о том, чтобы в подобные контакты вступали люди, сохраняющие свою социальную и культурную идентичность. Только в этом случае данные контакты не приведут к социальному и моральному хаосу.

Существо проблемы может помочь раскрыть следующая аналогия. В космическую эпоху люди все чаще покидают пределы Земли и выходят в космос. Однако прямой выход означал бы

немедленную гибель, так как среда открытого космоса непригодна для жизни. Вот почему космонавты, покидая Землю, берут с собой частицу земной среды: часть земной атмосферы, пригодной для дыхания, запасы воды, пищи.

В этом отношении натурфилософский гелиоцентризм оказался несостоятельным: человек был, остается и, вероятно, навсегда останется геоцентричным существом, способным временно мигрировать в инопланетные среды только при условии сохранения земной идентичности. Непосредственные, минуя посредничество земной среды, выходы в открытое межпланетное пространство неминуемо ведут к реваншу неорганической материи космоса над органической земной материей. Применительно к обычным человеческим и иным существам, у которых не было случаев покинуть нашу планету, роль защитной внутренней среды – «общины» – выполняет озоновый слой. Там, где он разрушается, жесткая солнечная радиация угрожает всему живому.

Нечто аналогичное мы имеем в случае выхода в транснациональное пространство. Сегодня глобальное «открытое общество» понимается как свободный индивидуальный выход в «открытый космос». Новая глобальная личность, пренебрегая сложившейся социально-групповой и культурной идентичностью и связанными с нею ценностными кодексами, пускается в открытое плавание ничем не регулируемых транснациональных контактов. При этом игнорируется тот факт, что непосредственное облучение ее сознания импульсами, идущими со стороны неупорядоченного множества инокультурных явлений, порождает нового монстра – человека без норм.

Мы имеем дело с промискуитетом нового типа – неупорядоченной и неустойчивой контактностью, не сопровождающейся свойственными человеку как социальному существу привязанностью и ответственностью. Эти пространства, выпавшие из сферы социальной и моральной ответственности, растут с опасной быстротой в современном глобальном мире.

Представим себе два случая. В первом из них мы наблюдаем встречу личностей, сохраняющих культурную идентичность, выполняющих – осознанно или неосознанно – представитель-

ские функции, касающиеся их социальных групп. Здесь процедура контакта сопровождается конструктивными усилиями особого рода, которые в случае успеха ведут к установлению межкультурного консенсуса – постепенной выработке общепризнанных культурных универсалий, следование которым не сопровождается ни нигилистическим отщепенством, ни комплексами предательства и вины.

Во втором случае встречаются личности, готовые порвать с привычными культурными нормами. Мы здесь имеем встречу отщепенцев, которых может связывать одна только круговая порука. Если глобальное общество будет своеобразной параллельной системой, формируемой подобными отщепенцами за спиной своих социальных и национальных групп, то его трудно будет отличить от вселенской мафии.

В первом случае в поле межкультурного дискурса попадает все богатство национального культурного содержания, стоящего за каждым из контактирующих. Такой глобализм представляет собой культурно насыщенную, социально и морально упорядоченную среду, в чем-то содержательно превосходящую прежние изолированные национальные среды. Во втором случае коммуникабельность глобальных маргиналов покупается ценой абстрагирования от национального культурного содержания; глобализм этого типа представляет скорее асоциальную среду, в которой могут формироваться самые непредсказуемые типы поведения и вызывать самые опасные решения.

Нам пора всерьез задуматься по поводу происхождения этих глобальных маргиналов и их антропологических особенностей. Их ненасытная, внутренне тоскливая и безблагодатная страсть к обладанию, нетерпеливая алчность, не заботящаяся ни о каких долговременных последствиях, выдает людей, экзистенциально обделенных, обнесенных дарами. Мы уже знаем, что один из дароисточников – живая природа во всей ее первозданной красоте и гармонии. В этом виде она дает человеку чувство причастности и бескорыстного восхищения. Техническая среда, вероломно вторгшись в эту природную гармонию, породила на месте, откуда ушли природная жизнь и красота, уродливые конгломераты, каменные и железные джунгли.

В этих джунглях уже не слышится материнский голос природы, они порождают тоскливо-озлобленное космическое сиротство постмодернистской личности.

Не знают современные маргиналы и Христа как источника высшего милосердия. Бунт против отца, о котором столько написали теоретики неофрейдизма, выдает тайну постхристианского мировосприятия: отец в постмодернистской среде изначально был лишен черт жертвенного человеколюбия, явленного Христом. Против такого отца, как Христос, бунтовать бессмысленно и неблагодарно – бунтуют против педантичной жестокости, но не против любви. Следовательно, отец психоаналитической метафизики и антропологии – это отец фарисеев и законников, требующий повиновения букве. Против него и бунтуют.

Так перед нами раскрывается природа «новых людей» глобализма: с одной стороны, им неведомы законопослушание и дисциплина, внушаемые отцом – не авторитарным, а авторитетным; с другой стороны, им неведомы любовь и сострадание, внушаемые матерью, мир предстает перед ними как изначально чуждый, поэтому урвать у него как можно больше представляется их сознанию единственно адекватной линией поведения. Алчность всех этих «новых» есть компенсация их высшей метафизической и онтологической обездоленности и мирооставленности.

Загадка безмолвствующих

Но можно ли сказать, что такая экзистенциальная обездоленность миновала жертв этих хищников – многочисленные слои местного, оседлого населения, у которых глобальные приватизаторы отнимают все возможное? Можно ли утверждать, что обездоленность жертв глобализма носит только характер материальной, экономической обездоленности и социального бесправия?

Почему обездоленное большинство после краха коммунизма с такой удивительной безропотностью отправилось в гетто, куда его загоняли новые господа мира сего – новейшие модернизаторы и приватизаторы?

Объяснить это одними только социально-политическими причинами: политической неорганизованностью, забитостью, робостью – явно недостаточно. Тоталитарный порядок был устрашающе свиреп, но это не помешало разразиться народным бунтам в разных концах СССР в ответ на совершенно незначительное (по нынешним меркам) повышение цен на продукты питания на 30% в 1962 году. Нынешняя обвальная приватизация и глобальная экспроприация намного превосходят прежние типы эксплуатации и угнетения. Последние сохраняли, до нынешнего глобального сдвига, некоторую «патриархальность», ибо эксплуатируемые и подавляемые в известном смысле были своими для правящего слоя, сохраняющего национальную идентичность и привязку. Нынешняя глобальная эксплуатация разорвала патриархальные узы национального единства верхов и низов: первые стали сверх- или вненациональными, взирающими на жертв своих экспроприаторских практик как на некий отработанный и выбрасываемый человеческий «материал».

И вот в ответ на это неслыханное посягательство на сами условия существования и человеческое достоинство туземные изгои не бунтуют, а погружаются в глухое, молчаливое отчаяние, отступая из цивилизации в гетто.

Конец коммунизма обнажил пропасть, о которой еще не догадывались. Ведь это сегодня либералы говорят о коммунизме как ипостаси традиционализма (преимущественно русского). Ближе знающие и чувствующие либеральную классику аналитики, такие, как Раймон Арон, видели в тоталитаризме гипертрофированное выражение одной из сторон модерна – демократию равенства, альтернативную другой его стороне – демократии свободы.

Так вот, нынешнее противостояние имеет место уже не в рамках модерна, не внутри его, а между новыми хозяевами мира, монополизировавшими модерн, и новыми изгоями мира, выталкиваемыми из модерна. Последних лишают не только законной части заработанного (экономическая эксплуатация) – их лишают всех условий современной жизни вообще, изгоняют из современного пространства в некий подпольный или подземный антимир, где живут бездомные, безработные, бесстатусные, бесприютные.

Почему же они безропотно идут туда? Потому что вслед за крахом социалистической идеи, крахом коммунистического обетования пришло еще не виданное после явления Христа ощущение богооставленности, онтологического сиротства. По сравнению с этой катастрофой, относящейся к мирозданию, к месту нищих духом во вселенной, бывшая противоположность демократии и тоталитаризма кажется второстепенной частностью.

Без демократии люди, однажды поверившие в Христа, провели как минимум девять десятых своего исторического существования: 1800 лет из двух тысяч, прошедших после Рождества Христова. Без обетования, первоначально завещанного им Христом и в превращенных формах воспроизведенного теорией социального прогресса, революционной триадой «свободы-равенства-братства», наконец, новейшими технократическими утопиями, они живут только сегодня впервые со времен явления Христа.

Для того чтобы решиться на бунт против материально превосходящей силы, надо чувствовать либо моральное превосходство, либо метафизические гарантии, связанные с особенностями устройства Вселенной, с закономерностями исторического процесса, с высшей милосердной волей. Когда мы говорим о духе общины, мы разумеем и то и другое. Христианство породило особую, вселенскую общину ожидающих Последнего суда и Высшего милосердия, которых материальные преграды ни смутить, ни обескуражить не в силае.

Для того чтобы оценить масштабы катастрофы, настигшей сегодняшних обездоленных глобального мира, надо вернуться к первоисточкам христианской метафизики. И здесь нам предстоит перейти на новую ступень раскрытия материнского образа как источника неиссякаемых даров.

Богоматерь как дароносительница: максимализм православного милосердия

Восточная патристика дала обнадеживающий ответ на самый страшный и мучительный вопрос верующего сознания – о том, кто и как будет вершить последний, Страшный Суд.

По утверждению св. Григория Нисского, Бог Отец предоставит это судопроизводство Сыну. «Если бы Бог Отец производил всеобщий суд самолично, то Он в данном случае, при оценке человеческих поступков, руководился бы Своей абсолютной правдой, и тогда – так как пред абсолютной Божьей правдой все люди являются неизмеримо виновными – никто из людей не мог бы достигнуть спасения. Но Бог Отец... предоставляет производство всеобщего суда Своему Сыну, Который, будучи на земле, жил человеческой жизнью, испытал на себе все ее трудности и страдания, Который хотя Сам и не согрешил, однако знает, что человеку очень трудно сохранить себя чистым от грехов. Это последнее обстоятельство, собственно, и побудило Его поступиться требованиями абсолютной Божьей правды в пользу требований неизмеримой любви Божией»¹.

Здесь мы видим некое указание на смещение отцовского и материнского начал в самом образе Бога и в осуществлении промысла Божьего. В отличие от ветхозаветного Бога Отца, олицетворяющего Высший Закон, в образе Христа больше черт, идущих от материнских начал любви, жалости, снисхождения и сострадания. Православие в известном смысле поступилось строгостью древнеиудейского монотеизма, актуализировав в образе Бога вторую ипостась, несущую материнские черты и выступающую прибежищем слабых, а не сильных. Подобно матери, любящей незадачливых детей больше, чем преуспевших, Христос более предрасположен к слабым, к нищим духом, к кающимся, нежели к «природным праведникам» и безупречным исполнителям закона.

Григорий Палама, завершающий восточную святоотеческую традицию, вскрыл трагедию мира, связанную с бездной расстояния, отделяющего область трансцендентного Бога, замкнутого в Своей Сущности, и тварного мира, ждущего Божьего милосердия. В терминах нашей современности ее описывает С. Франк. Античная гармония являла себя в логически устроенном, гармоничном космосе, составной частью которого был человек как тело, носящее в себе красоту и гармонию

¹ Митрополит *Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 473.

мира (макрокосма). Здесь сама цель, осуществляемая силами природы... просто совпадала с высшей целью и ценностью, к которой стремится человеческий дух¹.

Христианство уже не довольствуется этим простым решением проблемы. Оно всерьез принимает то экзистенциальное беспокойство человеческого духа, которое связано с чувством его «неотмирности». Вместе с христианством «мы уже вынуждены отчетливо различать между целью, осуществляемой силами природы, и той последней, высшей целью, которая одна лишь может дать удовлетворение человеческому духу и признается им как высшая и абсолютная цель... Но именно это сознание различия между совершенством как святостью и совершенством как эстетическо-математической согласованностью и гармоничностью – сознание, рожденное из усмотрения разнородности между человеческим духом и природой... влечет метафизическую мысль, руководимую религиозным опытом, к некоему принципиальному дуализму»².

Этот дуализм – трещина в мироустройстве, из которой и вырастает христианский тип духовности, – порождает вопросы двух типов.

Первый из них – достанет ли у Бога могущества, чтобы соединить эти разделенные бездной начала: природный космос, находящийся по ту сторону добра и зла, и человеческий дух – эту слабую свечу во мраке гигантской космической ночи? На этот вопрос впервые с убедительной достоверностью ответил только Ветхий Завет, указавший человечеству на Бога – Вседержителя. Но все же достоверность эту оспаривали гностики, полагающие, что доброе начало не является монополистом мироздания, что ему противостоит равное по мощи злое начало. Это гностическое сомнение в онтологических гарантиях добра неоднократно воспроизводилось в прошлом и в разных формах воспроизводится в наши дни.

Второй вопрос – достанет ли у Бога снисходительности и милосердия, дабы своевременно откликнуться на наш крик в ночи? Благополучное сведение этих вопросов вместе

¹ Франк С. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 348.

² Там же. С. 249, 250.

и благополучно-положительный ответ на них представлены «в изумительном синтезе Фомы Аквинского. Духовный покой, которым проникнут этот синтез, еще далеко превосходит покой, который был доступен античному сознанию. В последнем это чувство в общем никогда не могло до конца вытеснить чувства трагической беспомощности человека в мире, тогда как христианизированный аристотелизм мог опираться на сознание, что творец мира есть любящий Отец человека и что поэтому обе части творения – мир и человек – окончательно согласованы в системе вселенского бытия... и в этом синтезе не остается и следа метафизической тревоги, чувства трагизма человеческой жизни»¹.

С тех пор западному сознанию уже никогда не давался этот блаженный синтез. Попытки заново связать концы, совместить космическую и моральную логику предпринимались и позже – достаточно указать на гегельянский или марксистский синтез, где все действительно разумно, а все разумное действительно, где свобода есть познанная необходимость и объективные законы развития ведут как раз в том направлении, которое совпадает с заветнейшими чаяниями человеческой свободы.

Но во всех этих постсредневековых синтезах Бог-Сдержитель и Бог-Спаситель уже никогда не достигали общего языка. В облике того бога, который называется прогрессом, явно преобладают отцовские черты сурового исторического логоса, не знающего снисхождения к оступившимся и не склонного считать жертвы. Передовые («исторические») народы Гегеля, передовые классы Маркса устраиваются в истории совсем не по-христиански, ими движет языческий дух земного самоутверждения любой ценой, гордыня нового сверхчеловека и не знающая снисхождения ненависть к тем, кто может стоять у них на пути.

Первыми опротестовали правоту этого безжалостного исторического Логоса наши славянофилы. Бердяев не случайно называет их первыми русскими народниками, только не политического, а духовного плана².

¹ Франк С. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 357.

² Бердяев Н. А. Русская идея. Париж, IMCA-Press, 1971. Гл. II.

Своеобразный народнический анархизм славянофилов проявляется в недоверии к государству и к огосударственной Церкви, со времен Петра I подчиняющих народную жизнь умозрительному «проекту». Славянофилы, напротив, верят, что народная Церковь и есть та самая Церковь Христа, которую Он увел от законников и фарисеев.

Точно так же славянофилы нашли не этатистскую, а народническую идею царства. И Хомяков говорил, что Запад не понимает несовместимости государства и христианства... Славянофильское обоснование монархии очень своеобразно. Самодержавная монархия, основанная на народном избрании и народном доверии, есть минимальное государство, минимум власти...¹

Это совпадение высшего блага со спонтанностью народной жизни и духа полнее всего отражает идея соборности. «Соборность противоположна и католической авторитарности, и протестантскому индивидуализму, она означает коммунитарность, не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости»².

Многие славянофильские предостережения сегодня кажутся прямо направленными и против рационалистической деспотии проектов модернизации, и против отщепенства современных глобальных монад. Все дело в том, что славянофильство является рефлексией национального духа, ошеломленного модернизационным экспериментом Петра I и церковным расколом, вызванным реформами Никона. В обоих случаях народному духу явилась идея исправления жизни по готовому – правильному (передовому) – шаблону. Как показала практика, это была дисциплинарная идея Большого Отца, лишённого подлинного христианского милосердия и доверия к нищим духом. Прогресс, лишённый христианского милосердия и снисходительности, нетерпимый к органике народного бытия, уже морально просветленного Православием, вызывал у славянофилов сложные чувства. Как пишет Ф. Степун, славянофильское чувство правды выражалось

¹ Там же. С. 148, 149.

² Там же. С. 166.

«в нравственно гениальном отказе от самого стиля гениального философствования, в отказе от всякого метафизического самоуправства в деле постижения мира и жизни, в погашении в философствующем сознании духа прометеевского соревнования с откровенной истиной христианства»¹.

Если в прогрессе просматриваются петровские черты непреклонно и неустанно перевоспитывающего «на немецкий лад» отцовства, то в народном православном сознании проступают черты матриархально-семейственной соборности, приемлющей всех чад Христовых, а не только носителей авангардных начал.

Славянофилы видели перерождение официальной Церкви, униженной Петром I и откровенно приспособляющейся к государству. Союзу официальной Церкви с государством они хотели противопоставить союз подлинной Церкви Христовой с народом. Трагедия русской интеллигенции в том, что она за официальной Церковью, олицетворяющей скорее Закон, нежели Благодать, не разглядела живого присутствия другой, подлинной Церкви.

Может быть, сам атеизм русской левой интеллигенции возник из-за этой слепоты. Интеллигенция в лице официальной Церкви видела проявления ветхозаветного Бога законников и фарисеев и предъявляла к нему претензии на недостаток любви, явленной Богом новозаветного Откровения. Русский атеизм, как неоднократно подчеркивал Бердяев, первоначально питался нравственным максимализмом сострадания. Не чудеса науки и техники убеждали русское сознание в отсутствии Бога, а космический холод официальной религии, лишенной настоящей христианской любви.

Но и в эволюции народного духа ощущается аналогичная логика ухода от Бога-законника к Богу милосердия. Вот почему, в отличие от протестантизма, православное сознание не знает тяги к Ветхому Завету и, в отличие от католицизма, тяги к цезарепапизму. Христос народного православного сознания все более обретает материнские черты. Г. Федотов показал, что неумолимый Бог Иосифа Волоцкого нащупал на-

¹ *Степун Ф. А.* Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 17.

родное сознание, все чаще обращающееся к Богородице как к матери-заступнице.

Здесь мы видим знаменательное совпадение движения, наблюдаемого в православном космосе. По мере того как мы переходим от официального Православия государственной Церкви к православной народной общине, в образе Бога ослабевают черты ветхозаветной вседержительной мощи и законнической непреклонности и усиливаются черты материнского заступничества, жалости, сострадательности, благодатного дарения. Здесь уже нет и следа от схоластической «нравственной механики», выверяющей строгие балансы добродетели и воздаяния, греховности и наказания.

Создается впечатление, что русский православный человек в отчаянных попытках перекинуть мост между трансцендентальными Божественными далями и земной юдолью все чаще обращается к отзывчивости Богоматери, которая усиливает «материнские» черты, отличающие Христа от сурового Бога Отца. Те Божественные энергии, о которых говорит св. Григорий Палама, видящий в них эманацию Божественной Доброты, прорывающейся к людям через границы трансцендентного, являются по своей интенции более материнскими, чем отцовскими. Поэтому синергетика Православия, связующая трансцендентную Божественную сущность с благодатными энергиями, явленными человеку посюсторонне, имеет несомненный «матриархальный» вектор – в сторону все большего проявления черт, свойственных Богоматери-заступнице.

Но эволюции духовного плана выступают в христоцентричной парадигме культуры как скрытые «программы», руководящие общественными историческими практиками. То, что определилось в сфере духа в качестве назревшего задания, рано или поздно предьявит свой счет и социальному опыту.

До последнего времени этим опытом руководила идея прогресса, совершающего среди людей свой неумолимый отбор по критериям, сформулированным прогрессистскими идеологиями. По отношению к народу эти идеологии неизменно выступали в обличье внутреннего колониализма, ведущего свои завоевательные войны, горячие и холодные.

Кризис идеи прогресса

Сегодня мы видим явное отчуждение идеи прогресса от большинства человечества – феномен, достойный самого серьезного осмысления. Все, что было втайне, неосознанно для атеистического гуманизма вложено в прогресс христианством, почти полностью испарилось.

Запад часто сравнивают с Афинами. Но при этом молчаливо выносятся за скобки тот факт, что весь этот блеск материальной и духовной культуры, аристократический досуг, достигший массовости со времен реформ Солона, не обремененная тяжкими заботами игра мысли и воображения куплены ценой рабского закабаления доброй половины тогдашнего человечества. Античный империализм, перешедший границы Средиземного моря, достиг песков Сахары, скифских степей, хребтов Центральной Европы – и это еще до планетарной экспансии Александра Македонского. Эстетика тела, так заботливо формируемая в греческих гимназиях, имела функциональное назначение: поддерживать воинственный этос свободных граждан – колонизаторов мира. Греческая ментальность целиком замешена на расистском комплексе превосходства над варварами, не греками, недостойными человеческого статуса. Греческий рационализм и греческие гармонии куплены ценой вытеснения вовне самых иррациональных импульсов человекоубийства, жестокости, вселенского экспроприаторства и пиратства. Статика прекрасного греческого тела, не имеющего взгляда, слепого, символизирует глухоту к внутреннему миру. Здесь физическая гармония исключает динамику души. Только сейчас мы сталкиваемся с этим же воспроизведением усердной заботы о теле через диету, гимнастику, боевые искусства, сочетающиеся с полной глухотой в отношении души и совести.

И разве случайно Христос явился миру как духовность, представленная в слабом, некультивированном теле, контрастирующем с телесными образами античной расы «сверхчеловеков»? У Христа – некультивированное тело раба или варвара (варвар – это потенциальный раб для грека), которого античный империалист-язычник мог бы только презирать.

Сегодня западный человек также провел линию между собой – представителем высшего «свободного мира» – и окружающим миром варварства, населенного недочеловеками. Новейший глобальный порядок чреват новыми колоссальными огораживаниями – расчисткой планетной территории для расы господ, доказавшей, по критериям рыночного естественного отбора, свое преимущественное право на использование ресурсов Земли. Прогресс из всеобщей категории, выражающей принципы гуманистического универсализма, превращается в частную категорию, касающуюся избранных счастливых, «золотого миллиарда». В этой перспективе входящим в число «золотого миллиарда» все более противопоставлено христианское наследие человеколюбия, самоотверженности, сострадания. Ибо с таким наследием в душе невозможно строить свое благополучие на фоне погружения остальных в беспросветное отчаяние, невозможно выдвигать вокруг своих оазисов «достойной жизни» непроницаемые барьеры для остальных. Только признав последних недостойными, понизив их в человеческом статусе, можно со спокойной совестью развивать свой прогресс и пестовать свое благополучие.

При этом эстетам прогресса не стоит надеяться, что новое рабство большинства и на этот раз, как в античности, будет окуплено пышными дарами культуры. После явления Христа законы культурного творчества решительно изменились: ослепший господин мира, пекущийся исключительно о теле и телесных радостях, уже не даст человечеству ни великого искусства, ни стоической философской мудрости. Перед лицом стремительно нищающего большинства ему предстоит вооружиться не духовными, а милитаристскими доблестями, вытравить в себе дух христианского сострадания, компенсировав внутреннюю духовную пустоту наркотически действующими технологиями удовольствия.

По мере того как благополучный «золотой миллиард» отгородится от злосчастливого, погруженного в отчаяние мира, культура этого «миллиарда» все больше будет принимать вид самодовлеющего, формального текста, восприимчивого толь-

ко к «интертекстовым» импульсам и совершенно глухого к импульсам, идущим от окружающей реальности.

Человечеству как виду, дабы предотвратить окончательное вырождение и одичание, объективно понадобятся такие запасы милосердия, такой горячий пыл сострадания к падшим, вытолкнутым, загнанным в гигантские резервации, в каких до сих пор оно еще не нуждалось. Эту радикализацию христианского милосердия мы и видим в образе Богоматери-заступницы. Из тех трансцендентных далей, где пребывает в своей полноте Божественная Сущность, спуститься к нам, может быть, уже способна только Она, страдающая женственность в Божьем обличе. Всем, кому не хватило даров заметно поспевающего прогресса, Она принесет свои неоценимые дары.

Новому православному богословию, дабы не выродиться в схоластику, необходимо знать, кто именно в таких дарах сегодня особенно нуждается. Тогда и православный дискурс о Божьем даре заново обретет трепетную взволнованность и меткость.

Глобалистика сегодня все чаще упоминает о новом изгойском континенте – четвертом мире. Еще недавно символом человеческой отсталости и неудач «проектов развития» служил третий мир. Сегодня он все более дифференцируется; в нем выделяются новые индустриальные страны, преодолевшие барьер слаборазвитости, а также новые держатели естественных рент – такие, как арабские нефтедобывающие страны.

Аутсайдерами третьемировской системы стали так называемые страны глубокого юга, концентрирующие человеческий контингент, уже выбитый из традиционной колеи мировой экономической, геополитической и культурной динамикой, но так и не сумевший приобщиться к возможностям модерна.

Однако главная дифференциация, ломающая единый образ человечества, сегодня проходит не столько между странами третьего мира, сколько внутри их. Наглядно демонстрирует эту новую реальность пример постсоветских государств. Среди них выделяется так называемая элита, предназначенная хозяевами однополярного мира «разблокировать» постсоветское пространство, сделав его доступным для западной экспансии, и туземная масса, стремительно деградирующая

по всем показателям – экономическим, демографическим, образовательным, культурным.

Словом, четвертый мир можно идентифицировать по разным критериям: экономической отсталости и обнищания, социально-психологической неадаптированности к модерну, трансформирующемуся в постмодерн, по гражданской неполноценности, связанной со статусом мигрантов, по культурной и политической непризнанности, связанной с принадлежностью к гонимым этносам.

Зловещая тенденция, связанная с уходом мирового капитала из производящей в спекулятивно-ростовщическую и экспроприаторскую экономику «валютных игр», неминуемо ведет к расширению планетарной зоны бедности. По данным на 1996 год, 90 стран находятся в значительно худшей экономической ситуации, чем десять лет назад, а разница в доходах на душу населения между странами первого и третьего мира за это время утроилась¹.

По оценкам Всемирного банка 90-х годов, среднегодовые темпы прироста численности бедных в мире равнялись двум процентам².

Бедные уже составляют треть человечества, причем чаще всего они образуют большинство населения именно в городах – этом олицетворении прогресса в его торжестве над ненавистным традиционализмом. А городская бедность, в отличие от традиционной деревенской, – это бедность одинокого отчаяния, более не способного рассчитывать на общинную помощь и сочувствие. Это бедность на фоне нелегитимного богатства наглежащих нуворишей компрадорской среды, беззастенчиво торгующей национальными интересами. Так социальная поляризация обретает вид расовой противопоставленности туземного и иностранного, привязанного к месту и обладающего привилегиями экстерриториальности, хранящего изгойскую идентичность и стремительно от нее дистанцирующегося.

Привилегированный развитый мир здесь уже не служит обнадеживающим примером, не подает руку помощи, не обе-

¹ Moosmuller A. Указ. соч. С. 194.

² Engenhard Ph. Lo Troisieme Juere mondiale wst commencee. P.: Atlea, 1997.

щает приобщенности – он отмечен печатью презрительного избранничества.

Благодатной вести и знака надежды современный расово разделенный социум более не подает. Их можно ждать откуда-то свыше, из трансцендентных высот и глубин, из сфер, сохраняющих метаисторическую загадочность...

Новые пари глобализма

Внеэкономическую концепцию четвертого мира представляет профессор географии Калифорнийского университета в Бергли Нитшман. Он отличает «глобальные проявления этноцида и экоцида как результат стремления 168 международно признанных национальных государств захватить, подавить и подвергнуть эксплуатации более 5000 непризнанных национальностей»¹.

Современный мир делится не только на богатых и бедных. Он делится на признанных, ведущих легальное существование, и тех, чья идентичность подвергнута запрету и методически преследуется во всех своих жизненных проявлениях.

Трагическим выражением этой непризнанности являются нации, входящие в состав чуждого им государства и им запрещаемые. Национальность здесь выступает в роли гонимой общины, вынужденной прятать свои святыни, религию, обычаи, а нередко и сам язык от господствующей титульной нации, вопреки исторической реальности формирующей «мононациональное» государство либо дискриминационную федерацию, различающую легальные и нелегальные этносы.

Где теперь находится Республика Блафра, некогда входившая в состав Нигерии и исчезнувшая в ходе гражданской войны и жесточайшей этнической чистки, проведенной властями этой страны? Международное сообщество, руководствующееся прагматическими соображениями «real policy»,

¹ *Nietschmann B.* The fourth world: Nations versus states / Reordering the World. Geopolitical Perspectives on the XXI century, Bouldes: Westview gross, 1999. P. 225.

проглотило это, дабы не настраивать против себя самое мощное государство Африки.

Исчезнувших республик и этносов сегодня насчитывается много десятков. Первая волна этно- и экоцида, направленного не только против конкретных этносов, но и против всей биоприродной и социокультурной среды, где протекало их формирование, была связана с мировой колониальной экспансией Запада. Вторая волна связана с образованием новых постколониальных государств, в которых властолюбие титульных элит не оставило места этническому самоопределению «политически не предусмотренных» этносов. «Для государств, – пишет Нитшман, – типично признание одного языка, одной экономики, одного господства над всеми ресурсами, одной валюты, одного флага, а иногда и одной религии... Утвердившись над протестующими национальностями, государство создает новую, умышленную историю и географию... и уничтожает свидетельства истории и географии подавляемых этносов...»¹

Между тем менее пяти процентов от общего числа государств можно считать практически мононациональными, остальным свойственна признаваемая или непризнаваемая полиэтничность.

Практически ни одна из подавляемых национальностей не называет себя терминами, употребляемыми в среде глобального истеблишмента: «этнические группы», «меньшинства», «племена», «пастухи», «низшие классы», «маргиналы». С точки зрения четвертого мира все эти термины изобличают язык расового превосходства, исключения и нетерпимости. И когда изгой четвертого мира решаются на откровенный протест, власть предержавные говорят о повстанцах, сепаратистах, экстремистах, фундаменталистах, фанатиках и диссидентах.

Изгойское существование по принципу жесткой оппозиции «мы – они» порождает у представителей гонимого этноса и культуры особый тип впечатлительности, ярко восприимчивой к цвету родной кожи, к звуку родного языка, к общей памяти, хранящей традиции и заветы предков.

¹ Там же. С. 227, 228.

Эта подпольная общинность исполнена решимости пережить «проклятые времена» и донести до потомков незамутненный образ своего народа и его гонимую в этом мире традицию. Из примерно 120 войн, ведущихся в мире¹, 80 процентов составляют войны сопротивления национальностей четвертого мира вооруженным силам доминирующих государств. Эти войны уже унесли миллионы жизней и породили десятки миллионов беженцев.

Для их характеристики специалисты изобрели новый термин – «конфликты низкой интенсивности». Эти постклассические конфликты не вписываются в привычные представления о войнах и военных конфликтах, ибо не имеют конца, не завершаются легальным финалом в виде заключения международного договора и последующей стабилизации. Постклассический конфликт, связанный с этническим противостоянием, вызывает не к легальным инстанциям, олицетворяющим политическую рациональность, а к богам земли и воды, к памяти предков, к святыням, голос которых звучит в тайниках души. Весь этот незримый пантеон помогает повстанцам держаться в невыносимых условиях, посрамлять расчеты господствующей рационалистической аналитики и создавать неопределенность, в принципе не устранимую классическими средствами.

Против экономической, геополитической и военной логики модерна восстает тайная логика экосистем и биосоциоценозов, связанная с законами ускорения. «Поскольку большинство народностей зависят от местных биологических ресурсов, существующих на их традиционной исторической территории, они приспособили свой образ жизни к условиям сохранения окружающей среды и сбережения ее биологического разнообразия. Мы имеем здесь теорию “окружающей среды четвертого мира”, в соответствии с которой там, где народности проживают на своей нетронутой, управляемой ими самими исторической родине, сохраняется и биологически богатая окружающая среда»².

Поляризуются, таким образом, два типа геоисторического ландшафта. Первый, олицетворенный мужским началом

¹ Данные ООН на апрель 1993 г.

² *Nietshmann В.* Указ. соч. С. 239.

европейского ratio, стремящимся к подавлению, переделке, преобразованию мира, создает тип угнетенной, технически перенасыщенной и перегруженной среды, теряющей свое естественное разнообразие. Напротив, там, где продолжает задавать тон гибкая, сочувствующая, приноравливающаяся к особенностям среды и терпеливая архаика женственности, олицетворяемая образом матери-земли и матери-родины, там сохраняются предпосылки космической и культурной укорененности человека и действуют законы коэволюции. Но если архаическая женственность, связанная с образом родной среды, уже уходит из мира, захваченного экспансией модерна, то это означает необходимость ее второго прихода в новом виде Божественного духовного образа, обещающего человеку неизмеримо больше того, что ему давали архаические берегини родной земли и дома.

Еще одна изгойская категория, принадлежащая к четвертому миру современности, представлена мигрантами и беженцами. Новая дестабилизация мира, вызванная распадом прежних единых пространств и глобальными геополитическими переделами, породила новое переселение народов и демографические потоки невиданной мощности. Явная боль мира, которую он официально признает, – это военные беженцы из зон региональных конфликтов. Миллионы бенгальцев в 1971 году перешли на территорию Индии, спасаясь от наступавшей пакистанской армии во время войны за освобождение Бангладеш. Около трех миллионов афганцев бежали в Пакистан после вторжения советских войск в Афганистан в 1979 году.

Новый импульс этим процессам сообщил распад СССР и окружающего его второго мира. Очаги нестабильности в бывшей советской Средней Азии и в Закавказье рождают волну беженцев с юга на север и с востока на запад в пространстве бывшего второго мира. Крушение биполярной структуры, ослабив цементирующий каркас, надетый на планету после 1945 года, сопровождается невиданной военно-политической анархией, новыми столкновениями и войнами в Африке, Азии, на Ближнем Востоке. По критериям военно-политической стабильности нынешний однополярный мир, несомненно, усту-

пает биполярному. Все то, что ушло из сферы управления рухнувшей сверхдержавы и не компенсировано управленческими возможностями победителей в холодной войне, являет собой хаос, стихийно стремящийся к максимальной энтропии, исключаящую цивилизованную жизнь, порядок и терпимость. Новые социал-дарвинистские джунгли политики, где выживают не наиболее рафинированные, а наиболее вооруженные, породили новый архипелаг изгойства – мигрантов, спасающихся от войн и преследований. Количество таких беженцев в мире возросло с 8,2 миллиона в 1980 до 20 миллионов в 1992-м. В последующие годы их потоки усилились. Нигде их не ждет настоящий приют и дом, никто не готов потесниться ради них.

Но современный мир поражен скверной бесприютности не только в форме военных беженцев. Значительно большие масштабы злосчастной миграции порождает экономическое разорение целых континентов, дальнейший экономический разрыв центра и периферии современного мира. Новые рабы глобального мира – это пораженные в правах иностранные рабочие, особенно нелегальные мигранты. Распад стран Восточного блока породил потоки миграции, невиданные со времен распада Римской империи. Многие из потенциальных мигрантов сначала рассматривали «удерживающую силу» Восточного блока как досаднейшую преграду, мешающую их побегу в «западный рай». И только теперь большинству из них пришлось понять, что обретенная «свобода» оказалась чреватой потерями в гражданском, социальном и национальном статусе людей, несущих клеймо «бывших». На Западе их явно считают людьми второго сорта, защищаются от них новыми иммиграционными барьерами, мобилизуют агрессивные мифы (типа «русской мафии») для их дискредитации.

К несчастным мигрантам третьего мира добавились мигранты бывшего второго и вместе образовали предельно бескровный и униженный четвертый мир – мир лишенных настоящей родины. Как оказалось, страны демократического Запада решительно отличаются от бывшего СССР своей этнической закрытостью. Если образ «советских людей» в идеале представлял собой вселенскую «общину трудящихся», равнодуш-

ную к особенностям языка и цвета кожи, то западноевропейская идентичность являет пример «этнически разборчивой» системы, немедленно помечающей чужаков.

От демократии равенства к новому рабству

В современном глобальном мире формируется новое разделение труда, во многом заставляющее вспомнить древнюю систему рабовладения. Выделяются типы работ, изначально признанных иммигрантскими¹ – недостойными граждан процветающей страны. И здесь действует своеобразный порочный круг. По мере того как благополучная часть общества покидает «низменную» профессиональную нишу, она делается прибежищем иностранных изгоев. Но в качестве таковой она перестает привлекать и научно-техническую мысль, занятую модернизацией труда, и социальное и трудовое законодательство, озабоченное соблюдением рабочих прав. Это, в свою очередь, снижает привлекательность соответствующей среды для всех, заботящихся о своем престижном имидже и ценящих свое достоинство, – сюда они уже никогда не вернуться. Так многие массовые профессии превращаются в бесправную, полурабскую среду, где царят насилие и дискриминация.

Великий миф модерна – о техническом прогрессе, призванном уничтожить изгойство тяжелого труда и наделить все профессии творческой занимательностью и социальным престижем, – на наших глазах умирает. Взамен воскресают старые расовые и рабовладельческие мифы, касающиеся неполноценных и неприкасаемых, предназначенных обслуживать касту новых господ. Страшно признаться, но подобные мифы начинают отравлять и сознание людей православного региона, искони отличающегося своей этнической широтой и терпимостью. С распадом единого советского пространства Россия стала полем притяжения несчастных мигрантов из стран «ближнего зарубежья». И мы видим, как превращен-

¹ См.: *Castles S., Miller M. The age of migration. International population movements in the modern world. London, 1993.*

ные в изгоев русские люди порой ищут еще больших изгоев, дабы выместить на них свои комплексы. Большинство из сезонных рабочих, приезжающих в Россию из Украины, Молдавии, государств Центральной Азии и не имеющих легального статуса, берутся за самую неблагоприятную работу и удостоиваются презрительного отношения обывателей, претерпевают унижения и притеснения со стороны коррумпированного чиновничества и милиции. А ведь недавно мы все были гражданами единой страны и в этом едином большом пространстве царило межэтническое братство. Изгойский четвертый мир живет рядом с нами или внутри нас, непрерывно расширяя свои масштабы, разрушая прогрессистские и либеральные надежды, внушенные нам азартными реформаторами, не боящимися крушить и ломать.

Таинственный парадокс нашей судьбы проявляется сегодня в том, что население бывшего СССР и сегодняшней Российской Федерации, значительно опережающее по своему образовательному уровню большинство стран, принадлежащих к господствующему «золотому миллиарду», тем не менее выталкивается наиболее стремительным образом из числа относительно благополучных и среднеразвитых даже не в третий, а прямо в четвертый мир.

Когда-то, в рамках концепции догоняющего развития, сложилась модель своеобразного исторического посредничества, выполняемого наиболее развитыми странами – пионерами прогресса. Народы отставшие приобщаются к передовым достижениям не сразу и непосредственно, оставаясь один на один с новой техносферой, а посредством освоения опыта впереди идущих. В чем-то это воспроизводит латинский архетип иерархии ангельских чинов и человека, удостоивающегося встречи с Богом и спасения только через их посредничество.

Вспомним знаменитый спор св. Григория Паламы с Варлаамом. Последний утверждал в трактате «Против месалиан», что человек не может встретить Бога иначе как через посредничество ангела, «ибо мы подначальны ангельской иерархии». «Что делаешь ты, о человек? – отвечает ему св. Григорий. – Хочешь подчинить необходимости Владыку

необходимостей, который устраняет их, когда хочет, а иногда совершенно их преображает?»¹

И разве Моисею явился ангел, а не Сам Господь непосредственно? «...Когда явилась истина и закон Благодати – закон, по которому не ходатай, ниже ангел, но Сам Господь спасе нас (Ис 63 : 9) – и когда Сам Дух Божий наставил нас на всякую истину... неужели Он не соизволит сотворить Себе обиталище в человеке, явиться ему и говорить с ним без посредников...»²

Эта православная парадигма приобщения к Благодати без посредников побуждает нас говорить о двух типах онтологии. С одной стороны, мы имеем онтологию экономического, технического и политического мира, где действуют законы постепенности, временной иерархии раннего и позднего, менее и более развитого, с другой – онтологию морального и духовного мира, не знающего подобных иерархий и соответствующей им корреляции между технико-экономической развитостью и духовным совершенством.

В духовной сфере последние по меркам прогресса нередко бывают первыми, смиренные опережают динамических и самоуверенных. Если мы станем мыслить о спасении третьего, а тем более четвертого мира, полагаясь на иерархии развитости и неразвитости, нам или предстоит ждать несколько сот лет, или вообще отчаяться в ожиданиях, ибо, как показывает современная тенденция, с годами отстающие не только не настигают развитых, но все больше от них отстают.

Спасение стремительно катящейся вниз изгойской части мира – ее третьемировского и четверомировского большинства – не может прийти со стороны прогресса, идентифицируемого по экономическим и техническим критериям. Оно может прийти только из той сферы, которая является трансцендентной по меркам религиозного сознания и невидимой, а потому и ничтожной и как бы вовсе не существующей по меркам современного светского прагматического сознания, привыкшего доверяться материально осязаемому. Здесь – по-

¹ Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 261.

² Там же. С. 261–262.

тенциал материального могущества, там – духовный потенциал просветления, искупления и сострадания.

Нас, граждан бывшего второго мира, в свое время тщившихся попасть в первый, но внезапно низвергнутых в самый низший, четвертый, дискурс о двух типах онтологии, столь явно разошедшихся в стороны, затрагивает острее, чем кого бы то ни было.

Если система координат современного мира, помещающая все народы на восходящей кривой экономического роста и прогресса, не изменится, мы, люди православной ойкумены, обречены оставаться презируемыми париями и неудачниками мира сего. Те, в которых мы видели «ангельских посредников», приобщающих нас к лику прогресса, кажется, уже навсегда отказали нам в таком посредничестве и признали «богооставленными». Только если вечным критериям добра, красоты и справедливости суждено восстановить свое направляющее и оценочное значение, к нам может прийти долгожданная реабилитация – ибо в моральной сфере нет прогресса; в истории, написанной на языке морали, наши предки вовсе не выглядят отсталыми, напротив, они могут служить нам вдохновляющим примером.

Следовательно, не дистанцирование от прошлого, как того требуют теории, воюющие с традиционализмом, а новое прочтение опыта наших предков, новое сближение с ними требуется для достижения аутентичности. В этой же парадигме должна быть осмыслена и современная доктрина спасения. Языческий бог прогресса внимает только передовикам модерна – и решение судьбы остальных он делегирует им же. Но христианский Бог доступен неудачникам нашего века непосредственно – Он никому не передоверяет решения их судьбы. Критерию этой максимально непосредственной доступности и соответствует образ Богоматери-заступницы.

В православной парадигме спасения открывается возможность реабилитации тех, кто по критериям достижительной «морали успеха» признан недостойными. Речь идет о растущей армии «неадаптированных». Западная социология эксплицировала содержание последнего понятия в первую очередь на при-

мере выходцев из деревни или мигрантов, внезапно помещенных судьбой в эпицентры технического века. Этот век формировался не ими, а другими и потому изначально чужд им. Здесь не работает гордое правило демократической эпохи: человек повинует-ся лишь тем инстанциям, которые он сам же избрал в процессе свободного волеизъявления. Они, помещенные в искусственную техническую и технико-экономическую среду, не определяли ее параметры, не формулировали ее критерии. Их повиновение – не свободное, а вынужденное, связанное не с самореализацией, а с насилием над собой и подавлением своего «я».

Этот нелицеприятный вывод сегодня можно отнести уже не только к отдельным группам новоприобретенных к прогрессу, но и к целым странам и континентам, принадлежащим к зоне «догоняющего развития». Не они устанавливали критерии и правила жизни, повиновения которым требует от них современная теория модернизации. Они здесь – не у себя, в пространстве прогресса у них нет отечества. Поэтому их соревнование с лидерами прогресса, первыми освоившими и определившими его параметры, представляется изначально обреченным делом. Ибо, как только они обнаруживают себя способными учениками, создавая тем самым риск конкуренции для западного авангарда, последний тут же меняет правила игры и снова оказывается в выигрыше.

Новейший пример – императив экономической либерализации и открытого общества, отказывающегося от каких бы то ни было механизмов протекционистской защиты. Либеральная идеология, сегодня присвоившая себе монопольное право определять, что такое хорошо и что такое плохо, сумела навязать большинству стран догоняющего развития свои императивы дестатизации, денационализации и реприватизации. И как только «реформаторские элиты» завершили погром своей национальной экономики, отдав ее на растерзание глобальным хищникам, их изумленному взору открылось, что законодатели либеральной экономической моды не спешат примерять на себя этот новый костюм. Как отмечают эксперты, либеральная тенденция наименее выражена в наиболее индустриально развитых странах, обладающих большой экономической мощью

и составляющих ядро глобальной экономической системы. Во всяком случае, эта тенденция ни в коей мере не затрагивает проводящиеся ими политические и экономические мероприятия по поддержке импортозамещающих секторов собственной экономики с помощью таможенных тарифов и тому подобных мер¹.

Глобализация – «это не абстрактная универсализация, чудесным образом возникающая повсюду. Напротив, это конкретные партикулярности, которым придается глобальный характер. Глобализируется не язык йоруба, но английский, не турецкая, но американская массовая культура, не сенегальская, но японская и германская технологии. Геометрия и траектория глобализации достаточно ясны. Глобализация формулирует язык, структуру и динамику мировой власти»².

Теперь нам яснее становится и сама природа изгойского четвертого мира. Четвертый мир – это не косная традиционалистская структура, неведомо как оказавшаяся в пространстве современности, а структура, формируемая самой этой современностью. Не понятие наследия, а понятие производства является здесь ключевым. К четвертому миру относятся те, кто вынужден действовать по правилам игры, определяемым другими и в пользу других. По таким правилам «чужим» невозможно выиграть, ибо эти правила не только формулируются, но и переформулируются в пользу облеченных властью.

Вот почему неадаптированных в мире становится не меньше (что предполагает сама теория адаптации), а больше: различие адаптированных и неадаптированных положено самой асимметричной структурой современности, в которой действуют не столько законы свободного соревнования, сколько законы власти.

«На дне» глобального мира

С этих позиций надо посмотреть и еще на один архипелаг четвертого мира, скрыто вырастающий среди нас. Речь идет

¹ *Sorensen G. Whose World Order? Uneven Globalization and the End of the Cold War. Boulder: Westview Press, 1995.*

² Там же. P. 22–23. Ch. II.

о тех, кто с помощью алкоголя или наркотиков эмигрирует из мира, кажущегося им невыносимым, уходя в зазеркалье, в «отключку». На Западе определились две позиции в отношении этих несчастных: «правая» и «левая».

Правые либо смотрят на них с безгловым фатализмом – как на неудачный материал природы (наследственности), который всего лучше было бы «выбраковать», если бы не сантименты эпохи, либо – как на симулирующую среду «добровольно заболевших», которых меры крепкой руки могли бы очень быстро излечить. Левые, в особенности «новые левые», усматривают здесь проявления бунтующей «контркультуры», «великого отказа» от общества потребления и морали успеха.

Православная система видения совсем иная. В этом затонувшем архипелаге, образованном людьми, страдающими разными формами «зависимости» и отвергнутыми обществом по причине полного «ролевого несоответствия», современная православная культура видит общинников, гибнущих без общины. Они – не худшие, но слабейшие, менее других способные выносить холод атомизированного существования, когда никто друг другу не нужен, а наш страждущий голос тонет в ночи. Тестируемые в рамках психологической шкалы: эгоизм – альтруизм, глухота – отзывчивость, недоверчивость – доверчивость, жестокосердие – мягкость, лица, страдающие от алкогольной и наркотической зависимости, в большинстве своем принадлежат не к социал-дарвинистскому, а к кооперативно-общинному типу.

Иными словами, очень часто мы имеем здесь дело с добротой, в борьбе со злом терпящей поражение, с незатребованной сердечностью и отвергнутой отзывчивостью. Ожидать социальной реабилитации лиц этого типа в рыночном обществе, живущем по закону джунглей, – безнадежное дело. В то же время это вовсе не значит, что речь идет об отмирающей среде, следов которой мы не найдем завтра, когда рыночный либерализм «победит полностью и окончательно». Напротив, этот либерализм является асимметричной структурой, порождающей двойные стандарты: одни для центра, другие – для периферии, одни для включенных, другие – для исключенных.

Этот вывод, подтверждаемый на глобальном уровне, напрашивается и в результате опыта повседневности. В экономическом отношении либеральную среду образуют агенты, заранее знающие, что средние издержки производства у них ниже, чем у других. В политическом отношении либеральная среда – это актеры, организующие «соревнование» избранных; неизбранные отсеиваются еще до начала соревнования посредством всякого рода квот и цензов, умелой административной «нарезки» избирательных округов. В повседневности либеральную среду также образуют те, кто заранее осведомлен о своих преимуществах. Аутсайдеры, неадаптированные, зависимые являются предпосылкой либеральной демократии: только на их фоне либеральный истеблишмент проникается уверенностью в своей способности прийти к финалу первым.

Прежде чем «свободное соревнование» начнется, необходимо позаботиться о таких правилах игры, которые гарантировали бы победу заранее отмеченным. Это называется «системной политической организацией», в отличие от бессистемной, где события действительно равновероятны. Ясно по определению, что «система» не может интегрировать всех. Ее представители сетуют на маргиналов, неадаптированных, неинтегрированных, но на самом деле существование этой социальной периферии предусмотрено принципами самой системы.

Либерализм как система раскрывается в тенденции демонтировать средства самозащиты слабых, одновременно укрепляя самозащиту сильных. Из этой асимметричной структуры и рождается четвертый мир – периферия, систематически дискриминируемая центром. Вырождение нынешнего европейского гуманизма как раз и связано с тем, что он утратил универсалистский характер даже на уровне исторических обещаний, – это гуманизм центра и центру потакающий. Необходима, следовательно, какая-то «внесистемная» и «антисистемная» доброта, в чем-то напоминающая антисистемную оппозицию: доброта, не считающаяся с критериями морали успеха, экономической и социальной эффективности, полезности. Только эта «антисистемная» доброта спасет мир.

В русской православной культуре, после того как она получила вызов протестантизма, стало зреть тайное подозрение: уж не прибрали ли к своим рукам современные законники и фарисеи, ненавистники «неприспособленных» Самого Христа, «реконструировав» Его образ так, что в Нем стали больше проступать черты ветхозаветного Отца, нежели черты сострадающей Благодати?

Характерно, что С. Булгаков после мировой войны и революции подхватывает эстафету русского философского символизма и учит о Софии, которую он требует не отождествлять с Логосом. Логос олицетворяет всеобщий космический закон и порядок, но в нем нет любви, идущей от материнского образа Божества.

Гордыня Рима и смирение Иерусалима

Теперь, много десятилетий спустя, мы вынуждены отметить, что в софиологии русского «серебряного века» наряду с подлинно христианскими интуициями было много и декадентских черт, эстетских стилизаций. Но история русского Православия имеет и другие страницы. Требуется прорваться через густой частокोल историографических штампов, чтобы открыть для себя ту истину, что основатели русского православного царства – третьего Рима – **были целиком проникнуты** не идеей имперской мощи, а софийной идеей Благодати, связанной с миссией христианского милосердия.

Идеологи и книжники Московского царства были куда более проникновенными символистами, чем символисты «серебряного века». Речь идет о том, чтобы в реальной истории усмотреть проявление Благодати, а в московском третьем Риме – подобие земного образа сакральному первообразу. Реконструкция образа самого первого Рима, осуществленная русскими книжниками XV–XVI веков, указывает не на черты империи, а на черты Иерусалима. Идеологи православного русского царства никогда не уповали на имперскую мощь и не кичились ею. Их идеократическое сознание проникнуто

не мессианизмом, а великой тревогой: удержится ли царство на уровне заповедей Христовых или впадет в ересь и гордыню?

Для них представлялось совершенно очевидным, что истинное царство держится не силой, не богатством, а христианской добродетелью и что, теряя ее, оно обречено не только на гибель, но и на то, чтобы сама эта гибель не удостаивалась людского сожаления. Именно в максимальном противопоставлении святости имперской силе мы находим объяснение того, что покровительницей царства выступает Богоматерь. Самый «государственный» праздник Московской Руси – одновременно самый негосударственный, противный идее земного величия и мощи – праздник Покрова Богородицы.

Как пишет современная исследовательница, «культ Покрова – поздний этап эволюции от древнейшего предания об Успении Богородицы и оставлении в гробе Ее риз через идеи праздника Положения ризы, то есть перенесения ризы в Константинополь и особого покровительства Богоматери Константинополю как городу, где хранится и почитается ее риза. Следующим этапом был акафист, который в греческом оригинале еще являлся гимном Богородице – защитнице Константинополя, но в славянском переводе лишился привязки к Константинополю и получил обобщенный характер»¹.

Итак, мы имеем архетип небесной покровительницы столичному граду. Но мы совершенно упростили бы главное, если бы видели в этом архетипе проявление суеверного сознания, страшящегося врагов и уповающего на сверхъестественные силы. Сознанию, взыскующему защиты, более естественно было бы обратиться к мужским образам, выражающим силу и мужество.

В данном случае мы имеем совсем иное: речь идет о царстве, лишь в той мере заслуживающем небесного заступничества, в какой само оно выступает защитником слабых, нуждающихся в защите. В этом – тайна данного архетипа. На державном уровне раннюю соотнесенность с этим архетипом мы видим в деятельности Андрея Боголюбского. Князь, перенесший столи-

¹ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского Царства. СПб., 1995. С. 27–28.

цу государства из цветущего Киева на суровый лесной север, во Владимир, подтверждает аскетическую интенцию православной государственности дважды: во-первых, противопоставлением скудной северной земли тучной южной земле, потакающей разнеженным; во-вторых, противопоставлением государства, выступающего защитником слабых, государству, выражающему волю сильных и идущему у них на поводу.

В последнем противопоставлении – весь смысл пресловутого русского централизма и авторитаризма. Децентрализованное, «боярское» государство служит сильным, то есть исповедует, осознанно или неосознанно, языческий принцип. Чтобы реализовать христианский принцип служения слабым и отбить поползновения сильных, стремящихся купить власть или другими способами прибрать ее к рукам, сама власть должна быть и политически сильной, и духовно вооруженной высшей идеей.

Сама борьба с «феодальной раздробленностью», о которой столько писала советская историография, усматривающая в централизме только средство эффективного отпора внешним врагам, на самом деле указывает на высший, сакральный смысл православного царства: быть опорой слабым. Как только оно изменяет этому христианскому призванию, никакой централизм ему уже не поможет – оно подлежит тлению и гибели.

Централизм имперский должен был бы обращаться за покровительством к Богу Отцу, суровому вседержителю мира. Централизм православный обращается к женскому образу Богоматери-заступницы. Не случайно Богоматерь явилась не государю и полководцу – носителям державной мощи, а Андрею Юродивому, нищенствующему у Влахернского храма в Константинополе. И в России Богоматерь является юродствующим и нищенствующим, но отнюдь не власть предержавшим.

Таким образом, державным первооткрывателем архетипа Святой Руси – **вселенского прибежища слабым** – является Андрей Боголюбский. Все построенные при нем главные храмы он посвящает праздникам Богородицы: Успенский собор во Владимире и церковь Покрова Богородицы на Нерли. В московский период Богородица простирает Свой защитный покров над Москвой, как это сказано в «Книге Степенной царского родос-

ловия». Там же присутствует и Василий Блаженный – русский двойник константинопольского Андрея Юродивого. И функция Василия та же – указывать на чудо Покрова. «То, что Богородица встала над Москвой, превращало Москву в аналог Влахернской церкви, в богоизбранный и богозащищенный град-Церковь»¹.

Но град-Церковь – совсем не то что град-крепость, в который стремился превратить столицу Петр I, деформировавший православный архетип. Град-Церковь – прибежище тех самых нищих духом, людей не от мира сего, которые в граде-крепости, как и в граде «рыночников», непременно почувствуют свое изгойство. Отсюда – необходимость реконструкции образа Москва – третий Рим.

Ортодоксия Москвы – православного царства – требует видеть в третьем Риме не новый имперский центр мира, а новый Иерусалим.

XVII век оказался моментом бифуркации: за полвека до реформатора Петра реформатор Никон пробивает свое «окно» из национального ограниченного государства в заманчивую вселенскость. Но это «окно» не в сторону Запада, а в сторону греческого Востока – материнской цивилизации. Православная вселенскость означает не единое европейское пространство модернизации и светского успеха, но предполагает иной императив: Москва должна служить опорой и прибежищем не только своих, русских, по крови «нищих духом», но и всех православных христиан. В этом – ее значение как нового Иерусалима.

Архитектурным символом этого перенесения благословенной юдоли в Москву становятся подмосковные Палестины: воздвигнутый Никоном Воскресенский монастырь. Его центральный Воскресенский собор копирует храм Гроба Господня в Иерусалиме и призван языком архитектуры свидетельствовать присутствие горнего мира в дольном. Топография святых мест воспроизводится во всем российском пространстве: иверский Валдайский монастырь устраивается во образ иверского Афонского; Валдайское озеро переименовывается в Святое озеро.

Если бы устроители Московского царства как третьего Рима в самом деле мыслили имперскими категориями, они бы

¹ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского Царства. СПб., 1995. С. 46.

воспроизводили не топографию Палестины и монастырского греческого Востока, а топографию Рима цезарей. В образе третьего Рима представлена не Русь, кичащаяся мощью и исполненная мессианистской гордыни, а Русь, плачущая о грехах своих, скорбная, кающаяся, испытывающая страх Божий.

Женский образ скорбящей и плачущей Руси нашел полное выражение в каноническом житии Меркурия Смоленского, совершившего свой подвиг защитника родной земли с благословения Самой Богородицы. Никакой языческой «удали», полководческого искусства или профессиональной ратной героики образ Меркурия нам не представляет. В войне-спасителе скорее являет себя монах-исихаст, более призванный к молитвенному созерцанию того, что свыше, чем к земным хлопотам во имя дела и пользы. Сам его героизм – это воплощенная жалость к тем, кто беззащитен. Не случайно в житии доминирует мотив женского плача – олицетворения беззащитных. «Сначала перечисляются причины, плач вызывающие, – это страдания женственного начала – матерей, девиц, жен, лишившихся мужей. Затем все это оплакано в самом плаче, но так, что женские страдания олицетворяются в страданиях земли: это она вдовеет, ибо запустели церкви, монастыри и грады, она оплакивает чад. Это библейского типа взаимоолицетворение страны и всех ее женщин... Так житие Меркурия Смоленского в своих изменениях приходит к общему и столь важному результату для словесности Московского царства – к слиянию в единый образ Богородицы, Церкви и Русской земли»¹.

Но все это не означает полной неотмирности материнского архетипа, вдохновляющего одну только скорбную жертвенность, которой противопоставлены обыкновенное земное домостроительство и практический успех. Весь секрет в том, что православная культура не доверяет целиком рациональному Логосу, опирающемуся на знание законов и закономерностей, но не на сверхзаконническую интуицию правды-справедливости.

Православная культура формирует иные презумпции: прочнее то дело, в основе которого лежит не столько мужской тип самоутверждения, сколько женское призвание самоотвер-

¹ Там же. С. 76, 77.

женной любви. Отсюда – архетипически значимый византийский образ – союз Георгия-змееборца и Софии-Премудрости. София олицетворяет не западный тип «знания-власти», а православный тип «знания-любви». Но любовь эта умеет быть деятельной и действенной. Для этого ей необходимо соединение с державной мощью, олицетворяемой Георгием Победоносцем. «...София-Церковь-Вера и Георгий – два начала, необходимых для восстановления христианского миропорядка на одичалой, опустошенной земле. София пребывает в замкнутости и изоляции, пока не является исполненный деятельных сил Георгий»¹.

Такова логика православного домостроительства на грешной земле. София – Премудрость Божия, первоначально означающая Самого Христа, но оттеняющая в Нем женское начало любовной внимательности, а затем все более воплощаемая в образе Богоматери, служит противодействием целям, исходящим от языческого Логоса, от знания-власти.

Православного деятеля сначала напутствует, шепча свои таинственные слова, софиемудрая мать, а затем уже практически наставляет опытно-рассудочный Отец. Только в такой последовательности начатое дело его – священо и надежно. Как только эта последовательность меняется и мотивы самоутверждения, успеха любой ценой, практической рассудочности начинают преобладать, Богородица тихо оставляет сцену. В этот момент и сама Святая Русь уходит со сцены в подполье и молчание, а сцену занимает держава, которая «слезам не верит».

Такой уход Руси в подполье совершился при Петре I. Вот тогда и проявилась та имперская гордыня, которую либеральная историография неправильно и несправедливо связывает с формулой «Москва – третий Рим». Имперский Рим воплощен в Петербурге – столице, отвернувшейся от православного Востока и повернувшейся к Западу. А Москва стала олицетворением «Руси уходящей», скорбной, женской. «Петербург вобрал все мужское, все разумно-сознательное, все гордое и насильственное в душе России. Вне его осталась Русь, Москва, деревня, многострадальная земля, жена и мать, рождающая, согбенная в

¹ *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского Царства. СПб., 1995. С. 229.

труде, неистощимая в слезах, не успевающая оплакивать детей своих, пожираемых титаном»¹.

В высшей степени многозначительно то, что все западнические реформы сопровождаются уходом Святой Руси в глухое подполье, в незримый град Китеж. Этот уход всячески торопят неистовые реформаторы, предельно раздраженные характерной «неотмирностью», неприспособленностью, юродством Руси. Но когда этот уход в самом деле происходит и сцену целиком занимают бравые функционеры, педантичные бюрократы, ловкие менеджеры и находчивые рыночники, к стране вплотную подходит великая неудача.

Люто ненавидящие неприспособленных «неудачников», мастера успеха парадоксальным образом погружают страну в роковое пространство, куда Мефистофель заманивает Фауста и где неудачи следуют одна за другой, ведя к неостановимому хаосу. Не православный третий Рим – последнее прибежище тех, кто не от мира сего, а вестернизированный Рим империалистов и торгашей неизменно терпит крах в православной истории.

Это относится и к судьбе СССР. В парадигме западного *ratio* СССР рухнул потому, что проиграл экономическое соревнование с Западом, проморгал компьютерную революцию, стеснял свободную инициативу в разных областях жизни. В мистической парадигме третьего Рима СССР погиб оттого, что изменил своему призванию быть прибежищем униженных и оскорбленных, подменил правду силой, предоставил общественную сцену циничным авгурам двойной морали.

¹ Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. СПб., 1991. Т. 1. С. 51.

Глава пятая

СВЯЩЕНСТВО И ЦАРСТВО

Способна ли построить царство христианская душа?

Когда мы говорим о православной цивилизации, важно уточнить условия дискурса. Сегодня, когда универсалии христианства и просвещения так основательно поколеблены в душах наших современников, понятие цивилизации нагружается этнографическим, географическим, культуро-антропологическим смыслами, относящимися ко всему тому, что подчеркивает местное, региональное, разделительное. Духу свойственен совсем другой тип деления существ человеческих: на праведных и неправедных, раскаявшихся и нераскаявавшихся, просветленных и пребывающих во мраке. Адепты исторического подхода могут усмотреть в этом нечуткое к специфике разных эпох морализаторство, тяготеющее к инвариантным, внеисторическим оценкам. Это не совсем так. Христианство – самая историческая из всех религий, впервые открывшая, что человеческое существование имеет временной вектор и, прерываясь в эсхатологический час «х», переходит из исторического в метаисторическое. Причем здесь и речи быть не может о том, чтобы придавать какое бы то ни было значение территориальным, расовым, этническим различиям между людьми. Душа человеческая не несет на себе никаких знаков цвета кожи и других особенностей антропологического натурализма, а ведь только о душе и хлопочет христианское сознание, ее состояниями оно озабочено.

Это «методологическое» уточнение чрезвычайно важно для истинного понимания русского православного самосознания. Реактивировать это сознание после века просвещения впервые

взялись у нас славянофилы. И как странен тот факт, что их попытка по достоинству до сих пор не оценена, а их подход к делу подвергся самой недобросовестной критике со стороны большей части просвещенного общества и у нас? и за рубежом. В них сразу же увидели этнографических почвенников, не только любующихся родной стариной (что в принципе не возбранялось), но и задумавших канонизировать эту этнографическую старину.

Здесь, впрочем, мнения просвещенных критиков разошлись. Одни усмотрели в попытке славянофилов стремление изолировать Русь от универсалий прогресса, от передового Запада, создать из огромной страны нечто вроде этнографического заповедника. Другие увидели здесь нечто еще более крамольное: попытку возвести русскую отсталость в эталон для всего человечества, легализовать силы реакции посредством православных аргументов, снабдить российский империализм мессианскими амбициями.

Все это вполне отвечало априорным установкам прогрессивного крикливого меньшинства, изначально чувствующего себя вынужденными эмигрантами в «этой» стране. Но как могли люди, искренне любящие свою страну и верящие в свой народ, с порога отвергнуть славянофильские поиски идентичности и призвание России – вот вопрос. А среди таких людей были Грановский, Тургенев, Некрасов... Все дело, вероятно, в том, что русское просвещенное общество со времен Петра I не знает другой великой письменной традиции, кроме западной. Когда заходит речь о русской специфике, это общество сразу же имеет в виду одну только этнографическую устную специфику, выражаемую массой народной (!) традицией, когда же возникает вопрос о большой истории, о суперэтнических синтезах, о будущем, оно ассоциирует все это с письменным текстом Запада, с его универсальным наукоучением.

Заслуга славянофилов как раз в том и заключается, что они попытались снять эту ложную дилемму и показать, что наряду с великой письменной традицией Запада, религиозной (католической и протестантской) и пострелигиозной, просвещенческой, существует другая, по меньшей мере равновеликая, восточнохристианская традиция, потенциал которой до сих пор не только не исчерпан, но и не измерен.

Все дело не в том, что эта в свое время блестяще представленная Византией традиция хуже западной по существу; дело в том, что западная традиция получила нормальное историческое развитие, пройдя Ренессанс, Реформацию, Просвещение, тогда как восточнохристианская, в силу насильственной гибели Византии, такого развития не получила. К тому времени, когда Византия рухнула под напором турок, Русь, только кончавшая с татаро-монгольским игом, поднимающаяся из руин, еще не готова была свободно и творчески развивать эту традицию.

Но ведь такая же ситуация в свое время возникала и на Западе. К тому времени, как рухнул Рим под ударами варваров, Европа отнюдь не готова была развивать античную традицию. Понадобилась тысяча лет для того, чтобы умиротворенная и развившаяся Европа обратилась к античности, ища в ее культуре настоящие образцы для подражания, а в ее мудрости – ключ к решению своих насущных проблем. И эта попытка – а речь идет об эпохе Ренессанса – удалась на славу. Вступив в диалог с античной цивилизацией, греческой и римской, средневековая Европа сумела неузнаваемо преобразить себя, буквально вытащив себя за волосы из традиционного застойного общества. Не будь этого обращения к античности, не было бы и европейского капитализма, и европейской демократии, и европейского научно-технического рывка¹.

Чудо европейского ренессанса, прямо связанное с этим проникновенным и страстным диалогом с античной культурой, указывает на необходимость существенно скорректировать формационную теорию развития. Формационная теория исходила из имманентности развития, источники которого якобы всегда наличествуют внутри данного общества и данной эпохи. На самом же деле развитие чаще всего не автономно, а гетерономно, связано с выходами вовне, с диалогом с другими типами культуры. И это справедливо не только для Востока (с чем западники, верящие в учительскую миссию Запада для всего мира, согласны), но и для Запада. Сыграло для Запада несравненно большую роль, чем открытие Америки со всеми ее золотыми запасами.

¹ По этому вопросу см.: *Библер В. С.* От «наукоучения» к логике культуры. М., 1992.

Но если Западу спустя почти тысячу лет не поздно было обратиться к погибшей античной цивилизации для отыскания недостающих эталонов и образцов, почему же России поздно обращаться к наследию византийской «материнской» (если употреблять термин А. Тойнби) цивилизации? Западники не стесняются обращаться к западной цивилизации в поисках готовых образцов и решений, которые, как им кажется, достаточно только пересадить на почву нашей культуры (и всех незападных культур в целом), чтобы дело вселенного прогресса увенчалось полным успехом. Славянофильское приглашение обратиться к наследию византийской цивилизации на этом фоне выглядит не только вполне законным, но и имеет по меньшей мере два несомненных преимущества.

Во-первых, речь идет об обращении к более родственному духовно-религиозному типу, нормы которого не так далеки и не так способны отторгаться местной культурой, как нормы западноевропейского (тем более американского) типа. В одном случае требуется отказ от собственной традиции, грубая ломка идентичности, во втором – реконструкция собственной традиции и углубление идентичности. Во-вторых, тот факт, что византийский опыт удален от нас историческим расстоянием в несколько веков, для творческих личностей имеет не досадное, а вдохновительное значение: ввиду очевидной невозможности механического переноса столь далекого опыта, мы вынуждаемся к творческой его реинтерпретации и развитию. Это способно смутить любителей готовых решений, какими по всей видимости и являются наши современные западники, но творчески способных, дорожащих и своей идентичностью, и своим достоинством людей это смутить не может.

Вернемся к славянофильству. Понятие это синкретичное: оно содержит как тот момент, который относится к романтическо-этнографическому обращению к национальной почве – ввиду пресыщенности тощими абстракциями и рассудочными формализмом просвещения, так и момент соотнесенности к великой письменной традиции «своего», восточно-христианского типа. И первый момент культурно вполне законен: на соотнесенности с национальной культурной традицией возрос романтизм со все-

ми его открытиями в литературе, живописи, музыке, философии. Почему же обращенность к национальной культурной памяти считается не противопоказанной европейцам, но запрещена русским? Но, если мы станем сводить опыт славянофилов только к этому пробуждению культурной памяти нации, мы ничего в славянофильстве не поймем. Его главная задача – понять идентичность России и ее призвание не на языке малой народной традиции, а на вселенском языке восточного христианства. Для главных носителей славянофильской установки русский народ – только одно из телесных воплощений православной идеи в ее вселенском историческом шествии. В этом отношении само название славянофильства нельзя признать удачным: оно дезориентирует тех поверхностных оценщиков этого течения, которые в основном дедуцируют его содержание из названия, не исследуя его по существу. А между тем задача славянофильства действительно дерзновенная: вынести за скобки все напластования казенного Православия (равно как и казенного самодержавия) и обеспечить прямую связь между народным религиозным самосознанием и первичной «греческой» (византийской) традицией.

То, что славянофильство – вовсе не националистическая этнография, не претенциозная почвенность, упивающаяся своей самообретенностью, прекрасно показал в свое время Вячеслав Иванов. А время было особенное – шла Первая мировая война, в ходе которой Россия искала свою идентичность как восточно-христианский тип, имеющий законное право быть не Западом, а православным Востоком. «Время славянофильствует», – заявил Вл. Эрн, понявший, что нельзя вести большую войну – национальную войну – с германским агрессором, не дав народу большой идеи. И вот, даже в самый разгар этой войны не одни только красные компрадоры, откровенно желающие поражения своей собственной стране, но и вполне благонамеренные «либеральные традиционалисты» оспаривают право России на особую цивилизационную идентичность, а в славянофильстве слышат «голос реакции». В этой атмосфере и родился памфлет Вяч. Иванова «Живое предание». Автор пишет по поводу славянофильства: «Земля русская и русский народ принимаются здесь не как очевидность внешнего опыта, но как сущность умопостигаемая...

Славянофильство прежде всего – метафизика национального самоопределения и при том – метафизика религиозная...»¹

Иными словами, то, что носит туманно-противоречивое название славянофильства, скрывает не соотношенность с особым этническим и антропологическим типом, общеславянским или специфически русским, а соотношенность с цивилизационной традицией, равновеликой западноевропейской, но сохранившей то, что последняя, по всей видимости, утратила, – чувство религиозного призвания. Славянофильство имело, наряду с общей интенцией романтического «ретро», и «другой, чистейший источник умозрения – в метафизике восточно-церковной, хранящей неприкосновенным древнее предание платонизма, и только проникновение к этому источнику дало славянофильской идее внутреннюю мощь, незабываемые глубинные утопии... Душа России для западника – понятие психологическое, не онтологическое; она – эмпирический характер народа. Глазам славянофила русская душа предстает как мистическая личность, для которой все исторические, бытовые, психологические определения суть только внешние облачения, временные одежды плоти, преходящие модальности ее сокровенного, бессмертного лиха, видимого одному Богу»².

Иными словами, славянофильство рассматривает Россию как воплощение определенного типа мировой идеи – Православия, а эмпирические судьбы страны – в соотношенности с судьбами этой идеи. Не у всех представителей славянофильского течения эта линия выдерживается достаточно четко и последовательно; многим случалось сливаться на почвенническое самообретничество и апологетику национального опыта. Но эти уклоны и болезни славянофильство успешно преодолевало, готовя нашей культуре настоящее задание: выработать на основе творческого цивилизационного анамнезиса – «припоминания» опыта материнской цивилизации – свой стиль жизни, свой тип праксиса, свои варианты ответа на общие для всего человечества вызовы истории. «С исторической точки зрения о славянофильстве можно сказать, что в нем самом

¹ Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 347.

² Там же.

диалектически совершилось преодоление первоначального пристрастия к национальной феноменологии (это пристрастие называют теперь “провинциализмом”), – пристрастие, которое заключало в своих расценках много опасностей и много неправды... Но вскоре все славянофильство обосновывается на идее церкви, оценивает Русь по степени ее верности церковной правде и останавливается на пороге жертвенного отречения от всего лишь феноменологически русского»¹.

Славянофильству не раз грозила опасность этноцентричных рецидивов, националистических самолюбований и даже ксенофобии; но все эти уклоны стали выглядеть недостойной настоящего внимания профанацией после того идейного высветления, которое предпринял наш величайший национальный мыслитель Достоевский. Он дал диагноз болезни всего нового времени – болезни прометеевой гордыни, ведущей к отщепенскому отпадению от Бога, к омертвлению мира, не защищенного Богом, и, в конечном счете, к смерти человека. Достоевский обращается к Православию вовсе не для того, чтобы подчеркнуть нашу «русскость», обособить и противопоставить ее остальным. Он обращается к нему в поисках самого надежного, радикального противоядия от богоборческой гордыни прометеева человека, способного погубить мир и похоронить самого себя под его обломками. Тот вид задания, который сформулировал Достоевский, невозможно дискредитировать и обескуражить ссылками на изоляционизм, традиционализм и агрессивное почвенничество. Запад имеет право, ссылаясь на свой вселенский проект, на универсалии истории и императивы прогресса, отвергать всякие попытки изоляционизма, всякое почвенничество, надеющееся отсидеться от ветров истории в каких-то своих этнических заповедниках. И если бы мы, русские, в самом деле выстраивали свою идентичность и определяли свое место в истории именно таким образом – с надеждами устроиться на особицу, сарказмы западничества относительно русской доморощенности были бы понятны и уместны. Но с позиций вселенских проектов и всемирных исторических альтернатив современный Запад не имеет никакого права с порога отвергать альтернативы, предлагае-

¹ *Иванов В. И.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 349.

мые другими и выносимые на вселенский суд и отбор. Слишком многие из западных решений оказались опрометчивыми, слишком многие тенденции и проекты, инициированные им сегодня, ведут в тупик мировой экологической, ядерной, экономической, социокультурной и моральной катастрофы человечества. Он не может в этих условиях вести себя подобно хорошо нам известной КПСС, которая, сколько ни ошибалась, так и не отказалась от догмата собственной непогрешимости, не исправлялась сама и не давала другим исправлять свои ошибки.

Конфликт человечества с историей

Наш дискурс о православной цивилизации ничего общего не имеет с парадигмой Данилевского – Тойнби – Хантингтона. Мы говорим о православной цивилизации не как об обособленном культурно-историческом типе, противопоставленном другим типам и самой особенностью своей обреченном на столкновение с ними. Не о «конфликте цивилизаций» идет речь, а о конфликте человечества с историей, которая ставит качественно новые задачи – такие, какие западный цивилизационный тип не только выполнить, но даже адекватно воспринять сегодня явно не готов. Мы не исключаем, что в будущем он откажется от догмата непогрешимости, вернется к творческой самокритике и начнет корректировать собственное поведение. Мы говорим о сегодняшнем Западе, который в упоении от своей «полной и окончательной победы», отвергая всякую критическую рефлексию, всякую самокритику, ограничиваясь высокомерной критикой других. Именно такому Западу объективно совершенно необходимо услышать голос другого – даже если он субъективно это отвергает и исполнен решимости глушить «враждебные голоса».

Что касается нынешних отечественных западников (в самом словосочетании ощущается какая-то стилистическая неуклюжесть), то ими движет не столько гордыня, сколько впитанные с коммунистических времен подострастие, конформизм и капитуляция перед силой. Совсем недолго советские западники походили в роли критиков. Истины ради стоит заметить,

что действительно мужественные критики коммунизма, в свое время рискующие жизнью и свободой, сегодня в большинстве своем западниками не являются. Ими являются бывшие апологеты, пропагандисты самого передового строя и самого морального образа жизни. Вчера они воспевали коммунизм, потому что коммунизм олицетворял для них инстанцию, способную награждать и наказывать. Сегодня Запад, в первую очередь США, олицетворяет такую инстанцию, и потому приспособленческая угодливость, и на этот раз исправно служащая силе, приняла форму неудержимой американофилии.

Сегодняшний антиамериканизм в России нравственно выигрывает уже тем, что олицетворяет сопротивление силе и обретаёт тираноборческие и антиконформистские черты.

Но это его национально-освободительное, патриотическое служение не должно обретать сугубо мистический и сугубо оборонческий вид. Американская миссия, как об этом вполне откровенно заявляют сегодня ее носители и пропагандисты, носит глобальный характер. Глобальный проект не может быть оспорен с сугубо местнических и узконациональных позиций. Он требует столь же глобально сформулированной альтернативы. И если мы способны осознать, что глубинные основания американизма лежат в архетипе Запада, в цивилизационном решении, некогда отделившем западное христианство от восточного (как и от всего остального мира), мы должны быть не менее способными осознать и тот факт, что для выдвижения глобальной альтернативы американизму, сегодня подминающему под себя весь мир, необходимо не националистическая самоизоляция, а обостренное чувство большой общечеловеческой истории, не случайно вмещающей в себя множество цивилизационных вариаций. Другим народам пристало в этом смысле заниматься реконструкцией цивилизационного опыта Востока: конфуцианско-буддийского, индубуддистского, мусульманского и т. п. Нам, русским, пристало обращаться к опыту собственной материнской цивилизации, безвременно погибшей и безвременно забытой.

Опыт великого прошлого воскресает для будущего в том случае, если среди живых находятся те, кто способен не только

постигнуть и творчески переосмыслить его, но и вооружиться им для новой мироустроительной работы.

Как характерно, что для нынешних западников уже не существуетен вопрос о моральной правоте Западе или о перспективности его проекта в долгосрочном планетарно-историческом плане. Сегодня они довольствуются одним аргументом: что Запад сильнее – в экономическом, военно-техническом и политическом отношениях. Но сознание, считающееся с одной только силой и преклоняющееся только перед нею, должно признать, по высшему духовному счету, патологическим сознанием. Таковым, по всей видимости, и является современное западническое сознание. Его представляют приспособленческие «реалисты», забывшие, что есть и такие критерии, которые выше одной только эмпирической реальности и в которых выражается высшее духовное достоинство человека, его христианское богосыновство.

Мы теперь можем уточнить, кто же такие современные славянофилы, предвосхищающие глобальную альтернативу «победившему» западничеству. Они не столько озабочены судьбами восточнохристианских народов, судьбами славянства и России в их нынешнем эмпирическом выражении, сколько судьбами мировой христианской идеи, давно уже ставшей беглянкой на Западе и ныне активно изгоняемой и из православного ареала, захваченного победителями в холодной войне.

Наше время необыкновенно похоже на время завершения Первой мировой войны для России. Начало и конец XX века для России на удивление симметричны – словно два узла исторической судьбы, которые Россия до сих пор так и не сумела развязать.

Начало Первой мировой войны ознаменовалось временной консолидацией общественных сил и укреплением национальной идентичности. В этом смысле и можно было говорить, что «время славянофильствует». В мировой войне Россия осознала себя форпостом славянского мира, отстаивающего себя перед натиском мира гражданского. Причем сама война рассматривалась как кульминация того ползучего натиска германского начала на Россию и славянство, который ощущался

на всем протяжении петербургского периода нашей истории. Война как бы выявила неправоту этого периода, подтвердив и оправдав тем самым его неприятие славянофильством. Вот как писал тогда Н. А. Бердяев: «Ныне разразилась, наконец, давно жданная мировая война славянской и германской расы. Давно уже германизм проникал в недра России, незаметно германизировал русскую государственность и русскую культуру, управлял телом и душой России. Ныне германизм открыто идет войной на славянский мир»¹.

Война тем самым подтвердила правоту славянофилов и неправоту западников, что заставило последних временно ступаться. В самом деле, тот самый Запад, в котором русские прогрессисты видели землю обетованную, воплощение свободы, терпимости, просвещенной широты и пацифизма в противовес деспотичной туземной азиатчине, неожиданно явил себя агрессором, открыто выставляющим право силы и отбросившим весь гуманистический и демократический камуфляж. Ясно, что и русские консерваторы-реалисты, презирующие прекраснодушные иллюзии либерального пацифизма, и славянофильские «романтики», всегда отличающие незападную природу России, ее чуждость Западу и вытекающие отсюда опасности агрессии с его стороны, увидели свою правоту и на время стали партией, задающей тон. У них сразу же появились и попутчики – из тех, кто всегда склонен примыкать с господствующей партии, кого завораживает модная, доминирующая идея и у кого всегда хватает интеллектуальной находчивости выдать ей алиби, обосновать этически, эстетически, религиозно и т. п. Показательна была в этом отношении позиция В. В. Розанова. Автор тотчас же проникся господствующим настроением, предоставив в распоряжение патриотической общественности свой талант писателя и публициста. Его книга «Война 1914 г. и русское возрождение» обладала всеми признаками женственной впечатлительности и экзальтированности, источала восторг души, радующейся поводу избавиться от внутреннего разлада и сомнений. «Феномен» Розанова не стоил бы нашего сегод-

¹ Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 16.

няшнего внимания, если бы он не стал олицетворением всего русского общества – столь же неумеренно впечатлительного, изменчивого, таящего противоречивые импульсы. Опасность, в этом таящаяся, сразу же отметил Бердяев. «В розановской стихии есть вечная опасность, вечный соблазн русского народа, источник его бессилия стать народом мужественным, свободным, созревшим для самостоятельной жизни в мире... Огромной силе, силе национальной стихии, земли не противостоит мужественный, светоносный и твердый дух, который призван овладеть стихиями. Отсюда рождается опасность шовинизма, бахвальство снаружи и рабье смирение внутри»¹.

В самом русском патриотическом подъеме 1914 года было что-то подозрительно «литературное», импрессионистское, в нем чувствовалось «умиление» декадентской души, радующейся поводу стать «цельной и органичной». Но война – дело не литературное, в ней не обойтись одним только патриотическим вдохновением. Здесь требовалась способность выносить предельные тяготы, длящиеся беспредельно, – ибо войне не было видно конца, а также требовалась организованность, предусмотрительность, рациональный расчет – добродетели, редко уживающиеся с импрессионистской впечатлительностью. И по мере того, как война затягивается, а первые удачи сменяются неудачами и поражениями, в обществе возникает реакция, напоминающая «парадоксальную фазу» в физиологических опытах И. П. Павлова. Нормальной реакцией здорового национального организма на первые неудачи было бы – сплотиться сильнее, покончить с сомнениями, сосредоточиться внутренне и внешне, развить в себе способность идти на тяжелые жертвы ради конечного торжества. Вместо этого в русском обществе вызревает раскол, партия германофилов и западников оживает и, начиная с критики правительства за его нерасторопность и неорганизованность, кончает критикой России как страны, которая вообще не имеет права вести войну и сопротивляться «передовой Германии». Раздражительному и впечатлительному общественному мнению война начинает подаваться как не народное, а «империалистическое» дело, как затея правительственных верхов,

¹ Там же. С. 35.

которым и расхлебывать эту кашу. Русский рабочий поверил в классовый характер войны, а русский крестьянин «просто» захотел к земле-кормилице, давно по-настоящему непаханой и несеяной. Подумайте: враг наступает на жизненные центры страны, он настойчив и беспощаден и, судя по всему, никакими частичными уступками не удовольствуется.

Политический класс Германии, ввергший страну в авантюру, стоившую миллионы жизней, не имел бы никаких шансов оправдаться перед нацией, если бы плоды войны обернулись незначительными территориальными обретениями и взиманием терпимых для противника контрибуций. Нет, ставка была высокой, столь высокой, что у побежденных не оставалось никаких шансов. И вот, перед лицом этих вполне очевидных вещей красные агитаторы поощряют дезертирство с фронта, говорят об одностороннем разоружении и о желательности поражения собственной страны в этой войне. И самое чудовищное состоит в том, что им внимают, у них находится все больше сторонников. Обнаружилась загадочная способность российского прогрессизма наихудшие человеческие чувства и страсти – дезертирство и предательство, капитулянтство и преклонение перед наглежащей силой – «конвертировать» в звонкую монету самых передовых, самых радикальных лозунгов. Эта инверсия моментально превращала самых худших в самых передовых, а наиболее терпеливых, самоотверженных и стойких – в темные силы реакции, шовинизма, империализма и т. п.

Описание всех этих срывов, инверсий и характерного оборотничества, меняющего местами светлое и темное, достойное и низкое, страстно одобряемое и фанатично отвергаемое (и все это – в течение одного года русской истории), имеет смысл потому, что история к концу века трагически повторилась. Снова Россия ведет мировую холодную войну. Снова представители прогрессивного лагеря, образующего всемирный интернационал «левых», сулят ей скорую победу над силами империалистического зла. Но холодная война затягивается, экономическое соревнование с Западом проиграно, и снова догадливая передовая общественность, втайне всегда преклоняющаяся не перед правдой, а перед силой и успехом, видит в экономическом пора-

жени признак фатального недуга всей системы, которую надо не защищать перед лицом противника, а совместно с ним, организовав демократическое братание поверх железного занавеса, обеспечить победу над тоталитаризмом. В роли «образцовой страны», войну с которой надлежит сменить на демократическое братание, на этот раз выступают США. Пришедшие к власти «демократы» подписывают свой капитулянтский «Брестский мир» с Америкой, обязуются очистить всю Восточную Европу и постсоветское пространство для американского присутствия, осуществить радикальную «демилитаризацию» (т. е. разоружение страны перед лицом до зубов вооруженного противника), порвать со всеми прежними союзниками и признать американское вето не только во внешнеполитической области, но и в области всех сколько-нибудь значимых внутривнутриполитических решений. Новая, демократическая элита, подобно большевистскому властвующему меньшинству в 1918 году, постоянно помнит, что у «туземного большинства» она на подозрении и ввиду отсутствия настоящей опоры изнутри необходимо искать опору извне. Словом, собственный народ становится неназванным противником, с которым ведется необъявленная гражданская война, а бывший военный противник выступает в роли наставника, покровителя и, на случай чрезвычайных обстоятельств, гаранта «демократических преобразований».

Но это не значит, что народ вовсе ни при чем. Народ, как и в 1917–1918 гг., соучаствовал в преступлении, поверив лозунгу перерастания войны (на этот раз холодной) в «демократическую перестройку», в то, что главный враг – в своей собственной стране, а внешнему противнику только упрямство местных тоталитаристов и национал-патриотов мешало давно уже превратиться в друга и «стратегического партнера». Правда, и тогда, в конце Первой мировой войны, и недавно, в конце холодной войны, прогрессисты-компрадоры, протягивающие руку противнику поверх сражающейся страны, составляли меньшинство, причем, используя ленинскую терминологию, «крупногородское меньшинство».

Российская глубинка и тогда, в ноябре 1917 года, и недавно, в декабре 1993 года, готова была провалить революционный

авангард (тогда коммунистический, теперь – демократический), занимая умеренно консервативную и умеренно оборонческую позицию. Фактически это был консерватизм народного здравого смысла, восстающего против слепого доктринерства «передовой идеологии», неизменно предпочитающей заемные тексты народному здравому смыслу и историческому опыту.

Повторение событий начала и конца XX века, образующее драматический цикл российской истории, свидетельствуют, что все происходящее – и тогда и сейчас – не являлось какой-то случайностью. Здесь мы сталкиваемся с рядом антиномий, выражающих драму христианской души в современном мире.

Антиномии христианской души

Начнем с отношения православного христианства к войне и ко всему тому, что ей соответствует на антропологическом уровне: героическому этосу, мужеству, не ведающему ни жалости, ни сомнений, «трагической веселости», свойственной воинскому духу, для которого война – источник особого вдохновения. Ясно, что все это соответствует языческому архетипу, взывающему к древним кровавым божествам – Марсу, Юпитеру, Перуну, и совершенно не соответствует духу христианской религии. Очевидно, что со стороны агрессора, для которого война представляет собой заманчивую авантюру перераспределения богатств и пространств – в пользу того, кто их по языческим законам достоин, то есть в пользу сильных, мы здесь имеем пробуждение архаических стихий, всегда ищущих повода прорваться наружу. Но как нам идентифицировать жертв агрессии? Является ли кротость перед наглой силой выражением христианского чувства? И носителями какого сознания были все эти «революционные солдаты и матросы», убежавшие с фронта, чтобы повоевать у себя дома – с теми, кто заведомо менее опасен, чем внешний противник? Ясно, что военное дезертирство есть выражение худших свойств человеческой природы, а если оно принимает массовые масштабы, мы вправе говорить о разложении общества, о тлетворном духе декаданса, подточившем все устои.

«Революционное дезертирство» – это страх, конвертированный в классовую ненависть и жестокость. Большевистская пропаганда с ее лозунгом «грабь награбленное» явно взывала не к лучшим, а к худшим чувствам, безошибочно играя на понимание (в духе винеровского закона энтропии, гласящего, что хаос – наиболее вероятное, то есть не требующее специальных усилий ума и воли, состояние).

Следовательно, в массовом дезертирстве 1917 года сказался не христианский дух, а языческий – стремление спасти себя за счет ближнего, уйти от испытаний, «повеселиться» во круг огня, в котором сгорает собственная страна. Тяжел гнет государственности российской, тяжести ее подати, ее служилое ярмо – вот почему в слабых душах всегда теплится тайная надежда на внезапное ослабление и даже крушение этой государственности. И в самом деле: в пору своего расцвета, в пике могущества оно безжалостно к подданным своим; послабления наступают во времена «реформ», «оттепелей», «перестроек». И тогда в слабых и впечатлительных душах поселяется дух злорадного максимализма и нетерпимости: все уступки со стороны власти оказываются недостаточными, общественность требует все больше, больше, пока, как это дважды случилось в XX веке, государство не рухнет. И вот тогда-то на изумленный народ, вчера еще охотно поддакивающий нетерпеливым радикалам и максималистам, внезапно обрушиваются такие внешние и внутренние стихии, такая агрессия хаоса, что возникает запоздалое прозрение: жесткая российская государственность выполняла роль удерживающей силы, стоящей на пути сил анархии, агрессии и всеразрушения.

Инфантильная реакция народа, взбунтовавшегося против государства Отца, ведет к отцеубийству и, следовательно, к сиротству народа, которого больше некому защищать от внешних и внутренних хищников.

Хищники эти, как оказывается, значительно лучше подготовлены к существованию в условиях хаоса, к игре без правил, чем доверчивые массы. Мало того, у хищников всегда налицо и мощь организации, и международная поддержка (ибо противники России используют и финансируют их как пятаю

колонну). В результате реальные условия жизни народа оказываются неизмеримо худшими, чем прежде, до всех этих радостно встречаемых катаклизмов. Так было после большевистского социалистического переворота, повлекшего за собой настоящий провал из цивилизованности в варварство, голод и холод, царство беззакония. Результат – уменьшение населения российского на 13 миллионов человек в период с 1917 по 1921 год. Так случилось и после «демократического» переворота 1991 года: новый провал в хаос, в голод и холод, в царство беззакония. И снова – уменьшение населения на несколько миллионов человек в результате преждевременной смертности, недоедания, отсутствия цивилизованных гарантий существования, беззащитности и безнадежности. Чем же все это вызвано? С поверхностной, физической стороны здесь все более или менее понятно. В стане государства, ведущего войну с внешним противником (горячую или холодную), появляется революционная или реформистская пятая колонна, втайне желающая поражения собственной стране – за то, что она «не передовая», и победы противнику, олицетворяющему прогресс. Противник, в свою очередь, понимает, что лобовой атакой Россию победить невозможно, но развалить российский фронт изнутри, всячески пропагандируя, ободряя и финансируя «партию поражения» возможно. Что касается народа, то он, давно втайне ропща против собственной власти, проглотит эту капитуляцию государства, если подать ее как победу сил мира и прогресса. Потом, когда народ опомнится, будет уже поздно. Примерно так все и происходит дважды на протяжении XX века.

Мотивация внешнего противника понятна. Можно понять и мотивацию компрадорской пятой колонны, в особенности если как следует проанализировать ее классовый и этнический состав. Тогда мы увидим симбиоз честолюбивого люмпенства (в особенности люмпен-интеллигенции) с внутренними эмигрантами, никогда не чувствующими «эту» страну своей. Но не здесь зарыты самые глубокие тайны нашей истории – здесь все более или менее понятно. Для того чтобы проникнуть в эпистемологические тайны и глубины, надо понять мотивации не худших (их

разрушительные интенции достаточно очевидны), а лучших, и не одних только верхов, но и самих народных низов, в первую очередь страдающих от разрушения российской государственности как удерживающей силы.

Источником этих лучших, возвышеннейших мотиваций у нас, несомненно, является православное христианство. Его отраженным светом питается и светский атеистический гуманизм с его лозунгами «свободы, равенства, братства» и принципами социальной справедливости.

Следовательно, для уяснения глубинных источников и завязок исторической драмы нам необходимо обратиться к персонажам и инстанциям, воплощающим христианские нормы и ожидания на этой земле. В первую очередь речь должна идти о духовной власти, независимой от властей предержавших и уполномоченной самим духом христианства одергивать и резонировать их в тех случаях, когда они склонны забываться. Политическая власть исповедует принцип эффективности и меряет свою деятельность критериями практического успеха, политической достижимости. Но духовная власть, достойная этого имени, не о земных успехах печется, не пользе служит. Она олицетворяет тот тип религиозной, ценностной взволнованности, которая не променяет все царства мира на слезинку ребенка, дисквалифицирует любой успех, если он куплен неправой ценой. Если бы она идентифицировала себя с какими бы то ни было наличными, земными инстанциями, она неминуемо подчинилась бы земной логике, где торжествует сила, а не справедливость, изворотливость, а не прямотушие, беспринципность, а не верность долгу. Но она живет интуицией присутствия трансцендентного начала, которое никогда прямо не вмешивается в наши земные дела, но в конечном счете определяет их смысл. Она, эта власть, знает, что лучше потерять царство, но душу свою сохранить, и этому внимают те, кто вовлечен в ареал ее явного или скрытого влияния.

Самые грозные владыки вынуждены приспособливаться к ее незримому могуществу, заигрывать с нею, искать в ней союзника. После явления Христа ни один правитель уже не мог говорить, что он руководствуется только силой и расчетом.

Все так или иначе звали к справедливости, к высшим моральным основаниям, к богиням истины, добра и красоты. Давайте задумаемся: что такое власть общественного мнения? Ясно, что в первую очередь это моральная власть, обладающая несомненными чертами правопреемства в отношении христианской духовной власти. Мы, следовательно, можем различать два типа политического владычества: уповающий на одну только физическую силу и доблесть (или материальную заинтересованность) преторианской гвардии, с одной стороны, и уповающий на внутреннее согласие подданных, способное принимать форму гражданского энтузиазма, – с другой.

Почему со времен Петра I именно Запад имеет у нас преимущественное влияние на формирование общественного мнения? В светских терминах объяснение этому дает психологическая теория референтных групп. Западная референтная (эталонная) группа, с которой остальные, незападные, народы сверяют свое поведение, ставя его законодателем вкуса и мнения.

Почему же это происходит? Если целиком доверяться теории прогресса с его версией линейного исторического времени, ведущего все человечество со ступени на ступень в светлое будущее, то специфическое очарование Запада связано с тем, что он, находясь уже на высших ступенях этой исторической лестницы, указывает остальным их завтрашний день. Обаяние Запада совпадает с обаянием самого будущего для людей, недовольных настоящим, но вполне верящих в исторические гарантии будущего. Но давайте заглянем в душу этих восторженных прозелитов прогресса. Ведь они в большинстве совсем не рассчитывали на то, что рай на земле наступит немедленно. В большинстве случаев они рассматривали себя в качестве полпредов более или менее отдаленного будущего, работающих ради грядущих поколений и жертвующих своим спокойствием, если не благополучием, ради них.

Линия, проводимая ими из настоящего в будущее и обратно, во многом совпадала с трансцендентными токами христианской веры, а само упование на будущее сродни христианскому упованию, связанному с бессмертием души. Это сегодня, когда родники христианской веры перестали втайне питать идеоло-

гию прогресса, она стала вырождаться в сомнительную пологетику современности, в стремление жить одним днем, не оглядываясь ни на прошлое, ни на будущее и не считаясь ни с чем, кроме личного эгоистического интереса. Но общественное мнение, пропагандирующее подобные взгляды, уже трудно счесть передовым; во всяком случае его влияние как законодательствующей, нормативной и (пропуск), какое имели на свою паству клирики марксистской, революционно-демократической и социал-демократической церкви.

С этой точки зрения стоит различать старых и новых западников в России. Старые западники в самом деле пылали едва ли не религиозным восторгом, видели в Западе образец для будущего и, вместо того чтобы входить (убегать) в европейский дом по одиночке, готовили вхождение туда наших счастливых потомков, причем, разумеется, коллективное, соборное – на уровне целой страны. Новые западники чаще всего представляют собой тип не идеологического энтузиаста, а циника, решившегося устроиться по-западному вопреки и даже, чаще всего, за счет положения большинства – туземного населения, обреченного «остаться в Азии». Не душу, а тело спасают эти новые западники, не бессмертие души в горизонте всеобщего прогресса, а брэнность земного эгоистического индивидуализма, кредо которого – «после нас хоть потоп».

Но оставим в стороне западников последней формации – с ними, кажется, все ясно. Вернемся к прежнему западничеству, в превращенных формах сохраняющих дух христианского обетования и живущих не для настоящего, а для будущего. Представим себе характерную полярность. На одной стороне формируется партия твердых государственников-консерваторов, крепко стоящих на грешной земле, не утрачивающих чувство реальности и нетерпимых ко всякому политическому «блотовству», связанному с духом вольнолюбивой мечтательности. На другой стороне – беспокойное племя недовольных и ищущих, устраивающих свою катакомбную церковь для бедных и угнетенных, для всех, жаждущих справедливости и требующих человеческих прав. В ком же больше христианской по происхождению социальной впечатлительности и сострада-

тельности, духа евангелической неотмирности, живущего не реализмом закона, а благородным утопизмом благодати? Нет почти никакого сомнения в том, что у последней партии его больше, что ее знамя – знамя гонимых и отверженных – соберет больше христиански взволнованных сердец, чем знамя партии власти с ее земным реализмом и земными критериями, не оставляющими шансов особо впечатлительным и мечтательным. Следовательно, в западничестве есть своя христова тайна, связанная с ответом небесного огня, с импульсами евангелического платонизма, заставляющего нас, находящихся внизу, то и дело устремлять свои взоры кверху, в горние дали. Высший суд истории, в которой так верило старое западничество, слишком сильно напоминает последний суд христианства, чтобы мы могли все это западничество пропустить по ведомству прагматической морали успеха и «разумного эгоизма».

Обратимся теперь к властям предрежащим и попытаемся типологизировать их по этим же критериям. Мы получим, с одной стороны, сугубо реалистический тип власти, пользующейся зримыми критериями, не предающейся социальной мечтательности и утопическим обольщениям, а потому и устойчивой перед давлением передового общественного мнения, которому она знает цену.

Словом, это власть, последовательно дистанцирующаяся от прогрессивного жречества и пророчества и не ищущая популярности. Этому типу близки такие исторические фигуры, как Николай I, Александр III. С другой стороны, наша политическая история дает нам примеры и другого типа власти, жаждущей популярности, приравливающейся к передовому общественному мнению, зарубежному и туземному, постоянно занимающейся всякого рода стилизациями под новейшую моду, под модерн. Это о ней В. В. Розанов высказался с запоздалой, но пронзительной меткостью: «...и преобразования тоже совершались, но – зачем? Чтобы журналисты были несколько тоже удовлетворены»¹.

Державную логику, следующей зову необходимости, этот тип правителей постоянно корректирует критериями, относя-

¹ Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995.

щимися не к тому, что нужно и целесообразно, а к тому, что имеет шанс понравиться, снискать благосклонность крикливого меньшинства, обеспечить паблисити. Мы бы поспешили с выводами, сказав, что это и есть тип демократического правителя. Если взять логику представительной демократии, кончающей капитуляцией перед публичностью, то это, пожалуй, верно. Но если всерьез принимать действительные критерии демократии как суверенитета народа, то приходишь к выводу, что отмеченный здесь тип публичного политика, капитулирующего перед крикливой журналистикой, представляет искажение настоящих демократических принципов. Этот тип политиков служит не интересам избирателя, в перерыве между электоральными кампаниями образующего молчаливое большинство, а конформистски потакает крикливому меньшинству.

Ни в коем случае нельзя смешивать власть народа и власть «передового общественного мнения». У последнего народ как раз и находится на подозрении по поводу своего традиционализма и почвенности.

Требуется немалое мужество для того, чтобы, пренебрегая вердиктами передового общественного мнения, упрямо следовать логике государственного служения, национальным интересам и народной пользе.

Однако и здесь перед нами возникает тот же трудный вопрос: какой из двух вышеназванных типов властителей ближе к христианской духовной формации, к впечатлительности, больше внимающий гласу неба, чем грешной земли, обетованием, связанным с духом благодати, чем императивам, связанным с духом законов?

Почему правители Китая устояли перед требованиями демократического «крикливого меньшинства», пошли даже на расстрел студенческой демонстрации на площади Тянь Ян Мин и – сохранили для современников и для потомков самостоятельный, могучий Китай, с которым считаются даже заправила однополярного мира? И почему этот упрямо недемократический, следующий суровой державной логике Китай удостоивается внимания могущественных глобальных экономических элит, притягивает потоки иностранных

инвестиций, получает право голоса при принятии важнейших международных решений?

И почему правители России – в особенности из тех, кто, несомненно, обладает моральной впечатлительностью, склонен вслушиваться в голоса, идущие из будущего, из трансцендентных высот и глубин, чаще всего оказываются политическими банкротами, не сумевшими в роковой час истории удержать страну от срыва в бездну? И Николай II, и М. С. Горбачев, несомненно, обладали подобной впечатлительностью; каждый из них выгодно отличался от своих предшественников-традиционалистов (соответственно, от Александра III или от старцев эпохи застоя) и по уровню образованности, и по уровню общественной открытости и чуткости к «веяниям». Среди этих веяний не последнее место занимали импульсы христианского платонизма, принявшие в наше время превращенную форму нового мирового порядка, отказа от вражды и конфронтации между народами, обновления государства в духе лучших ожиданий наиболее чутких, демократически взволнованных умов эпохи.

Бог-отец и Бог-сын в истории

Что же это означает по большому духовному счету? Не то ли, что христианский платонический дух дезориентирует правителя, внушая ему опаснейшую доверчивость и мечтательность? И не надежнее ли в этом смысле полагаться на более жестких, трезвых, прагматичных людей, тех, кто именно от мира, а не «не от мира сего»?

Аналогичные вопросы можно задать и в адрес самого народа. Русский народ, как уже говорилось, часто бунтует против своей суровой государственности, этого повелительного отца, у которого требовательности куда больше, чем родительской любви и снисходительности.

Этот «отцеборческий» бунт народа может быть интерпретирован в психоаналитических терминах «эдипового комплекса», терминах культурологии, разводящей в сторону органику культуры и искусственность цивилизации, наконец, в терминах теории мировых религий, подчеркивающей несход-

ство и конфликт между малой народной (устной) и великой письменной традициями.

Максималист В. В. Розанов пошел дальше этого. Он решил за ответом на эти болезненные вопросы обратиться к самой структуре христианства, к морфологии христианского сознания, вызывающему и к Отцу, и к Сыну, но, как показывает богословская герменевтика, с разных позиций, с разной системой ожиданий. В лице Бога-Отца христианскому сознанию предстает инстанция, сначала создавшая мир, а затем уже и человека и, следовательно, охватывающая бытие в целом. В лице Бога-Сына этому сознанию является в первую очередь богочеловеческая ипостась, больше проникнутая болью за человека, чем тотальной онтологической обеспокоенностью. Христос, как полагает В. В. Розанов, более транадендентален, чем трансцендентен, в нем меньше онтологии, чем антропоцентричной сотериологии. В 1917–1918 годах, наблюдая крушение российской государственности, погубленной, как он полагает, евангелически вдохновенными плакальщиками и мечтателями, Розанов склоняется к отчаянному выводу об а-космичности, бытийственной неосновательности, онтологической легковесности христианства.

Христос учит неотмирности; в нем энергетика сострадания к падшим, нищих духом, отверженным явно превышает энергетику реального домостроительства, для которого нужна сила, нужна уверенность в себе, самоупоение и даже – гордыня. Розанов прямо говорит о парализующем влиянии христианства, о том, что оно – религия смерти, ухода, но не жизни с ее прочной укорененностью в космической плоти мира. «Без грешного человек не проживет, а без святого – слишком проживет». Это-то и составляет самую, самую главную часть а-космичности христианства...

Так что Иисус Христос уж никак не научил нас мировоззрению, но и сверх того, и главным образом: «дела плоти он объявил грешными, а “дела духа” праведными. Я же думаю, что “дела плоти” суть, главное, а “дела духа” – так, одни разговоры. “Дела плоти” и суть космогония, а “дела духа” прилизительно выдумка»¹.

¹ Розанов В. В. Мимолетное. М., 1994. С. 430.

Означает ли это переход на сторону язычества? Здесь Розанов колеблется и путается. Он видит, что в войне и в революции побеждает сила; что и германский «новый человек», и большевистский «новый человек» третируют бессильное морализаторство, противопоставляя ему реальную силу организации, силу не знающего сомнений и угрызений напора, силу оружия. Отсюда вывод: «Увы, история вообще есть языческое явление... И кто хочет очень “поклониться Христу”, не должен приниматься за “дела истории”...»¹.

Но, с другой стороны, языческая «парадигма тела» слишком прямолинейна; сила, идущая целиком от тела, должна была бы быть по-своему простодушной и бесхитростной. Это – избыток жизни, хлещущей через край и вытесняющей собой все subtilное, худосочное, амбивалентное. Между тем разве решение немецкого генерального штаба, отчаявшегося взять Россию лобовым ударом, использовать пятую колонну «революционного дезертирства» для разложения противника изнутри – это прямодушие силы? И разве большевики, которые, отчаявшись привлечь Россию на свою сторону своей собственной программой тотальной социализации земли и собственности, воровским путем стали использовать чуждые им эсеровские лозунги для завоевания простодушного крестьянского большинства – демонстрируют органичность естественной силы? Нет, по всей вероятности и в мировой войне, и в войне гражданской этике христианской неотмирности, смирения и упования на волю Божью противостояла не языческая телесность, а особый, более древний, более изощренный в онтологических и антропологических тайнах дух.

Россия, полагает Розанов, проиграла потому, что ее наставником был не суровый создатель мира – Бог-Отец, знающий все тайны, всю реальную тяжесть бытия, а Бог-Сын, мечтательный человеколюбец. В конечном счете это от него идут все импульсы «нового мышления», с его неуместным прекраснородушием, с упованием на автоматическое превосходство Добра, с лирической возволнованностью книжных

¹ Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 665.

людей – интровертов, боящихся внешнего мира со всеми его реальными дисгармониями. На основании таких рассуждений Розанов в конце концов склоняется к тому, чтобы противопоставить «вербализму» христианства не языческую «весомость тела», а весомость ветхозаветного, иудейского духа, причастного Богу-Отцу и не желающему знать Сына.

Розанов не гнушается утверждений об узурпаторстве Христа, сказавшего: «Я и Отец – одно». Отец, прежде чем сотворить человека, усердно трудился над сотворением мира; он не противопоставлял космическую плоть и антропоморфный дух. «...Говоря о “делах духа” в противоположность “делам плоти” – Христос через это именно и показал, что “Аз и Отец” – не одно...»¹.

По мысли Розанова, христианский платонизм, ведущий к роковой неустроенности на земле, к неумению и нежеланию надежного домостроительства, возможно и объясняет нам умопомрачительные земные неудачи России. Россия более всех других поверила заветам христианства и, буквально истолковав их, разучилась жить нормальной земной жизнью. Протестанты, в сущности, сблизились с иудаизмом после того, как отвергли посредничество церкви и всего церковного предания и решили вернуться к библейскому первоисточнику. Русские же, не пережившие реформации, по-прежнему испытывают неполноту земного бытия, ибо чувство этой неполноты им внушено христианством. Русские по сути не знают Библии – свидетельства о Боге-Отце, они сразу начали с Евангелия.

Это и стало архетипическим приемом русской культуры: начинать с конца, брать новое, не зная ветхого, заниматься критикой тех или иных бытийственных форм, еще не испытав их самостоятельно на практике. Отсюда дух, опережающий реальное бытие и опасно оторванный от него. Но сам этот отрыв заложен, как полагает Розанов, в явлении Христа. Явление Сына есть посягательство на полноту Отца. «Чтобы сын родился – нужно допустить какой-то недостаток в отце. Отец – это так полно. Отец – это все... Везде лучи Его до концов Вселенной. Отец, и – кончено. Что же значит, что Сын родился?»

¹ Розанов В. В. Мимолетное. М., 1994. С. 431.

Только если Отец в чем-то недотворил? Или, может быть, Он не научил или недоучил?.. Нельзя понять иначе, как заподозрив Отца в недостатке и полноте... «Отец – это еще не все и не конец. Ну, тогда понадобился и Сын»¹.

И далее Розанов превращает экзегетику в своеобразную психоаналитику, объясняя, почему русским как людям православной выучки так и не удается преодолеть инфантильный «эдипов комплекс». Русский анархизм – это инфантильная неспособность самостоятельно, без нажима сверху примиряться со всем тем, что попахивает ответственностью и дисциплиной. Русским кажется, что Христос пришел освободить людей от гнета сурового Отца, наказующего без лицепрятия и поощряющего только за дело. Им хочется незаслуженной любви, источающейся по благодати, а не в соответствии с законом. Вот почему православный евангелизм – самый антииудаистский, поэтому же антитеза ветхозаветного закона и новозаветной благодати пронизывает русское православное мироощущение со времен знаменитой книги Иллариона Киевского².

Отношение к Богу-Отцу представляет собой настоящее испытание русской православной души. Но Розанов не уточняет характер этого испытания. Для него православный христоцентризм раскрывается в комплексе отцеубийства. «Ты один прекрасен Господи Иисусе! И похулил мир красотой Своею. А ведь мир-то – Божий. Зачем же Ты сказал: “Я и Отец – одно”? Вы не только “одно”, а ты – идешь на Него. И сделал что Сатурн с Ураном. Ты оскотил его. И только чтобы оскотить – и пришел. Вот! Вот! Вот! – наконец-то разгадка слов о скопчестве»³.

Разумеется, такой интерпретацией православного христоцентризма упраздняется православная аскетика как таковая, а православный человек начинает напоминать «юношу Эдипа» левых неофрейдистов, поощряющих этого юношу за то, что, устранив Отца, не дал репрессировать наши природные инстинкты, высвободил их.

¹ *Розанов В. В.* Мимолетное. М., 1994. С. 434.

² Слово о Законе и Благодати.

³ *Розанов В. В.* Мимолетное. М., 1994. С. 438.

Неотмирность православной духовности и апокалипсис современности

Проблема «неотмирности» в православной духовности действительно существует; православный платонизм, в самом деле, в значительной мере послужил источником и русского максимализма, и русского невнимания к делам земным, к качеству грешной повседневности. Но мы, свидетели иссякания планетарных пределов того самого домостроительства, какое организовал западный человек – любитель срединного времени – «здесь и теперь», в равном расстоянии от мистических начала и конца истории – имеем право спросить: нужен или не нужен современному человечеству взгляд на земные дела его не с близкого расстояния привычного реализма и прагматики, а – с неотмирных высот, открывающих нам уже не средину, а возможный эсхатологический финал истории?

Мне представляется, что истина нашего времени поверяется апокалипсисом, а истина Православия – своей родственностью, имманентностью апокалипсическому откровению. Это ведь только забывчивому секуляризированному сознанию, оторванному от христианских корней, кажется, что экологическая, ядерная и другие глобальные угрозы являются принципиальной новизной, онтологическим открытием технического века. На самом деле, в христианстве всегда была заложено тайное знание конца мира. Это знание с потрясающей силой явлено в Откровении Иоанна Богослова. Вопрос в том, является ли Откровение христианской, евангелической книгой или, как считают некоторые аналитики (среди них и В. В. Розанов), это по своему духу целиком ветхозаветная книга.

От кого идет к нам предупреждение о конце мира – от ветхозаветной религии Отца или от евангелического духа спасения и благодати? От ответа на этот вопрос сегодня зависит слишком многое.

В первую очередь важно не сбиться на ложный катастрофизм – не связывать тему конца света с космическими катастрофами, с парниковым эффектом, с мором и чумой (в том числе чумой XX века – СПИДом) и т. п.

Христианский дискурс ведет свою логику, касающуюся имманентных взлетов и падений духа, и эту духовную логику не могут поколебать какие бы то ни было прорывы материального случая. Когда дух здоров, ему никакие материальные случайности не страшны, когда же он неможет, у «материи» всегда найдется случай взбунтоваться и выйти из-под контроля.

Как не признать тот факт, что так называемое научное сознание вместе со всеми его общественными теориями, неизменно обещающими человечеству завидный земной удел, совершенно не в состоянии постичь смысл трагедий XX века.

Прогрессистские теории в целом являются потакающими человеческому историческому легковерию, эгоизму и гедонизму. Создается впечатление, что все эпопеи эпохи модерна совершались под ложный вексель того или иного массового мифа, обещающего счастливый «финал истории». Последний из такого рода обещанных финалов – либеральный, связанный с победой западной демократии над коммунистическим тоталитаризмом.

Надо сказать, теории глобальных проблем современности, выгодно отличаясь от новейшей апологетической теории глобального мира тем, что представляет достаточно основательную самокритику западной технической цивилизации, все же несет в себе тот натуралистический изъян, который связан с ослаблением христианских интуиций, касающихся морального ядра бытийственной драмы.

Глобалисты «Римского клуба» и их последователи были апокалиптиками (ибо предупреждали человечество о грозящей ему мировой катастрофе), но просвещенческого толка. Глобальные проблемы трактовались в основном как проблемы интеллектуальные, требующие мобилизации человеческого разума. Цивилизация подвергается глобальной опасности потому, что не представляет собой достаточно совершенную систему с обратной связью: не умеет вовремя корректировать свое экологическое, демографическое, научно-техническое поведение, реагируя на последствия своих действий. Но тот субъект, к которому обращались авторы докладов «Римскому клубу» – а речь шла о некоем планетарном субъекте, не имеющем ни национального, ни классового, ни другого спе-

цифического лица, на самом деле являлся фикцией. Вот почему апелляции глобального алармизма остались без ответа: их никто не адресовал себе в качестве повода изменить собственное поведение, собственную систему решений. А ведь по критерию «онтологичности», «космичности», которому такое значение придавал В. В. Розанов, противопоставляющий иудаизм христианству, глобалистика «Римского клуба» явно была на высоте: она мыслила не социо-, а космоцентрично, не отрывала человека от природы, а вписывала его в духе «принципа соответствия» или «коэволюции».

И вот сегодня мы наблюдаем, как дух эпохи снова решительно меняется. Снова космоцентричные установки прежней глобалистики уступают место социоцентричному видению. Глобализация, о которой сегодня говорят, социоцентрична, а не космоцентрична и обнаруживает свою обремененность темами, которые еще недавно казались уходящими на периферию: поляризации богатства и бедных, империалистического предела мира, классовой эксплуатации, бесправия новых социальных изгоев, внезапно лишившихся защиты со стороны социального государства, и т. п.

Все эти рецидивы социального, неожиданно вытеснившие на периферию космоцентричные заботы прежнего глобализма, заставляют по-новому оценить апокалипсическую проблематику конца мира. Конец мира снова выступает перед нами в быстротекущем социальном времени. Как ни серьезна экологическая угроза, планетарная агония, связанная с авантюрой однополярного мира, может наступить раньше экологических пределов выживания. Точно так же, как ни катастрофичны проблемы демографической перенаселенности, распространения новых массовых заболеваний, другие проявления нестыковки социального, технического и природного факторов, угроза взрыва со стороны нового мирового гетто – «четвертого мира» – или новых гражданских войн, вызванных неслыханной социальной поляризацией, сегодня, несомненно, актуальнее.

Социальная апокалиптика, в отличие от космоцентричной, свидетельствует в пользу не линейного исторического времени, а циклически прерывного, в котором каждая последующая

историческая фаза является своего рода моральной реакцией на вызовы и крайности предыдущей фазы¹.

Вплоть до возникновения тоталитарного феномена XX века – тоталитарных режимов с их массовым геноцидом и тотальных мировых войн на уничтожение – апокалиптика могла представляться странным преувеличением христианского сознания, выражением неотмирности его метафизических тревог. И только в XX веке мы заново вынуждены ему поверить. Апокалиптическая парадигма христианства представляет собой своеобразную аналитику превращенных форм, несравненно более радикальную и глубокую, чем соответствующая аналитика Маркса. Тоталитарное зло здесь выступает не в маникейских очевидностях, когда его идентификация в классовых, политических и т. п. терминах не вызывает никаких затруднений, а в превращенной форме искушения. Метафизика зла здесь на порядок усложняется, ибо зло теряет свою природную изначальность в качестве особой негативной субстанции и становится результатом инверсии. Самое неистовое и разрушительное зло – это бывшее добро – падший ангел, становящийся демоном. Мировые трагедии тоталитаризма не обходятся без змия-искусителя, предпочитающего играть не на худших, а на лучших чувствах. Заполучать худших – не большая заслуга «профессионала зла». Настоящий азарт мифистофельской игры состоит в том, чтобы совратить лучших. Худшие по природе никогда не будут так неистовы, так вдохновенны и талантливы в злобе, как лучшие, совращенные духом максимализма.

Свидетельствует ли это о правоте В. Розанова, заподозрившего нравственно впечатлительное христианское сознание в бытийственной легковесности, а-космичности и даже инфантильности?

Разве Христос пришел потакать слабостям? Разве он принял облик и удел человеческий для того только, чтобы выступить адвокатом человеческих слабостей? Христос не избавляет нас от долга взросления и не перечеркивает требовательных ожиданий Бога-Отца. В Христианстве Бог-Сын выступает не

¹ Подробнее об этом см.: Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М., 1999.

только Спасителем, но и Судией. «Было бы несправедливостью и тиранией, если бы Бог пришел как Судия, не явившись перед тем как Спаситель и Освящающий. Не имел бы права судить человека и человечество тот бог, который бы не открыл бы людям путь в вечную жизнь... и не дал бы им средств для спасения от греха... Чтобы мятежный человек по богоборческой греховности своей не протестовал и не сказал, что Бог, который не был во плоти человеческой и не страдал как человек человеческими страданиями (Бог-Отец), не имеет права судить людей, то Отец “весь суд отдал Сыну” (Ин. 5 : 22)»¹.

Таким образом, речь вовсе не идет о даровом спасении и инфантивной вере в потакающую любовь со стороны Христа, выполняющего роль жалостливой матери, заступничающей за сына-недоросля перед суровым отцом. Речь идет о полной вменяемости человека, ибо над ним не властны никакие материальные и космические силы; все катастрофы, могущие произойти с ним, имеют своим источником его собственные прегрешения, и в этом смысле у человека «нет алиби».

Космическое мироощущение Православия

В то же время христианская сотериология вовсе не а-космична. Несомненно, выделяя человека из всего тварного мира (наследуя в этом установку Ветхого Завета), Новый Завет тем не менее ставит целью спасение всего космоса – но только вместе с человеком, под залог нравственного решения, касающегося мировой борьбы Добра и Зла.

В христианстве нет никаких «объективных законов», если под объективностью понимать нравственно нейтральные процессы, идущие помимо борения светлого и темного начал. Христианство не а-космично, но его космизм этикоцентричен. Христианская философия истории прямо утверждает, что за все существование человека на Земле с ним ни разу не случилось ничего такого, что нашло бы характер «космического случая» как такового, прорвавшегося сквозь логику душеспасения.

¹ Архим. *Иустин Попович*. Православная Церковь и экуменизм. М., Духовная нива, 1997. С. 78–84.

Ни одна катастрофа не была чисто природной, материальной или космической – все они были делом рук самого человека, являлись итогом и свидетельством его грехопадений.

Согласно христианскому учению, человек пребывает в космосе, в единстве со всей тварью, но космос этот есть творение Божие и сотворен он по нравственному закону Бога-Отца. «Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу; и суд Мой праведен; ибо не ищущу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца». (Ин. 5 : 30).

Надо сказать, космическое мироощущение довольно органично для аграрных цивилизаций, какой и была традиционная Русь. Евангельская вера не отменила космической причастности человека, но преобразовала видение всего космоса, придав ему сотериологический смысл.

Катастрофа космического отрыва происходит в недрах нового, техноцентрического видения, связанного с индустриализацией и урбанизацией. Техническая среда носит очевидно рукотворный, искусственный характер – на ней не лежит печать Богоданности. Поэтому люди, сформированные в ней, постоянно мучаются мыслью об инаке возможном. Они готовы восставать против своего удела, ибо та искусственная техническая среда, куда их поместили, с самого начала воспринимается как умышленная. Придайте этому умыслу своекорыстный классовый характер – и вы получите психологию классового недовольства и противостояния. Социализация человека раннеиндустриальной эры была изначально затруднена подозрением в отношении того, что нормы, которым предстоит следовать, носят умышленный характер и умысел этот классовый.

Христианство не обменяло космической необходимости, но придало ей статус морального закона. В этом – характерная особенность христианской онтологии.

Надо прямо сказать: нерукотворный космос допромышленных обществ, жизнь в естественной среде с ее извечными ритмами – значительно легче поддаются богооправданию, чем тот конгломерат подпольных, постоянно перекраиваемых в целях большей отдачи элементов технической среды, какой создан индустриальными обществами. Здесь значительно труднее от-

делить то, что от Бога (от онтологической и нравственной необходимости), от того, что идет от греховного человеческого умысла. Уж очень легко сбиться на то, чтобы во всякой необходимости, во всем том, что требует усилий, пота и самоотверженности, увидеть умысел, от которого можно уклониться.

Там, где отсутствует богооправдание, где человек дерзает поставить себя на место Бога и устроить мир лучше, там и появляется то космологическое отщепенство, которое В. Розанов в конце своей жизни приписал христианству. Христос ни в чем не нарушил волю Отца, он сделал другое: дал ослабевшему человеку силы исполнить волю, указав ему пути спасения и горную перспективу. Он заново оправдал мир перед лицом грешного и слабого человека.

Ибо одно дело, когда миропорядок представлен Богом, ослепительным и целиком потусторонним, другое – Богом страдающим и претерпевшим. Новая близость Бога заново оправдала мир со всеми его тяготами и придала человеку новое нравственное мужество.

Ослабление христианской веры привело и к ослаблению этого мужества. В России дело было еще отягощено и тем, что в Северную Евразию, в болотистую местность Москвы, Владимира и Суздаля пришло племя южнославянское, хранящее память о теплой Киевской земле. Только христианская установка – «Бог терпел и нам велел» – помогала упорному домостроительству новой московской Руси. Как только вера ослабевала, тут же пробивалась память о блаженной Киевской юности. Этот коллективный архетип, связанный со странствиями нежной славянской души по суровой земле Евразии, периодически питает наше российское западничество с его извечными обидами на суровость российской жизни.

В российской истории периодически сталкиваются два искушения, связанные с мечтой о миграции в обетованную землю. С одной стороны, речь идет о пространственной миграции – в «европейский дом», туда, где и климат и учреждения «щадящие». С другой стороны – о временной миграции – в завтрашний день истории, в светлое будущее, где суровые законы привычного земного существования перестанут действовать.

Я вовсе не хочу сказать, что истинное мужество, онтологическая и нравственная основательность связаны только с установкой на укоренение, на возделывание собственной земли и адаптацию к условиям, доставшимся по наследству. Поход древних евреев через пустыню, несомненно, требовал упорства и мужества; прорывы в новое будущее требуют самоотверженности накопления, долготерпения и упрямой веры, словом – мужества. Вопрос, следовательно, не в том, остается ли народ на «месте» – в пространственном и временном смысле или устремляется в неведомую даль. Вопрос в том, что при этом движет им, с каким сознанием он приступает к ревизии традиционного наследия: с мужественным или инфантильным сознанием, с претензией на особую судьбу, на избранность или с решимостью разделить участь обездоленных и встать рядом с ними? Христианский парадокс дает нам здесь предостерегающее знание: тем, кто ищет легкий путь, достанется в итоге тягчайшая доля, те, кто возгордился, – будут унижены. Иными словами, христианское сознание не отвращает от необходимости, от того, чтобы добросовестно нести космическую тяжесть бытия. Дилеммы, какие для него имеют главное значение, следующие: менять жизнь во имя правды или – для попущений греховным вожделениям; менять ее для всех или – для одних только избранных. Первая дилемма противопоставляет христианство безбожию или языческому культу тела, вторая – иудаистскому уклону избранничества.

Необходимо проникнуть антиномичностью библейской антропологии. Начиная с первой Книги Бытия мы узнаем, что соблазны проникают через женственную сторону нашей души, – здесь та щель в порядке мироздания, куда проникает искушитель. В то же время для христианского прорыва к Богу милосердному также понадобился женский дар участливости и сострадания. Можно ли свести это к различию Ветхого и Нового заветов, или речь идет о более таинственной диалектике, связывающей начало болезни и начало исцеления?

От женщины пошло грехопадение, но от женщины – и искупление и спасение, ибо Искушителя грехов наших родила она.

Четвертому Риму не быть... Что из этого следует?

В. В. Розанов пришел к выводу, что в рамках христианства диалектика грехопадения и искупления не может быть разрешена.

Он совершенно справедливо полагает, что великая русская литература – лучшая выразительница нашей души. А душа наша преисполнена христианской впечатлительности ко всякой социальной «неправде», к несправедливости и угнетению. Русская литература после раннего Пушкина уже никогда не восхищается державной крепостью, не чувствует красоты земного величия и земной основательности. За всеми монументами державной созидательности ей видятся глаза жертв. Но разве не все крепкое и основательное на этой земле строится на жертвах, на крови и костях? Отвергнув все царства мира и даже самую высшую гармонию, купленную слезинкой хотя бы одного замученного ребенка, наша православная душа сознается в своей неотмирности. И тем самым она подписала себе исторический приговор: реальное историческое пространство захватят другие, менее щепетильные. Почему русской литературе-плакальщице, прямо-таки не принимающей дерзких, ловких и удачливых, так внимали все страстные, активные умы нации? Потому что они вещали от имени Христа, вещали с Голгофы. Если бы не с Голгофы, не хватило бы сил царство сгубить. Голгофою разрушаются все земные царства, ибо все они основаны на крови, насилии и всем том, что христианская совесть назовет несправедливостью.

И богатство, и власть, и порядок – все, все с христианской точки зрения по-настоящему нелегитимно. Таков вывод Розанова в конце его жизни в самый момент крушения государства Российского.

Мне думается, что розановский вывод диктовался состоянием, которое христианство признает греховным – предельным унынием. Страстность христианской души, не терпящей любой неправды и взыскующей абсолюта, даже по меркам земного домостроительства вовсе не бесплодна. Если взгля-

нуть на историю падения царств и сопоставить в этом отношении дохристианскую и христианскую эпоху, контраст будет разительным. Перезревшие языческие царства подтачивает декадентское безволие, скепсис и пресыщенная элитарная «ирония», не способная вдохновиться каким бы то ни было делом. Этот дух декаданса по-своему выражает проявление второго закона термодинамики, касающегося превращения всех видов энергии в теплоту – состояние, из которого вторичный энергетический подъем уже невозможен. Совсем иное дело – дух христианского неприятия лжи и несправедливости. Он в самом деле разрушителен для земных царств и твердынь, но при этом он стремится к новому преобразованию мира, к новым начинаниям и подвигам. Странствия скептического духа олицетворяет космополитичная среда эмигрантов, ищущих, где светлее, теплее и вольготнее. Странствия христианского духа олицетворяются теми, кто на новом, неоскверненном месте пытается строить новый Иерусалим. Христианская страстность неприятия всего греховного и несправедливого в истории неизменно конвертируется в энергию нового строительства – на началах правды. Так основывались новые монастыри и скиты; так же основывались и новые христианские царства. Вся христианская история – это движение монастырей и царств из мест, уже оскверненных, падших, в новые – туда, где наша христианская уверенность еще не обескуражена и способна породить энергию домостроительства на новых началах.

Первое такое перемещение беспокойной христианской души связано с делом Константина – переносом столицы империи из Рима в Византию. Уже здесь мы видим характерное проявление христианской диалектики пространства и времени. Вопреки тому, что, утверждает В. Розанов, христианский максимализм, отвергнув мерзость запустения, не отворачивается вовсе от дел земных, не удаляется от мира вовсе. Кроме сакральной вертикали земля – небо, есть еще и пространственная горизонталь, которую христианские устроители царств наделяют особым смыслом. Трансцендентная устремленность по духовной вертикали не имеет истории – она вневременная. Но это не означает, что христианский дух пребывает вне истории.

В земной истории он движется по горизонтали – перенося заветное царство, которое предстоит основать на началах правды и справедливости, на новое место, в новый центр мира.

Константин Великий основал новое царство, которому суждено было на тысячу лет стать новым христианским центром мира. Те, кто остался в старом Риме, были людьми иного склада, чуждыми христианскому максимализму. Они четко разделили два града – земной и небесный – и тем самым освободили первый из них от завышенных претензий христианской совести. Те, кто пошли вместе с Константином, мыслили иначе: они и от земного града требовали подлинного благолепия – симфонии священства и царства. Такое царство может быть только единственным, ибо и правда едина – многих отличных друг от друга правд не бывает. «Православное царство (или иначе – христианская империя) – явление в принципе сингулярное, единичное: оно есть отлившееся в государственно-правовых формах выражение принципиального единства христианской Эйкумены, сущность царства – сверхнациональна. Наций и государств может быть сколь угодно много, Царство – только одно»¹.

Вселенскость – высокая планка, до которой слабеющий в земных борениях дух не всегда дотягивается. Реабилитация земного града со всеми его несовершенствами неизменно приводит и к реабилитации националистических устремлений. Стремление к национально-обособленной государственности у народов, некогда принадлежащих к единому христианскому царству, неизменно совпадает с ослаблением христианского смысла царства, ослаблением веры. «Такое повсеместное отступление империи – вселенского начала в истории – свидетельствует о том, что православное царство – не награда нации от Бога за какие-то ее заслуги или доблести, а напротив, это тяжкий крест, непосильное (поскольку исторически обреченное) задание. Поэтому путь имперской нации в истории – это неизбежно путь крестный, путь жертвенного самоотречения, отказа от обычного национального бытия “как у всех”»².

¹ Назаренко А. Русское самосознание между Царством и Церковью. М., 2000. № 12. С. 137.

² Там же. С. 140.

Тяжесть земного притяжения, принижающего высоту идеи, или, другим языком, действие закона энтропии, связанного с торжеством простого, более вероятного над сложным и напряженным как менее вероятным, ибо требующим невероятных усилий, ведет к тому, что реальное имперское и эллиоцентрическое начало слабеет, уступая место национальному – «как у всех». Так Византийская империя, «при сохранении вселенски-православных претензий на идеологическом уровне, в сфере реальной политики действительно все более превращается в государство с национально-греческими приоритетами»¹.

Но православная вселенская идея не умерла вместе с возрождением и последующей гибелью Византии. Христианская идея устремляется дальше и вместе с крещением Руси Владимиром Святым обретает качественно новое пространство и новый этнический субстрат – славянский. Впрочем, почти параллельно эту идею вселенского православного царства с Церковью в центре осваивают другие славянские общности – сербская и болгарская. Почему же и в Киеве и в Белграде «Третьего Рима» не получилось? Прежде всего потому, что максимализм православной идеи требует по-настоящему сильного государства и по критериям внутренней сплоченности, и по критериям внешнеполитической мощи. Принцип симфонии царства и Церкви, определившийся в эпоху Юстиниана, требует, чтобы государство было достойным партнером Церкви в ее эллиоцистическом держании. Речь идет о принципе, прямо противоположном западному принципу автономного гражданского общества – и от Церкви, и от государства. Автономия означает неминуемый уклон в индивидуалистический эгоизм, и своеволие – в потакание земному, а не небесному, материальному, а не духовному. Из того, что второе пришествие Христа (Парусия) откладывается, западные и восточные христиане сделали противоположные выводы. На Западе это открывало дорогу попустительству грешным земным влечениям, а вместе с ними – и автономии «гражданского общества» от духовной и царской власти. На православном Востоке это означало, напротив, что в условиях отсрочки Божьего

¹ Назаренко А. Русское самосознание между Царством и Церковью. М., 2000. № 12. С. 141.

суда его полномочия не могут оставаться в бездействии – они должны быть делегированы Церкви и государству, которым надлежит, в напряженном историческом ожидании Парусии, стоять на страже высшей правды. Слабое, «минимальное» государство, о котором твердит западная либеральная традиция, неизбежно превращается в угодника и потатчика сильным и наглým, которые либо игнорируют власть, либо попросту покупают ее. Чтобы идти по пути наибольшего сопротивления – против интересов сильных и бессовестных, государство само должно быть сильным и централизованным, стоящим над противоборствующими общественными силами и интересами.

Удел слабого государства – уния с греховными силами, которые, по законам грешного земного существования, всегда имеют больше шансов, чем смиренные и праведные. Сильное государство может, ломая сопротивление «сильных», идти навстречу Церкви с ее христианскими заповедями и принципами.

Это же касается и внешнего натиска антихристианских сил. Слабое государство неизбежно станет, по законам «реальной политики» и дипломатии, искать конъюнктурных политических союзов и покровительства более могущественных держав, даже если это повлечет за собой отказ от всяких принципов. Разве не пошла предельно ослабевшая Византия на позорную и гибельную, по высшему духовному счету, унию с папским Римом? Возникает особая логика, имманентно связанная с принципом симфонии православных Церкви и царства. Православная идея вытесняется из мест, где симфония не складывается или оказывается ненадежной по причине слабости государства, вынужденного идти на поводу «земных» сил и интересов, и ищет места, где такая симфония осуществима. По этому закону стяжания симфонии православное царство мигрирует со славянского Юга на Север – туда, где зарождалась новая московская Русь.

Вдумаемся еще раз в утверждение старца Фелофея: «Два Рима пали, Третий стоит, а четвертому не быти». Дело здесь не столько в сакральном числе три или в державном самоутверждении Московии как нового православного царства. В этом утверждении сквозит пронзительный исторический и геополитический реализм: если Русь как православное царство рухнет,

его эстафету передать некому – вся эйкумена уже занята другими, неправославными государствами и других носителей большой православной идеи в мире просто нет.

Понадобилось шестьсот лет истории для того чтобы мы сегодня, наконец, воочию убедились в правоте фелофеева утверждения: четвертому православному царству не быти. В качестве носителя большой православной идеи и принципа симфонии священства и царства – со всем его христианском максимализмом – Русь после гибели Византии была и остается одинокой в мире. Во времена недавнего идеологического противостояния было много людей, питающих иллюзии по поводу возвращения в «европейский дом» и т. п. Им казалось, что наше одиночество – искусственное, связанное с коммунистическим грехопадением и железным занавесом. Но вот коммунизм пал вместе с его «железным занавесом», и что же мы видим в итоге? Мы видим, что теперь главной мишенью Запада как традиционного – со времен великой схизмы восточного и западного христианства – «оппонента» православной Руси снова стало Православие. Парадоксальна его судьба. Еще недавно оно было жестоко гонимым на государственном уровне. Только ослабление богоборческого темперамента коммунизма – брежневская познесоветская «обломовщина» – явочным порядком привело к послаблениям Церкви со стороны государства. Казалось бы, крушение коммунизма означает наконец и освобождение Православной Церкви. Ничего подобного: Православная Церковь отныне претерпевает небывалый натиск внешних сил. На наших глазах она заново становится гонимой – теперь уже на глобальном уровне.

Напрасно Россия считала, что камнем преткновения ее на пути к европейскому дому является коммунизм. Коммунизм ушел, а недоверие и ненависть к России остались. Более того: обнаружился их более глубинный, сверхидеологический и сверхполитический характер. В качестве ответчика на нынешнем глобальном процессе по делу «коммунистического тоталитаризма» теперь все чаще привлекается Православие.

А эту болезнь «русского менталитета» нельзя излечить сменой строя и идеологии: от нас требуют изменения самой

нашей духовной природы, умерщвления ценностного ядра нашей культуры.

Причины, по которым главной мишенью «передовых» (т. е. господствующих) сил всего мира стало Православие, кажется, уже ясны. Во-первых, Православие осталось единственным ортодоксальным носителем принципа блаженства нищих духом – господствующий новолиберальный дух эпохи, напротив, утверждает, что у бедных, неприспособленных и неприкаянных нет алиби – они достойны своей участи. Неравенство богатых и бедных теперь, после культурологических открытий, касающихся ментальных предпосылок богатства, связанных, в частности, с западной протестантской традицией, носит уже не столько социально-классовый характер, сколько расово-антропологический, связанный с глобальным естественным отбором, с делением населения мира на приспособленных и неприспособленных. По умыслу победителей в холодной войне решительному демонтажу подлежит все то, что препятствует мировому естественному отбору и так или иначе подстраховывает «нищих духом». К таким препятствиям сегодня отнесли не только социальное государство, но и Православную Церковь – духовную надежду и защитницу гонимых и страждущих.

Католическая, и тем более протестантская церкви Запада являются господскими приходами: они разделяют плоды победы своей избранной цивилизации над всеми остальными и так или иначе прониклись нехристианским духом избранничества. Всем победителям, господам мира сего, кажется подозрительной духовная сила, насаждающая дух христианского универсализма и предпочтения в отношении униженных и обездоленных.

Во-вторых, Православие – единственная сила, обещающая новую интеграцию поверженного третьего Рима или, в новой лексике, проигравшего холодную войну «второго мира». Победители заинтересованы в раздробленности побежденных и потому не только всячески поощряют новые этносуверенитеты в пространстве бывшего второго мира и в постсоветском пространстве, но и все то, что благоприятствует эрозии Православия как держателя духовного единства восточнохристианской цивилизации. Православие опасно как носитель единой восточ-

нохристианской и восточнославянской идентичности – залога будущей реинтеграции побежденных в холодной войне. Сначала под предлогом предпочтительного приема в «европейский дом» Россию выманили из состава СССР, а точнее – из Евразии. Последняя, утратив стержень в лице несущей священническо-царственную миссию России, стала рассыпаться на глазах, породив множество государств сомнительной легитимности. Сама Российская Федерация, отвергнув христианскую миссию священноспасения и отказавшись от принципа симфонии, утратила свою легитимность в качестве многонационального государства – отныне ее будут раздирать этносуверенитеты. Между тем «четвертому Риму» так и не быть – свою православно-экуменическую и миропасательную миссию России передать некому. Другие крупные государства Евразии, как и стоящие за ними религии – иудаизм, конфуцианство, мусульманство, – имеют совсем другое призвание: либо служить целям великодержавного строительства новых сверхдержав Азии (Китай, Индия), либо национально-освободительным целям «прифронтовых» государств (мусульманство Ближнего Востока).

И, как оказалось, либералы всего мира только для того осуждали русский мессианизм и империализм, чтобы дать дорогу глобальному американскому мессианизму и империализму с его вездесущими «гуманитарными акциями» во имя прав человека.

Человек, о правах которого сегодня пекутся США и во имя которого они организуют интервенции и бомбежки городов, – это человек, не имеющий родины и Отечества, готовый подчиняться и служить одному только «мировому правительству», олицетворяемому Америкой. Права человека сегодня интерпретируются исключительно таким образом – как право не подчиняться никакому национальному контролю и суверенитету во имя глобальной американоцентричной лояльности. Даже страдающая несомненным социальным дальтонизмом формальная демократия Запада все же не опускалась до того, чтобы игнорировать жизненно важные нужды и права людей – на нормированный рабочий день, на образование и минимальное социальное обеспечение. Нынешняя американоцентричная концепция прав человека все более откровенно делит человечество на два раз-

ряда: самих американцев и тех, кто служит Америке, и на тех, кто остается верен своей родине и национальным интересам. Все, что мешает новым американофилам верноподданнически служить США вопреки национальным интересам собственных стран, объявляется пережитками авторитаризма и тоталитаризма; все, что гарантирует этим компрадорам полную неприкосновенность и безопасность, выводится в ранг неотчуждаемых прав человека. Так, с одной стороны, выделяется компрадорское меньшинство, за соблюдением особых прав которого следит вся западная «передовая общественность» и мобилизованные ею специальные институты, с другой – туземное большинство, в отношении которого все позволено – вплоть до мер ползучего геноцида, связанных с ликвидацией всех социальных прав и гарантий или до истребления с воздуха – в ходе осуществления «гуманитарных миссий» по насаждению демократии.

Но вернемся к русскому архетипу – как он сложился исторически, на рубеже XIV–XV вв. Русский культурный тип драматически развивается. С одной стороны, он представляет земное, оседлое, практическое начало, с другой – он несет в себе начала «славянского платонизма». Этот платонизм носит и светский, и религиозный характер: питается культурно-исторической ностальгией (память по светлой киевской юности) и одновременно – гордыми устремлениями верующей православной души. Русский человек московского периода ногами стоит в северных болотах, головою же тянется к греческому, византийскому солнцу.

Имея такие начала, нелегко достичь твердого внутреннего баланса. И все же в московский период он был достигнут. В. В. Розанов пишет, что Москва была для русских «платоников» центром мощного земного притяжения: «Крепкое место. Сильное место»¹.

В оценке Московского периода русская историография образует две несговорчивые партии. Партия западников, оценивающая Московскую Русь «с высоты последующих петровских преобразований», описывала ее так, как просветители XVIII века описывали европейское средневековье – как «темное царство». Но характерно то, что этой партии противостоит не только

¹ Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995.

противоположная ей славянофильская, ей противостоит само русское национальное самосознание, отлитое в твердых, архетипических дорассудочных формах. Вне этого «московского» самосознания нет русского самосознания в собственном смысле вообще – есть только худосочно-интеллигентское «критическое» сознание, меняющееся в зависимости от интеллектуальной и идеологической моды. Следовательно, к московскому самосознанию нам следует сегодня еще раз внимательно приглядеться. Если Москва – это и в самом деле «крепкое место» великоросской нации, то нам надо как следует осознать основания этой крепости – ведь иных оснований у нас и сегодня нет.

Крепкие основания – те, что поддерживают нас в повседневности. Мы их не всегда и замечаем, ибо основы – субстанциальны и не зависят от переменчивых веяний эпохи. Лучшим свидетельством субстанциальных основ является наша литературная классика. Тот, кто обладает малейшей национальной интуицией, не может не согласиться с тем, что лучшие народные типы, представленные в нашей литературе, выражают в чистом виде старый московский, допетровский тип. Капитан Миронов и Савельич из «Капитанской дочки», Максим Максимыч из «Героя нашего времени», Платон Каратаев из «Войны и мира» и герои «Севастопольских рассказов» – несомненно, типы старой московской Руси, сохранившиеся в народе. Да и дворянка Татьяна Ларина несет в себе больше старых черт допетровского периода, чем черт умышленного, то и дело сверяющего себя по новейшим западным эталонам петербургского типа. Здесь сказалась двойственность России, расколотой реформами Петра: народ несет в себе органические субстанциальные начала, элита же представлена «конструктивистами», которые сверяют себя «по чертежу», наблюдают себя со стороны, оставляя зазор между ролью вольного или невольного деятеля и рефлексией скептического аналитика, более всего опасющегося быть естественным.

Органический народный тип точно обладает достойным христианина смирением, но это смирение не вымучено.

Выносливость и бесстрашие старого русского народного типа известны, и эти черты связаны со смирением. Речь идет о том, чтобы смиренно нести тяготы жизни, смиренно выпол-

нять свой долг и даже идти на верную смерть, если потребуется. И при этом не задаются типичные для рефлектирующих индивидуалистов вопросы: почему именно мне нести эту ношу, целесообразна ли она вообще, не скрывается ли за императивами долга своекорыстный интерес или ошибка тех, кто требует от меня его выполнения. Народный характер смиренен перед инстанциями, от которых исходят повеления долга, но он не смиренен, а бесстрашен и неукротим перед лицом сил, урезонить или сокрушить которые этот долг обязывает. Напротив, новый тип рефлектирующего неконформиста «бесстрашно» оспаривает императивы долга и правомочность инстанций, ему о нем напоминающих; но в то же время он нередко демонстрирует соглашательское «смирение» перед внешними силами. Этот тип «неконформистского» дезертирства достиг своего предельного выражения в большевистском лозунге: «главный враг – в своей собственной стране» и в аналогичных лозунгах постсоветского американофильства. Мироощущение народного органического типа космично по существу, и императивы общественного долга для него вписаны в саму структуру мироздания. Мироощущение нового неконформиста отмечено онтологической отлученностью: для него общественная жизнь – это цепь артефактов, лишенных субстанциального содержания и подлежащих индивидуальной «реинтерпретации». Могут возразить, что именно в этом реализует себя личность, поднимающаяся над автоматизмом стереотипных действий и мнений. Но не вправе ли мы поставить под подозрение аутентичность такой личности, если она обнаруживает склонность реинтерпретировать именно те нормы и те ситуации, которые ставят ее в условия риска, требуют настойчивости и мужества. Органический народный тип дарит свое участие – даже в тех случаях, когда оно связано с большими жертвами и рисками. Рефлектирующий тип постоянно сводит баланс издержек и обретений, то есть помещает себя в ситуацию обмена даже в тех случаях, когда рыночный обмен не приемлется им по социалистическим убеждениям.

Что дает нам основания считать московский период нашей истории временем «органических типов»? Во-первых, тот факт, что именно в этот период верхи и низы принадлежали к одному

и тому же социокультурному типу. Здесь нет деления на туземных деятелей и критических наблюдателей, оценивающих туземную жизнь по чужому эталону. И верхи и низы представлены включенными, интегрированными типами. Это впоследствии пограничная личность, живущая на рубеже культур, выступит в роли субъекта, противостоящего народной субстанции – распускающего клубок единой судьбы. Московский период характеризуется субстанциальным единством.

Во-вторых, в московский период определился особый тип связи человека с землей как космической субстанцией.

Речь идет о победе земледельческой цивилизации над кочевничеством. Напрасно Л. Н. Гумилев и некоторые адепты евразийства усматривают какую-то особенную преемственность Московской Руси с монгольской государственностью. Не о преемственности здесь должна идти речь, а о диалектике вызова ответа. В лице Московской Руси евразийский континент породил новую, более высокую формацию – землепашескую. Причем победа земледельческого начала над кочевым в глазах сторонников нового образа жизни носила евангелический смысл. Степные кочевники были олицетворением завоевательно-перераспределительного начала. Они были могучими хищниками, которых кормит сила и свирепость. Победа земледельческой Руси над Ордой означала осуществление евангельского пророчества о блаженстве праведных и кротких, которые «наследуют землю». Торжество святой Руси оправдывает христианский парадокс торжества нищих духом над кичливой силой, не умеющей ждать, не способной к тихому созиданию.

Не эффект сходства с золотоордынским ханством, а контрастный эффект определил историческую кристаллизацию нового христианского государства и его призвание. Именно тогда произошло отождествление двух терминов: землепашца-крестьянина и христианина. Возникает единая идентичность народа как народа христианско-крестьянского – при осознании неразрывной внутренней связи этих терминов. «...Термин “крестьянин” обнимал собой практически всю совокупность прежних понятий, содержательно ближе всего к терминам “люди волостные”, “старожильцы”, “люди тяглые” и т. п. ...Смена тер-

минов отражала повышение социального престижа крестьянина в обществе, прежде всего за счет отмирания или резкого сужения области применения негативно окрашенных слов (смерды, закупы, половники, сироты и т. п.), и общинника, как в рамках черной волости, так и частного имения»¹.

Примат крестьянско-христианского начала означал и примат деревни над городом. Деревня формируется как общность несоциоцентричная, живущая по умышленным установлениям и изобретательству кичливого ума человеческого, а космоцентричная – вписанная в незыблемый порядок Вселенной.

Речь идет именно о московской Руси. На Северо-Западе в Новгородской земле во всем ощущается примат города – царства торгового обмена, противостоящего вселенной космического и христианского дара. Антитеза либеральной историографии, противопоставляющая московский деспотизм новгородской вольности, поражает своим «надстроечно-формалистическим» характером. Эти противопоставления и антитезы – ничто по сравнению с действительным содержанием московского периода – победой оседлого трудового начала над всевозможными играми перераспределительства военно-захватническими, торгово-спекулятивными и т. п. Сегодня, когда история третьего Рима подошла к концу и мы столкнулись с глобальным реваншем нового паразитарного кочевничества и перераспределительства над оседлым трудовым началом, дилеммы либеральной политологии («демократия – тоталитаризм») выглядят вызывающей профанацией. Сегодня снова встал вопрос о праве сотен миллионов людей на жизнь, труд и человеческое достоинство. Вместо этого сомн либеральной журналистики муссирует свои тезисы о правах человека, связанных с подменой действительных экзистенциальных человеческих прав – правами на уклоняющееся поведение со стороны тех, кто ростовщичество, спекуляцию и ложь сделал своей профессией. Пора понять, что со времен крушения золотоордынского ига и до последнего времени мы жили в рамках одной исторической формации, или метаформации, связанной с оседло-трудовой доминантой. Сме-

¹ История России с древнейших времен до конца XVII века. Учебное пособие. М., 1996. С. 375.

нялись способы производства (формации, по Марксу), режимы и формы правления, но основа оставалась неизменной – примат трудового этоса над захватническо-кочевым или спекулятивно-ростовщическим. Победа Московской Руси закрепила идентичность Евразии как трудового континента, где лик пространства определяет пахарь-труженик, кровью связанный со своей землей, готовый ее лелеять и защищать.

Христианство закрепило духовную победу этого типа, возвысило и возвеличило его.

Но необходимо сказать и об особой политической формации, закрепляющей победу оседло-трудового начала. Речь идет о централизованной российской государственности. Как правильно подчеркнул в свое время И. Солоневич, феодализм – понятие, не столько характеризующее экономический уклад, сколько уклад политический. Феодализм означает стремление к малым суверенитетам и дробление единых больших пространств. Существуют «этносуверенитеты» и суверенитеты сеньориальные, связанные со стремлением боярской номенклатуры освободить себя от единого державного контроля. При этом приватизировалась и власть, и собственность, и сама система права, теряющая свою универсальность. «Сильные» при этом получали возможность безграничной власти над слабыми и безграничных злоупотреблений. Ясно, что низы общества более всего были заинтересованы в наличии единой централизованной инстанции, способной призвать к порядку зарвавшихся своевольников. Пора наконец понять самое главное: у простого народа нет никаких иных средств воздействия на склонные к безграничным злоупотреблениям «элитные группы» кроме бунта или – единого централизованного государства. Бунт – действие временное и крайне затратное. Остается, следовательно, централизованная государственность. В самом начале посткоммунистического периода возникали иллюзии, что кризисом «коммунистического тоталитаризма» могут воспользоваться и низы общества, которым предстоит освоить науку гражданского самоуправления. Опыт показал, что крахом централизованной государственности гораздо эффективнее и умелее пользуются номенклатурные и мафиозные элементы. Вместо демократического полиса воз-

никает бандитский капитализм, способный уничтожить сами основания цивилизованного существования людей и лишить их не только свободы, но даже элементарных средств выживания.

Московский период и в этом отношении следует считать показательным. По историческому закону вызова и ответа Московский период стал ответом на вызовы феодальных смут и усобиц. Московские люди хорошо помнили, чем чревато дробление государства на феодальные уделы – иностранным порабощением. Россия заплатила 250-летним игом за феодальные вольности Киевского периода. С этим горьким экзистерициальным знанием и приступили люди московские к строительству своего нового государства. Они не были святыми страсто-терпцами – тяжесть централизованной государственности с ее жесткими технологиями власти и управления они ощущали не меньше, чем граждане СССР. Но, в отличие от граждан СССР, они лучше помнили и понимали, какова реальная альтернатива централизованной государственности: жесточайшее боярское своеволие, внутренние войны и смуты и в конечном итоге – иноземное завоевание и рабство.

Они понимали, что заманчивую утопию вольности имеют шанс претворить в жизнь только привилегированные группы; остальным за эту утопию скорее всего придется расплачиваться утратой всех гарантий нормального человеческого существования, похищенных в условиях открывшегося безначалия хищной сворой распоясавшихся номенклатурщиков.

Словом, люди Московского периода, только что отпраздновавшие историческую победу и над татаро-монгольскими поработителями, и над феодальными смутьянами, рвущими землю на части, были суровыми реалистами. Как показал последующий опыт реформ и революций, чувство исторической реальности не дается тому или иному поколению автоматически – его предстоит выстрадать в тяжких испытаниях.

В Московский период русские люди осознали, что демократия свободы никогда не является массовой – она так или иначе становится уделом боярства. Массовой может быть только демократия равенства. В Московском государстве специфический тип равенства был достигнут в виде консенсуса служивого

государства. Все сословия несут государству службу, причем отличается она не столько степенью тяжести, сколько содержательной спецификой, связанной с общественным разделением труда. Они кормят страну, другие ее защищают, третьи – духовное сословие – поддерживают в ней живое присутствие высокого ценностного начала, которое в условиях духовной лени и небрежения непременно отступит перед натиском темных сил в человеке и в обществе. В смысле высшей целесообразности все три вида служения одинаково необходимы. Но в узкосociологическом смысле, ввиду действия закона группового сравнения и соперничества, служилое усердие одной группы имеет смысл и оправдание лишь в том случае, если другие столь же ревностно исполняют свой долг, не уклоняются и не отлынивают.

Мы знаем, что в петербургский период этот консенсус служивого государства стал слишком часто нарушаться. Наиболее разительный пример – закон о золотой вольности дворянства, принятый при Петре III. Дворяне получили право на неслужильный, частный статус. Это сразу же поставило под вопрос службу крестьянского сословия. Ибо одно дело – кормить и снабжать всем необходимым дворян как храбрых защитников Отечества, в любую минуту готовых пролить за него свою кровь. Совсем другое дело – обслуживать «лишних людей» – сибаритствующих снобов, вооружившихся против «архаики долга» своей индивидуалистическо-гедонистической иронией.

Здесь мы видим особую форму взаимоотношений между историософскими полюсами – народной субстанцией и личностной субъектностью. Субъект определяется и отлучает себя от народной субстанции в акте особого грехопадения, связанном с появлением двойной идентичности. С одной стороны, он так или иначе идентифицирует себя с окружающей действительностью – с национальной традицией, укладом жизни и преданием. С другой – он чувствует себя сорвавшим плоды с древа познания добра и зла. Таким древом выступает для российской интеллектуальной элиты Запад, искушающий особыми возможностями, каких туземная жизнь не смогла предоставить.

Мы, таким образом, должны уточнить понятие субъекта, на свой лад противопоставившего себя народной субстанции. Это

не столько субъект действия, сколько субъект раздражительных процедур сравнения – реальной национальной жизни и манящего западного образца. Этот субъект изначально мыслит не по-русски: не космоцентрично, а социоцентрично. Он не видит обязательных связей национального социума с окружающей природной средой, накладывающей на жизнь свои, отнюдь не произвольные ограничения. Ему постоянно представляются, что стоит внедрить в России западный тип конституции и учреждения политической демократии, как жизнь чудодейственным способом изменится. Это сегодня, когда в новой, постклассической науке снова усилилась установка космоцентризма, общественная мысль получает возможность более объективных оценок реальных возможностей того или иного социума. Анализ показывает, что реальные энергоемкость и трудозатратность общественного производства в России намного выше, чем в странах Запада, и никакими преобразованиями политических учреждений ситуацию нельзя выровнять. Ареал пашни в России в XXI веке (и сегодня, в постсоветский период) располагается примерно между 54° и 60–61° северной широты, тогда как во Франции – между 46°–49° северной широты. К северу от линии Калуга – Нижний Новгород снег лежал в среднем около полугода, так что аграрный цикл ужимался до 5–5,5 месяцев. Индустриальная цивилизация значительно расширила границы жизнеобитания, но не изменила его высокой энергозатратности. Грянувшая постсоветская деиндустриализация заново сужает ареал обитания, вытесняя массы людей с исторически освоенного русского Севера, Приморья, Восточной Сибири.

Наши западники постоянно сетуют на устойчивость русского культурно-антропологического типа, характеризующегося не ритмичностью трудовых профессиональных усилий, а гражданской пассивностью, «колонской покорностью».

Но если на большей части территории снег лежит около полугода, то аграрный цикл сжимается до 3–5 месяцев, что исключает межсезонную ритмичность усилий – требуется их необычайная концентрация в особое время года.

Опять-таки если крестьянская космологическая интуиция указывает, что природные условия нельзя изменить посредством

политических реформ и революций, то правота оказывается на стороне народного субстанциального чутья, а не на стороне интеллигентского тираноборческого нетерпения. Как показал опыт, стоический народный тип с характерной для него психологией долготерпения и христианского смирения изменить можно, но идущий ему на смену неврастеническо-гедонистический тип нетерпеливого потребителя оказывается очевидно нежизнеспособным в наших специфических условиях. Общественная наука эпохи модерна и постмодерна продемонстрировала полную неспособность достаточно четко отделить те стороны и условия жизни, которые в самом деле способны качественно меняться вместе с изменением политических учреждений, от тех, которые эти изменения вряд ли способны затронуть. Известный реванш космоцентризма над социоцентризмом, географического детерминизма над социологическим и политическим, субстанциальных начал над началами словоохотливой субъективности наметился только в последнее время, но и он имеет место в общей атмосфере духовной и нравственной дезориентации нашего современника, проходит с известным языческим уклоном.

Гегель в своей «феноменологии духа» увидел цель всемирной истории в том, чтобы субстанция до конца растворилась в мыслящем субъекте, а субстанциально неосознанное, совершающееся косвенным и стихийным образом, обрело характер осознанного и вменяемого процесса. Эту программу по-своему наследует К. Маркс, мечтающий стихийные «вещные» связи и процессы заменить сознательно управляемыми, планируемыми.

Но реальная история явила нам в конечном счете иной, уклоняющийся тип субъектности, не столько преобразующей, просветляющей и духовно возгоняющей субстанциальную тяжесть бытия, сколько занимающейся антологическим дезертирством. Субъект новоевропейского типа и его эпигоны в других регионах постоянно задается вопросом о трудностях и несправедливости человеческого существования.

Его установка – не смиренное приятие, а бунт. Но и бунт бывает разным. Главный вопрос человеческого бытия, проявленный со времен появления христианства, касается следующего: всем ли нам, людям, сообща нести крест тяжелого земного

бытия или позволительны сепаратные игры, связанные с выделением известных групп избранных, имеющих право на особый удел. Немецкая классическая философия исходила из перспективы непрерывного исторического усиления человеческой субъектности, которая способна «развеществлять» все большие платы бытия, превращая их из природно заданных в культурно преобразованные. На деле же оказалось, что росту субъективного нетерпения вольнолюбивой европейской личности в итоге сопутствует не усиление, а ослабление реальной творческой преобразовательной способности. В результате проект прогресса для всех превращается в проект для избранных, которые одновременно уясняют и реальные «пределы роста», касающиеся всего человечества, и заявляют о своем личном нежелании с этими общими пределами соглашаться и готовности выторговать для себя особую привилегированную участь.

Момент истины наступил после победы Запада в холодной войне. До этого пропагандистская стратегия Запада состояла в том, чтобы сослаться на возможное единство человечества, которому препятствует воздвигнутый СССР тоталитарный железный занавес. Этому в основном поверили: интеллигенция стран «социалистического лагеря» вождельно заглядывала в щелочки железного занавеса и на озоновом языке давала понять молчаливому большинству, какие прелести она там видит. Прелести эти относились к потребительству.

В свое время Р. Арон, игравший, по собственным словам, роль современного А. Токвиля, различал свободы формальные (юридические) и свободы социально-экономические. Он уверял, что число тех, кто в основном интересуется первыми, уже превысило число интересующихся вторыми...

Если интерпретировать этот пассаж адекватно, то мы получим следующее утверждение: современные массы интересуются не свободами гражданскими, не свободами профессиональными, связанными с социально-экономической самостоятельностью, они интересуются потребительскими свободами. Потребительская свобода указывает на новую фазу развития секуляризации и атеизма: долой все виды сознательности и аскезы, да здравствует не ограниченный никакими напомина-

ниями о долге индивидуалистический гедонизм. Важна только та свобода, которая от меня ничего не требует, не чревата усилиями. И Запад смело идентифицировал себя как общество, извлекающее от усилий. Так возник миф о научно-техническом прогрессе – миф деидеологизации и деполитизации. Те самые теоретики, которые говорили о демократии и свободах, твердили и о тотальной деполитизации – о том, что гражданское политическое творчество давно устарело. Все проблемы, которые тщетно пытались решить революционеры и реформаторы, автоматически решаются в ходе научно-технического прогресса. «Свобода, равенство, братство» – этот лозунг французской революции осуществляет научно-техническая революция. Скачкообразно повышая производительность труда, она повышает уровень жизни, делая элитное по прежним меркам потребление массово доступным. Это и означает новое понимание равенства. Научно-техническая революция способствует вытеснению тяжелых, опасных и вредных видов труда, обещая большинству занятых необременительную функцию наблюдателя технико-производственного цикла. Это – новое понимание свободы. Что касается братства, то на досуге, который быстро увеличивается благодаря сокращению рабочего дня, раскованные потребители могут организовывать любые виды необременительных временных «братств».

Ясно, что подобное «преобразование дискурса» о свободе уже не позволяло говорить о гражданском обществе – о политически мобилизованном полисе, обязывающем своих членов к непрерывному социально-политическому творчеству в рамках самостоятельных ассоциаций, коммун, гражданских инициатив.

Мало того, новая техническая утопия избавляла граждан не только от бремени политического участия, но и от бремени профессиональной инициативы на предприятиях. Еще Ф. Тейлор в свое время заявил рабочим: вам не нужно думать на работе – есть люди, которым за это платят. Конвейерный рабочий действует бездумно – и постепенно находит в этом свое удовольствие. Научно-техническая революция в современном массовом обществе эту дихотомию Тейлора распространила на все общество: есть люди – их меньшинство, профессиональной обязанностью

которых является думать, творить, отвечать, и есть те, которые освобождены от всего этого и действуют «строго по инструкции», без всякой личной инициативы и ответственности.

Переход большинства на позиции «неангажированного» – не обремененного ценностями и ответственностью – потребительского индивида таил свои опасности. Потребительское общество остается стабильным до тех пор, пока его потребительские аппетиты удовлетворяются. Это предполагает, что научно-технический прогресс развивается темпами, в целом не отстающими от роста потребительских притязаний, а творческая научно-техническая элита, несмотря на свое одинокое положение в стане тех, кто предпочитает бездумное существование, не устает творить. Оба эти предположения в конечном счете не оправдались. Рост притязаний, как и предсказывали наиболее проницательные критики массового общества, приобрел автоматический характер. Между производством искусственных потребностей, творимым рекламой и пропагандой престижного образа жизни, и материальным производством, призванным эти потребности удовлетворить, образовался зазор, имеющий тенденцию к возрастанию. Стала проявлять признаки творческой усталости и научно-техническая элита: все чаще подменные новация и изобретения подменяет имитация новизны. Возникает своеобразная технологическая инфляция, когда старые технологические решения продаются потребителю в новом дизайнерском оформлении и по непомерно возросшей цене. Те имитации и «симулякры», о которых говорит философия постмодерна, действительно преследуют нас всюду, но говорит это не столько о новой степени «свободы от косной реальности», сколько о творческой усталости современного западного человека, которому наскучило нести бремя пытливого фаустовской личности, и он все чаще предпочитает роль потребительской личности.

Эти два фактора – революция притязаний, опередивших возможности научно-технического прогресса, с одной стороны, иссякание реальной творческой способности, с другой стороны, приводят к тому, что потребительское общество Запада встает перед дилеммой: либо решительно умерить свои притязания, либо найти тех, второсортных и неполноценных, за счет кото-

рых можно и впредь эти притязания удовлетворять, оставаясь внутри себя обществом, экономящим усилия.

О том, чтобы пойти по первому пути, сегодня не может быть и речи. На Западе в настоящее время нет таких сил и инстанций, от которых действительно могла бы исходить решительная инициатива, направленная на преобразование потребительского сознания в аскетическое. Все влиятельные политические партии и идеологии соревнуются между собой в том, чтобы как можно больше угодить массовому потребительскому сознанию, еще больше подогреть его ожидания и вожделения, выдав все это за прогресс и призывание человека на земле. Здесь мы наблюдаем ту парадоксальную логику, которая превращает потребительские общества в милитаристские, империалистические. Казалось бы, что может быть дальше от милитаристской «героики», чем ослабленное потребительское сознание, ожидающее готовых благ без напряженных усилий. Но как не далеки друг от друга патологически потребительско-гедонистический и милитаристский этосы, их фатально сближает сама жизненная логика: тому, кто хочет много потреблять, не тратя много усилий, предстоит найти жертву-донора, а следовательно, прибегнуть к насилию.

Может быть, эта обескураживающая логика потребительского общества не сработала бы так быстро, не обнажила бы свою империалистическую изнанку, если бы не подспела победа Запада в холодной войне. Самым неожиданным образом для наших прекраснодушных западников, перестройщиков и реформаторов мир мгновенно поделился на победителей и побежденных, и первые в достаточно жесткой форме напомнили вторым, что их удел – не ликование по поводу «современной победы над тоталитаризмом», а безоговорочная капитуляция.

Но новая действительность, наступившая после холодной войны, не только характеризуется реставрацией старого мышления, требующего от побежденных «аннексий и контрибуции». В мире как будто образовалась прореха, через которую в цивилизованную действительность XX века ворвалось нечто совсем уж неожиданное и шокирующее – новое рабовладельческое сознание и органически связанный с ним расизм. Победители оказались исторически столь нетерпеливыми, что их больше

не устраивает ситуация ожиданий, связанная с НТР. Те самые потребительские ожидания гедонистического человека Запада, которые адресовались элите научно-технического творчества, обязавшейся устроить в скором будущем технотронный рай на земле, теперь адресуются элитам, связанным со старыми империалистическими занятиями: натовским генералам, геополитическим стратегам, дипломатам и политикам, взимающим контрибуцию с побежденных «второго мира». На Западе происходит новый поворот, возвращающий нас в рабовладельческую архаику, ко временам императорского Рима.

Поздний Рим тоже ведь был массовым потребительским обществом, гедонистическое воображение которого было, пожалуй, более развито, чем у современного Запада. И удовлетворить растущие аппетиты этого общества можно было только одним способом: закабалая все новые народы и пространства ойкумены, превращая завоеванное население из людей в «говорящие орудия». Переворот, происходящий сегодня в мире, возвращает нас к этим временам. Победа Запада в холодной войне совпала с тем переворотом в его сознании и культуре, когда рост потребительских вожелений уже ничем изнутри остановить невозможно, но невозможно и удовлетворить их изнутри. Требуется, следовательно, мощная экспансия вовне, новый передел мира и новое, неожиданное, деление человечества.

Речь идет о новой дезинтеграции мировой человеческой семьи; вместо единого человечества, имеющего единую историческую программу развития и единую перспективу, вырисовываются контуры нового деления на расу господ сверхчеловеков и расу неприкасаемых, недочеловеков. Здесь как нельзя кстати пришлось откровения культурной антропологии, распознавшей, что за различиями в уровнях технического и экономического развития лежит более глубинное качественное различие людей – в менталитете. «Неадекватный», «чуждый» менталитет – совсем не то, что прежняя отсталость, недоразвитость и неграмотность. Болезни менталитета нельзя излечить просвещением – они относятся к числу неизлечимой наследственности, которая фатально отличает незападных людей от «нормального» западного типа.

В 90-х годах XX века, после холодной войны, – на Западе умер техницистский миф, связанный с эмансипаторской миссией техники.

Теперь уже никто не говорит об упразднении труда как тяжелого человеческого удела на земле и о том, чтобы все неблагодарные виды профессиональной деятельности передать машине. Отныне речь идет о том, чтобы все тяжелое, обременительное и непрестижное передать новым мировым изгоям – иностранным рабочим, цветным мигрантам, в конечном счете незападному большинству человечества, которое и человечеством в собственном смысле назвать нельзя. Выдвинут новый глобальный проект деиндустриализации. С одной стороны, речь идет о деиндустриализации дискриминационного типа, относящейся к поверженному второму миру. Применительно к нему она означает разоружение, не только касающееся военно-промышленного комплекса, но и самой способности когда-либо его воссоздать.

Реиндустриализация в постсоветском пространстве означает перевод этого пространства в разряд неприкасаемых – четвертого мира, удел которого – поставлять дешевых рабов для господ мира сего.

Но существует деиндустриализация и другого рода, относящаяся к привилегированному меньшинству человечества, в первую очередь – к стране-гегемону, США. Страна-гегемон и наиболее близкие к ней стратегические союзники, расовая атлантическая идентичность которых считается бесспорной, в перспективе должны быть полностью освобождены от занятий материальным производительным трудом и сосредоточить в себе функции командной штабной экономики, связанной с манипуляцией планетарными ресурсами, их глобальным перераспределением и контролем.

Для того чтобы оказаться на высоте этой функции, требуется особый этос, вряд ли совместимый с традициями протестантской аскетики, о которой говорил М. Вебер. Не трудовой, а завоевательный, господский этос, формирующий планетарного миссионера-организатора, не знающего интеллигентских сомнений. В свое время Ф. Ницше указал на присутствие такого этоса в античной рабовладельческой культу-

ре. Он выделил в ней действительный стержень, без которого она не могла бы себя воспроизводить в мире «варварского большинства». Филологическому умилению гуманистов, изучающих античное культурное наследие в отрыве от его материальных предпосылок, Ницше противопоставил несентиментальную картину общества кшатриев, господствующего над окружающей человеческой массой благодаря воинской культуре тела, глубочайшей внутренней самоуверенности и безупречной военной организации.

В парадигме Ф. Ницше находит свое объяснение историческая победа Рима над Грецией. Греческая культура была слишком разносторонней, слишком рафинированной и рефлексивной для того, чтобы формировать несомневающегося господина мира, администратора и легионера.

Сегодня, когда проект модерна подошел к концу и Запад возвращается к архаическому этосу рабовладельческих обществ с их психологией расового презрения к «варварскому окружению», с готовностью подчинять, закабалить и властвовать, можно достоверно оценить шансы Западной Европы в ее соперничестве с США. Западная Европа – это современные Афины, которым и сегодня мешает «избыток» культурной традиции и интеллектуальной рафинированности. Более примитивное массовое общество США больше годится на новую роль самоуверенного гегемона и милитариста, который в окружающем мире видит не культуры, достойные уважения, а ресурсы, подлежащие изъятию. Новая идеология победившего американского либерализма поражает примитивностью своих дихотомий: демократия – тоталитаризм, традиционализм – современность, деспотизм – права человека, открытое общество – закрытое, национализм – мондиализм (глобализм) и т. п.

Эти примитивные манихейские противопоставления порождают энергетику полюсов – энергетику расовой ненависти и презрения к тем, кто олицетворяет «низшее», «тесное» начало.

В самом деле: человека невозможно закабалить и поработать в качестве человека. Если вы решаетесь на это, вам потребуется самооправдание в духе того, что перед вами – недочеловек, неполноценное и потенциально опасное существо, которое,

только находясь под неусыпным милитаристско-полицейским присмотром, способен оправдывать свое существование. Наше восприятие других людей в значительной степени обусловлено нашими – актуальными или потенциальными – решениями в отношении их. Мысль рабовладельческой античности потому считала рабов не людьми, а «говорящими орудиями», что ей не хватало интеллектуальной проницательности, в силу неумолимой логики рабовладения требующей третировать раба как вещь. Христианство совершило переворот в восприятии, вернув рабам человеческий статус и уравнив их – по высшему духовному счету – с господами мира сего.

И как только это христианское мировосприятие, связанное с нормами всечеловечности, овладело умами, рабовладение стало невозможным, рабовладельческий этос был разрушен. Отмена соответствующих учреждений и сопутствующее преобразование законодательства пришло потом – вслед за этой моральной революцией.

И вот мы сегодня убеждаемся, что это, столько лет казавшееся необратимым завоевание, заново поколеблено. Нам, живущим на рубеже гигантских исторических эпох, надлежало убедиться в том, что все наследие гуманизма, просвещения, социального и научно-технического прогресса держалось на одном единственном основании – христианском принципе духовного первородства человека, созданного по образу и подобию Божьему. Процесс секуляризации завершается тем, чем он, по всей видимости, и должен был завершиться – новым провалом в язычество, в парадигму тела, опровергающую христианскую парадигму души. А телесная парадигма и строящийся на ее основе морфологический подход открывают дорогу новым поискам телесных различий между людьми и наделению этих различий статусом «базисного» признака, предопределяющего все остальное. Вот она, диалектика европейской эмансипации, кончившаяся предельной гедонистической изнеженностью и неврастеничностью. Изнеженный неврастеник потребительских обществ Запада неожиданно, но в то же время вполне логично становится империалистом и милитаристом, ибо не способен достойно выносить бремя человеческого существования

на земле и желает переложить это бремя на других, низших, присвоив себе монополию на «райскую жизнь».

Тема НТР, так занимающая умы совсем недавно, ушла на периферию, а авансцену заняли более архаичные темы, связанные с геополитикой, с переделами мира, с делением человечества на чистых и нечистых.

И эта новая классификация людей касается не только труда как извечного человеческого бремени, которого посттрадиционная, пострелигиозная личность оказалась неспособной выносить. К старому бремени добавились его новые виды, связанные с экологическим загрязнением этническими конфликтами, терроризмом, тяжкими социальными заболеваниями и аномалиями. Восприятие этих проблем в прежней парадигме христианского универсализма требовало бы поиска действительно глобальных – на планетарном уровне – решений. В новой селекционистской и расистской парадигме напрашивается совсем другое решение: выделить пространство избранного мирового меньшинства и очистить его от всех видов «загрязнения». Наиболее легким и дешевым способом, не требующим фаустовских подвигов творчества, – путем вывоза всего нечистого и сомнительного на мировую периферию, занятую низшими расами и недочеловеками. Ясно, что все это совершенно по-новому ставит и все остальные проблемы. Если западный образ жизни, прежде пропагандируемый в качестве универсального, становится привилегией меньшинства, то он становится уязвимой ценностью, которую следует защищать от ревнивых наблюдателей извне. «Демократия должна себя защищать!» – этот лозунг нового реформаторства одинаковым образом расшифровывается и на уровне внутренней, и на уровне глобальной политики. На внутреннем уровне это проявилось в поисках пиночетовской модели – к демократии через диктатуру. А пока что, не дожидаясь установления такой диктатуры и не вполне доверяя ей в том, что подавлять она будет только тех, кого надо, наши демократические олигархи стали явочным порядком создавать частные службы сыска и безопасности, теневые армии демократии, не пожелавшей стать всеобщей, предназначенной для всех. Эта же модель работает и на глобальном уровне. Мировая

демократия (читай: привилегированные общества Запада) должна себя защищать и для этого создать пиночетовскую диктатуру в глобальном масштабе. Пиночетовской диктатурой глобально-го образца является однополярная модель мира, управляемого и контролируемого Америкой.

Не случайно новая гонка вооружений на Западе последовала уже после его победы в холодной войне. Вся машина милитаристского «сдерживания» и «массированного возмездия», некогда направленная против СССР, стала автоматически работать как механизм реализации привилегий западного меньшинства и его защиты перед лицом стремительно скатывающегося вниз большинства. В эпицентре всех этих событий – постсоветская Россия. Если многие страны традиционно третьего мира сегодня не пускают в сообщество развитых, указывая на экологические пределы роста, с одной стороны, законы мирового рыночного отбора – с другой, то в отношении России требуется иной уровень активности. Ибо одно дело – не пустить или затормозить приход туда, где вы не были, другое дело – изгнать оттуда, где вы успели освоиться.

Россию сегодня насильственно изгоняют из числа развитых индустриальных стран, то есть лишают уже достигнутого статуса и достоинства. Поэтому интенсивность новой расовой пропаганды и дискриминационной расовой политики в отношении нашей страны намного превышает накал новых расово-рабовладельческих страстей, характеризующих нынешнее закатное время в целом.

Россия находится на переднем крае новых форм глобального противоборства. И она ни в коем случае не может защитить себя обычными аргументами ущемленного национализма. Ибо идеология нового расизма и социал-дарвинизма, давление которой Россия с такой силой ощущает, в принципе является глобальной, связанной с общей дезинтеграцией современного человечества, заново поделенного на расу господ и расу неприкасаемых. Человечеству необходим новый христианский подвиг: новая реабилитация тех, кому заправили глобального мира уготовили участь говорящих орудий, не имеющих человеческих прав и достоинства.

Вопрос в том, состоится ли новый христианский переворот, хватит ли у ослабевшего и дезориентированного человечества духа воспринять новую христианскую вещь и удостоиться христианской благодати?

Какие задачи предстоит решить христианскому духу в наше рубежное время? Духовная реабилитация презираемых и гонимых требует решительной смены привычных уже установок либерализированного модерна. Модерн привычно уповает на авангардные группы, на тех, кто наиболее полно воплощает опыт и возможности, передовые достижения – современности. Сегодня мы видим, что авангардные группы, вместо того чтобы заниматься добросовестным миссионерством – приобщением остальных к достижениям передовиков, осуществляют незаконную, по меркам христианского универсализма, приватизацию прогресса, приберегая все его обречения и возможности для себя. Мы, таким образом, вынуждены констатировать, что миссия авангардного меньшинства в конечном счете не состоялась – оно предпочло сепаратные сделки с прогрессом за спиной «молчаливого большинства».

Универсалистскую миссию, связанную с утверждением равного достоинства всех людей земли, предстоит нести не авангардным, а арьергардным группам – тем, кто оказался прямой жертвой новой расовой идеологии избранничества. Одни осваивают эту идеологию избранничества на пути от христианства к новому язычеству, другие – на пути возвращения к ветхозаветным установкам избранного народа. Сегодня мы как раз и замечаем удивительную конвергенцию этих двух казавшихся столь противоположными установок. Новое язычество и новый иудаизм отличаются от первоначальных тем, что они связаны уже не с дохристианской традицией, а с антихристианской, антихристовой энергетикой. Те, кто сегодня ищет Израиль как землю обетованную, и те, кто ищут в этом же качестве Америку, вместе образовали особого рода диаспору, занятую неистовым преследованием христианского универсализма и дискредитацией тех, кто так или иначе ему привержен.

Еще недавно колеблющихся и сомневающихся миссионеры прогресса убеждали в том, что он доступен действительно

всем. Теперь, в сумеречную эпоху прогресса, приватизированного меньшинством избранных, новые миссионеры прогресса убеждают в прямо противоположном – в его недоступности для большинства «неадаптированных». Прогресс как безусловная ценность классического модерна теперь обставляется определенными условиями, которые при ближайшем рассмотрении оказываются обескураживающими. Оказывается, предварительным условием успешного прогресса человечества в целом и каждой реформируемой страны в отдельности является выбраковка неполноценного человеческого материала – безжалостный социал-дарвинистский отбор. Таким образом, вырисовываются две версии ответа на обескураживающие свидетельства пределов роста: или продолжение роста, но ценой решительной выбраковки непригодного и неадаптированного большинства, или – сохранение права на жизнь и человеческое достоинство всем людям без исключения – но уже не на ставших привычными условиях прогресса, а на условиях новой аскезы и всеобщего, демократически равного самоограничения потребительских appetitов. Это – лишь предварительная формулировка открывающейся человечеству дилеммы. Следующей задачей христианства, вернувшего себе ортодоксальную свежесть веры, является оправдание изгоев и неприспособленных посредством наделения их именем, достойным человеческого богосыновства. Новая расовая пропаганда дает мировым неудачникам и изгоям особые клички, призванные оправдать чувство презрения и превосходства, к нему питаемые со стороны нынешних «авангардных» групп. Недоразвитые, неадаптированные, неготовые к рынку, к демократии, к реформам, не способные к гражданской самоорганизации – все эти и другие «не» отказывают дискриминируемому большинству в достоинстве и служат фактически апологетике нового расизма и глобального социал-дарвинизма. У мировых изгоев нет никаких шансов получить не отрицательное, а положительное, укрепляющее человеческий дух определение, если они по-прежнему будут обращаться к арсеналу западного прогрессизма. Но история человечества уже знает великий прецедент: однажды рабы и изгои мировой рабовладельческой империи, Рима, получили свое возвышающее имя,

связанное с человеческим Богосыновством. Христос усыновляет в первую очередь не горделивых, а страждущих, скорбящих и терпящих и им дает новое имя, связанное с Богоусыновлением. Эта христианская философия имени как никогда затребована сегодня – только в ее недрах нынешние изгои обретут настоящую реабилитацию и соответствующее имя.

Совсем не случайно сближаются сегодня два казавшиеся бесконечно отделенными понятия: понятие светской социологически-политологической лексики «молчаливого большинства» и понятие православной, исихатской традиции – священнобездомствующие. Деление мира на крикливое меньшинство и молчаливое большинство широко известно. Но оно не так поверхностно, как порою кажется. Узурпация слова есть предпосылка всех остальных узурпаций. Только услышанная несправедливость имеет шанс быть принятой во внимание и исправленной. Если же узурпаторам и обидчикам дано говорить не только за себя, но и за тех, чьи права они попирают, мир переполняется невысказанными обидами, а зло все увереннее шествует, увлекая всех на путь погибели.

Может быть, никогда еще этот разрыв между монопольно говорящими и теми, чей удел – молчание, не был так велик, как сегодня. Проблемы обреченных на молчание не получают своего имени, не обсуждаются, не входят в научный, идеологический и политический арсенал современности. Отсюда вся фальшь современности и ее двойные стандарты. Она то и дело кричит и витийствует не по делу или по ничтожному поводу – и цинично помалкивает, когда речь идет о самом трудном и самом страшном, но прямо затрагивающем узкий слой избранных. Современность может кричать по пустяковым поводам и возбуждать благородное негодование защитников демократии и прав человека, если речь идет об американском журналисте, не получившем визы, или об олигархе, вынуждаемом заполнить декларацию о доходах. Но она невозмутимо молчит, наблюдая прямой геноцид, голодную смерть детей, замерзание и недоедание миллионов, – если они не принадлежат к кругу избранных и не удостоились надлежащего либерально-демократического имени.

Так вот, проблема состоит в том, чтобы дать благословляющее, богосыновье имя сегодняшним безымянным. По имени нас станут судить на последнем Суде – не безымянными мы на нем предстанем. Апокалипсис свидетельствует, что в момент промыслительной космической паузы происходит появление «киного Ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать Бога живого». Он обращается к четырем ангелам ветров с запрещением творить космический суд, «доколе не положим печати на челах рабов Божиих»¹.

Суд истории – а мы явно живем в поздний ее час, накануне многих глобальных мироустроительных развязок, – также совершается при условиях наложения печати социального и нравственного самоопределения людей в глобальном противоборстве добра и зла и обретения настоящего имени и той и другой стороной.

Сегодня в мире действует целый сонм лукавых идеологов и пропагандистов, занятых тем, чтобы всячески путать и смешивать имена, замалчивать одних и имясловить других. Молчаливое большинство современного мира прячет в своих недрах не только молчащих по внешней необходимости, но и священнобезмолствующих, их молчание несет свою тайну – в нем копится энергия прорыва в иное измерение.

И, конечно же, христианское возрождение будет решать еще одну задачу – возрождения духовной власти. Дело в том, что новоязыческий, расистский переворот, осуществляемый ныне новыми господами мира, в принципе не может получить какой-либо духовной санкции. Любая духовная власть, воплощающая авторитет нормы и идеала, повелевающая нам, грешным земным людям, вслушиваться в глас неба, автоматически становится непримиримым оппонентом нового глобального порядка, устроенного по-расистски и потакающего низшему началу в его борьбе с высшим.

У новых хозяев жизни нет абсолютно никаких шансов вписаться в великую духовную традицию, заложенную еще «осевым временем» (К. Ясперс), и взять ее в союзники своих омерзительных практик. Вот почему они решили осуществить

¹ Откр 7 : 2–3.

самую дерзкую из всех антиутопий – ликвидировать второе, духовное измерение, дискредитировать и разрушить все инстанции, олицетворяющие высшее начало. Такие инстанции подлежат устранению в качестве обличающих свидетелей – чтобы новым преступлениям века сопутствовало трусливое молчание или, того хуже, тупое животное безразличие.

И поскольку проект устранения духовной власти как неудобного свидетеля и обличителя пришелся на период завершения холодной войны и «победы над тоталитаризмом», то хитроумные преступники изобрели прием: отождествив духовный авторитет нормы и идеала... с авторитаризмом и тоталитаризмом. Отныне любая общественная инстанция, не дающая смазать разницу между добром и злом, истиной и ложью, добродетелью и преступлением, объявляется тоталитарной. И все это хотят вписать в старую либеральную парадигму, связанную с принципом невмешательства властных инстанций в гражданские отношения. То есть, если быть последовательным, власти не должны вмешиваться, если на их глазах садист терзает женщину или ребенка, насильник и жертва должны «сами разбираться между собой» в рамках автономных гражданских отношений. Сбросившая бремя «тоталитарного надзора» постсоветская номенклатура может месяцами и годами не выплачивать персоналу законную заработную плату, а заправила РАО ЕЭС обрекать на вымерзание целые регионы – государству не следует вмешиваться и искажать тем самым чистоту механизмов естественного рыночного отбора. Бунт против присутствия высших начал – а они потому и высшие, что выступают от имени ценностей, стоящих выше животного эгоизма, – грозит человечеству полной бестиализацией, делением на хищников и травоядных.

Поэтому вопрос восстановления духовной власти – высших начал совести, нормы и нравственного убеждения – есть поистине главный вопрос современности.

Православная идея симфонии царства и священства, столь оклеветанная либеральной историографией, как раз и означает присутствие облеченного высшим духовным авторитетом наблюдателя властных практик – дабы они не стали орудием сильных и бесцеремонных.

Глава шестая

ВОССОЕДИНЕНИЕ СЛОВА И БЫТИЯ

Православная программа в глобальном мире

Необходимо снова и снова подчеркнуть одно решающее обстоятельство: говоря о православной цивилизации, мы рассуждаем не в цивилизационной парадигме «плюрализма» и «конфликта цивилизаций», не разрываем единое пространство человечества на обособленные ниши, живущие по своим законам. Наш дискурс ближе формационной – временной – парадигме: говоря о православной цивилизации, мы имеем в виду исторический проект, призванный согласно выстраданному заказу большинства человечества – подготовить решительную замену нынешней паразитарной цивилизации.

Сегодня человечеству открылся главный механизм паразитирования, его онтологическая тайна, стоящая за описанными прежде экономическими, политическими, военно-экспроприаторскими механизмами эксплуатации. Постструктуралистская аналитика, оторвавшая знак от значения – сначала в лингвистике, а затем – в предельно широком общекультурном смысле, – открыла возможность паразитарного существования знаковой «реальности», в отрыве от сферы действительных значений. «...На смену значению... фиксирующему отношение между означающим и означаемым, приходит “означивание”, выводимое из отношений одних означающих»¹.

Сначала могло казаться, что это всего лишь манифест божественного художественного авангарда, который решил порвать дисциплинирующие узы реалистической традиции и создать экспериментальное «игровое» пространство, оторван-

¹ Ильин И. Указ. соч. С. 129.

ное от жизни. Но действительность показала, что эта свобода художественного авангарда от действительности и идущих от нее требований и социальных заказов предвосхищает то, к чему тайно стремилась вся нынешняя элита.

Оказалось, что наряду с экономическими, социальными, культурными привилегиями существует одна высшая привилегия – не быть связанными суровыми законами реальности, «воспарить над ними». Прогресс есть тоже преодоление суровой реальности – но не путем дезертирства от нее, а посредством ее реального преобразования силами научного, политического и культурного творчества. Настоящее творчество онтологично по своему характеру – оно преобразует среду человеческого обитания путем гигантского напряжения, связанного с выведыванием тайн бытия и построения архимедовых рычагов реального прогресса.

Но наряду с этой стратегией прогресса существует соблазн другого пути – сепаратного ухода от суровой действительности, пребывание в которой становится уделом низших сословий, классов или рас. Можно, не дожидаясь «слишком медленных» преобразований действительности на универсальной основе, затрагивающих существование всех, совершить прыжок в прекрасный новый мир на особицу. Но мы бы ограничились банальностями, если подразумевали под этим простое перераспределение и концентрацию богатств и возможностей в руках немногих за счет большинства. Такие перераспределения и концентрации прежде совершались на основе жестких социальных и политических технологий, провоцировали массовое недовольство и сопротивление. Современные «нормализованные» общества требуют других, более тонких технологий, действующих анестезирующим образом.

Но дело не только в этом. Прошлая история, несмотря на чудовищные формы эксплуатации, насилия и подавления, в сущности, прошла под знаком консенсуса между элитой и массой. И верхи, и низы общества подчинялись законам реальности, были онтологически укорененными и расплачивались за эту укорененность жертвенностью, долгом, ответственностью. Их формы отличались применительно к верхам

и низам общества, но то, что выше было названо консенсусом служилого общества (государства), прослеживалось в разных формах во всех странах мира.

Сегодня мы имеем неслыханный во всех прежних культурах разрыв такого консенсуса. И осуществляется он в парадигме Ф. де Соссюра – как разрыв знака и значения, обозначающего и обозначаемого. Элита желает жить не по законам реальной действительности, а по «законам текста», который она сама же и формирует. «Прежде всего текст уничтожает всякий метаязык, и собственно поэтому он и является текстом: не существует голоса науки, права, социального института, звучание которого можно было бы расслышать за голосом самого текста»¹.

«Метаязык», о котором говорят идеологи постмодерна, – это императивный язык самой реальности, неумолимые законы которой, преломленные через культуру, выступают как требования истины, нормы, справедливости. Теперь-то мы можем догадаться, что сообщало действительности этот повелевающий статус. Материя, объективная реальность, необходимость – весь подобный набор, которым секулярная общественная мысль пыталась объяснить и обосновать порядок мира, теперь обнажил свою несамодостаточность.

Ранее секулярное сознание еще могло заблуждаться на сей счет и верить в то, что реальность, принявшая облик безличной материи, может нами повелевать. Но нынешняя, поздняя эпоха сопровождается одним радикальным прозрением: если за материей со всеми ее законами не стоит нечто высшее, не стоит Бог, то всем ее объективным законам цена – ломаный грош. «Если Бога нет, то все позволено» – этот принцип, открытый Ф. М. Достоевским, мы сегодня можем конкретизировать. Культура в самом деле есть совокупность текстов и знаков.

Но для того, чтобы эти тексты и знаки не превратились в бессмысленную чехарду и мозаику, требуется, во-первых, вера в то, что за ними есть нечто высшее, их контролирующее, наполняющее и повелевающее; во-вторых, требуется воля и энергия, достаточные для того, чтобы обуздать всегда возмож-

¹ Барт Р. Указ. соч. С. 48.

ный хаос и бунт знаков и привести их в соответствие стоящему за ними «объективному содержанию». Ослабление веры ведет к параличу воли, а это, в свою очередь, открывает дорогу знаковому произволу в культуре.

Мы сегодня хорошо знаем, кто и как распорядился возможностями, открытыми вместе с крушением «тоталитарного контроля» в постсоветском пространстве. На развалинах тоталитаризма элита построила для себя особую эзотерическую демократию, означающую ликвидацию всех форм государственного, социального и идеологического и морального контроля за деятельностью привилегированных групп общества. Отсутствие же такого контроля самым скорым образом привело к криминализации элиты, к вакханалии теневых практик. Дело не в том, какая доля криминальных элементов вошла в состав «демократической элиты». Дело в том, что сама эта «демократия» в отсутствии всяких общеобязательных норм и всякого контроля неизбежно порождает криминализацию.

Моральная воля в культуре

Нечто подобное происходит сегодня со всей современной цивилизацией, которую постмодернистская революция в культуре освободила от контроля. Сегодня в постмодернистском типе социума быть элитой означает существование в мире знаков, которые не контролируются никаким онтологическим или аксиологическим «референтом», никакими императивами обязательного соответствия действительности, закону и норме. Постмодернистский глобальный проект прямо направлен на то, чтобы уничтожить онтологическую и моральную волю в культуре, – то, что обязывает знаки культуры соответствовать законам действительности или нравственным законам.

Вопрос о воле как мобилизующем энергетическом факторе встал в европейской культуре не сегодня. Он особо тревожит новое европейское сознание со второй половины XIX века – со времен Шопенгауэра и Ницше.

Мыслителям эпохи Просвещения казалось, что цивилизованный порядок построен целиком на рационально-логических

началах, на основе установлений разума. Выйдя из недр религиозной эпохи и бездумно пользуясь ее наследием, они наивно полагали, что предпосылкой морали выступает знание, а порок является жертвой невежества. В ту эпоху воля и энергия были в преизбытке, дефицитным считалось одно только знание.

Вопрос о знающем, искушенном пороке, обладающем особой волей к разрушению, возник позже, во времена Достоевского и Ницше. Они со всей достоверностью показали, что «сократический тип» личности, ведущей постоянный внутренний диалог, взвешивающий все за и против, не имеет никаких гарантий на соответствие своего поведения императивам онтологического и нравственного закона. Мало того: добро в восприятии этого типа личности слишком часто выступает чем-то скучно-назидательным, банальным, пораженным слепотой и невниманием к реальной сложности и трагической раздвоенности бытия. С европейской культурой где-то начиная со второй половины XIX века случилось нечто страшное: самые энергичные натуры порывают с христианской традицией, заявляя, что им в ней тесно, и становятся нигилистами. Нигилисты не просто не верят или страдают безразличием: они злорадно наблюдают поражение нормы в нашем мире, презирают и высмеивают ее носителей как людей низшего сорта.

Над этими вопросами напряженно размышлял Н. Бердяев, подозревая официальную Церковь в скрытом равнодушии, а ее нравоучительные тексты – в онтологической худосочности.

Обратимся к Ф. Ницше. Он по праву может считаться создателем метода деконструкции, авторство которого приписывается сегодня Ж. Дерриде и другим представителям постмодерна. Ницше подверг деконструкции – то есть посягнул на внутреннюю целостность и онтологическую аутентичность основополагающего понятия европейской культуры – греческой античности. Стало уже азбучной истиной утверждение о том, что феномен Запада порожден встречей Афин и Иерусалима, греческого логоса и христианской веры. Ницше уже в первом своем крупном произведении – «Рождение трагедии из духа музыки» – осуществил деконструкцию образа Афин

и тем самым посягнул на самую значимую составляющую европейского Большого мифа.

Он показал, что греческая культура вовсе не отличается той замечательной целостностью и естественностью, которая питает ностальгию европейского духа и служит недостижимым образцом.

Согласно Ницше, греческий тип изначально раздваивается на статичное аполлоново начало, классические каноны которого вскрыл Лессинг в своем «Лаокооне», и внутренне напряженное, страстное, искривляющее все прямые линии и линейные перспективы дионисийское начало. Характерно, что первое из них определяет элитарное сознание, избавленное от примесей древнего хаоса, тогда как второе – более архаический народный тип.

Деконструкция Ницше позволяет подойти к истории самой Европы, ведущей свое начало от Греции, в «сослагательном наклонении», в горизонте «иначе возможного». Ницше указывает на то, что, если бы встреча Афин и Иерусалима произошла до того, как дионисийское начало было подавлено в Афинах, христианство как продукт этой встречи обладало бы куда большей духовной энергетикой и большим потенциалом убедительности для наиболее страстных, сильных и беспокойных натур. Может быть, невыносимая скука средневековой схоластики, как и холодное доктринерство официальной церковной проповеди миновали европейское христианство, если бы греческий логос, которому была уготовлена сакраментальная встреча с Иерусалимом, не был бы к тому времени энергетично остуженным и онтологически выхолощенным.

Ницше осуществил реабилитацию низовых, народных стихий совсем иначе, чем это сделал Маркс: для него народ – не столько эксплуатируемый кормилец общества, сколько хранитель еще непогасшего огня, неутихомиранных тектонических энергий, подспудно питающих нашу жизнь. Война греческого элитарного просвещения с народным орфизмом, с мистериями терзаемого, умерщвляемого и воскрешаемого бога – это борьба за то, что все элиты, как правило, почитают за главное – порядок, спокойствие и предсказуемость.

Вытеснение дионисийского начала аполлоновым знаменовало собой преждевременную ясность: гармонию, полученную ценой узурпации, порядок, купленный ценой искусственной отгороженности от космических стихий.

Если в трагедиях Эсхила присутствует дионисийская энергетика колоссальных тектонических и космических стихий, то уже в трагедиях Еврипида действует господский урбанистический логос – воплощение умеренности, мещанской середины, стилизованных страхов, избавление от которых заранее известно. Онтологически выхолощенный логос – это искусственная отгороженность от хаоса, оазис порядка, зарезервированный для самых просвещенных и разумных – тех, кто научился не задавать нескромные вопросы. Подобно тому, как для Сократа «все должно быть сознательным, чтобы быть добрым», для Еврипида «все должно быть сознательным, чтобы быть прекрасным». Так возникла программа отгораживания от бытийственных стихий с их неприбранной к рукам энергетикой. «С Сократа начинается тирания разума, вытеснившая жизнь в подсознательное»¹.

И если принять вместе со всей господствующей историографией, что сократический переворот был необходимой логической ступенью к христианскому перевороту, то выводы напрашиваются сами собой. Словом, нам пора уже догадаться: Ницше, вероятнее всего, полагает, что христианство, встретившееся с греческим логосом позднего, рассудочного типа, – это не настоящее христианство; благодаря поддержке со стороны указанного логоса в нем вновь окрепли начала фарисейского законничества. Бог рыбарей, изгоев, неприкажных – всех тех, в ком кипит страстная энергия веры, ибо собственно земных шансов господская цивилизация для них не припасла благодаря встрече с греческим аполлоновым логосом, вновь обрел черты рассудочного бога философов, способного безглаголиво морщиться в ответ на свидетельства реальной неустроенности и нелогичности бытия.

Ницше, кажется, догадался о самом главном – о том, что для преодоления той преграды, которая отделяет Слово

¹ Ницше Ф. Соч. В 2-х т. Т. 1. С. 17.

от Бытия, обозначающее от обозначаемого, требуется колоссальная энергия космического эроса.

Если бы Европа, усомнившаяся в действенности аполлонического логоса, знала, что на православном Востоке нашел прибежище совсем другой, энергетично невыхолощенный логос, не повинный в трусливом укрывательстве реальных промах и дисгармоний бытия, европейская и мировая история, возможно, пошла бы по другому пути. Но трагический отрыв культуры от бытия наиболее смелыми и пронизательными натурами Европы был истолкован по-другому: как трагедия христианства, не желающего и не способного внять голосу подспудных тектонических стихий.

Изъяны таким образом понятого христианства решено было восполнить обращением к язычеству, к архаичным культурам дионисийского, досократического типа. Было решено, что добро, действующее в условиях христианской легальности, соблюдающее десять заповедей и обретающее внутреннюю ясность ценой более или менее намеренного абстрагирования от реальных противоречий бытия, вербует себе в сторонники только анемичные, не готовые к великим делам и великим потрясениям натуры.

И вот Германия, заново – после романтизма – порвав с рассудочностью европейского просвещения и сами корни этой рассудочности усмотрев в неизжитом фарисействе христианства, устремила к язычеству, а вместе с этим – к страшным авантюрам и трагедиям XX века. В трагическом отчаянии Ницше повинно не только его романтическое одиночество среди европейских мещан; в нем повинна ситуация некоммуникабельности культур, представляющих западное и восточное христианство. Тот самый дионисийский дух, смерть которого констатировал Ницше в Европе и в самом европейском христианстве, никогда не умирал на православном Востоке.

Мистическое богословие восточного христианства

Как характерно, что вся западная либеральная историография, вместе со своими эпигонами в России, постоянно упрека-

ет восточное христианство – и в особенности наше российское Православие – в том, что оно не впитало в себя философское наследие Греции, плоды позднего греческого просвещения. Иными словами, восточную Церковь обвиняют, что в ней Бог рыбарей и Бог философов не встретились, и потому она не знала научную теологию и догматику, пробавляясь одной только нерассуждающей верой или, того хуже, пустым ритуалом.

Нас приглашают поверить в то, что средневековая Европа, организованная королями варварских племен, в основном забывшая – до подвига ренессансных филологов – греческий язык и наследие, являлась полномочной наследницей греческого просвещения. Напротив, Византия, прямо вышедшая из греческой античности, сохранившая ее язык, культуру и традицию – вплоть до своей преждевременной гибели, – является только царством безумного церковного ритуала и допросвещенческой, бормочущей молитвы догматики. Разве не Европа брала себе в учителя византийских греков, эмигрировавших с Востока после гибели своей великой христианской империи? Разве не приток этих эмигрантов позволил Европе обрести настоящую способность для творческого диалога с погибшей античностью и тем самым наверстать свои упущения по части культуры и просвещения? Кто, в самом деле, способен игнорировать тот факт, что византийские греки имели больше культурных полномочий в осуществлении Возрождения и неизмеримо превосходили современных им западноевропейцев по части просвещения?

Следовательно, особенности восточного христианства и его главная интенция – мистическое, а не схоластическое богословие – объясняются вовсе не пробелами в филологическом и философском образовании и дефицитом просвещенческой любознательности.

Здесь мы обращаемся к вопросу, остро поставленному С. Хоружем: в чем отличие эссенциалистской и субстанционалистской интенции античного логоса, к которому обратилась западная патристика, от энергетичной интенции православного Востока, проявившей себя в опыте исихазма и исихастской аскетики?

Восточный исихазм есть особый вид духовной практики, которую нельзя выразить вербально. Принцип исихазма – «сущностно Бог не постижим, но энергетично, через источение Благодати, открывает свою сопричастность нам» – указывает на православный «дионисизм». Бог познается сердцем, а не умом – разве это положение не дает нам христианскую критику «сократического человека», в адрес которого направлял свои сарказмы Ницше? Сущностная потусторонность Бога открывает перед человеком две стратегии: либо бесконечное выстраивание бессодержательных дедукций из этой самой сущности и ее акциденций – путь католической схоластики – либо вынесение этой сущности за скобки и автономное самоопределение человека перед лицом загадочного молчания Бога – протестантизм.

Для Православия характерно совсем иное переживание живого Бога, прямо действующего на человеческое сердце. Ум наш может заблуждаться, может и лукавить, но сердцем мы безошибочно чувствуем, где она, высшая правда, являемая нам и в роковые минуты, и в повседневности. Сама повседневность в православной картине мира насыщена энергетикой Богопричастности – токами отверзающего неба, которые верующий воспринимает сердцем – в абсолютной внутренней сосредоточенности.

Эта энергетика Богопричастности, постигаемой страстным сердцем верующего, не терпящим фальши, не безопасна для повседневности, для града земного. Сердце безжалостно выбраковывает то, что натворил наш изобретательный ум на этой земле. «Умствование» в нашей лексике означает едва ли не то же самое, что имеют в виду постмодернисты, когда говорят об автономном самопроизводстве текстов, автономии обозначающего. Страстное православное сердце – непримиримый судья культуры, предъявляющий к ней самый высокий счет. Характерная энтропия великой культуры – автономное размножение слов, лишенных первоначального смысла, оторвавшихся от первичных обозначаемых и рождающих другие слова, внутренне пустые, не содержащие семени. Это же касается учреждений, постепенно теряющих «первичную интенцию», размножающихся мето-

дом «клеточного деления» и теряющих всякую сопричастность с первосмыслами. Этика православного исихазма жестко различает пустое слово и страстное религиозное молчание. Слова произносит нам холодный изобретательный ум, сердце же отвергает все эти втуне произнесенные слова.

Ясно, что исихастская страстность – максимализм верующего сердца, не терпящего компромиссов, – исключает благополучную непрерывность истории, обеспечиваемую партиями «золотой середины». Православное сердце, не терпящее компромиссов и фальши, отказывается произносить слова, если они оторвались от первоначального смысла, стали умозрительно охлажденными или, того хуже, лицемерными, фальшивыми. Но эта непричастность со стороны сердца, сообщающего нашим действиям незаменимую энергетичность, в свою очередь ведет к быстрой деградации практик и учреждений, не взбрызнутых живой водой подлинного участия. Все это готовит ситуацию тотальной ревизии накопившихся в культуре пустых слов. Грядет время непримиримых реформ, обновлений и революций. Подобно тому как денежные реформы связаны с изыманием старых денежных знаков, обесцененных инфляцией, реформы православного максимализма связаны с выбраковкой слов и учреждений, обесцененных теми, кто уже не вкладывал в них надлежащего усердия христианской искренности.

Таковы программы исихастского возрождения, периодически возникающие в рамках загадочной логики православного типа культуры. Как пишет С. Хоружий, «если европейский Ренессанс был по своей духовной направленности внецерковным, то исихастское возрождение продвигалось к созданию модели христианской культуры... крушение Византии прервало этот процесс...»¹.

Прерванный в Византии, он был передан в Россию. Хоружий, впрочем, считает, что у нас исихастский импульс, периодически, начиная с Нила Сорского, вторгающийся в сложившийся официальный порядок, так и не получил настоящего развития, не закрепился в культуре. Но здесь требуется уточнение.

¹ Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 187–188.

Эволюция исихастской традиции

Если иметь в виду богословское развитие исихастской идеи, церковно-догматическую «вербализацию» ее и закрепление в легитимированных церковных духовных практиках, тогда это справедливо. Но и то с оговоркой: а насколько исихастский тип энергетики вообще способен к вербализации и институциональному закреплению?

А самое главное состоит в том, что после того, как в науке получила раскрытие проблема превращенных культурных форм, перед исследователем возникает не одна, а две задачи: проследить эволюцию изучаемого культурного импульса в его прямых, узнаваемых формах, с одной стороны, в косвенных, превращенных формах, оказывающих свое давление там, где его никак не ждут, с другой стороны. Это вполне относится и к исихастскому энергетическому импульсу. Стяжание небесной благодати страстным сердцем верующего – вопреки всей «логике жизни», закона и культуры – означает своего рода перманентную революцию исихазма, несовместимую с институциональной стабильностью. Но это не означает, что люди исихастского темперамента не смогут заявить о себе там, где их появление как будто противопоставлено по всем статьям. Дело ведь не в том, как их называют и как они называют себя сами, – дело в самой готовности вынести всю сложившуюся жизнь, весь уклад и учреждение за скобки во имя новой жизни «по правде», во имя стяжания высшей благодати.

В этом смысле исихастская традиция никогда не прерывалась в России. Правда, к этому феномену слово «традиция» не совсем применимо: речь ведь идет не столько о постепенном линейном процессе стяжания в пустынноческой или монастырской удаленности от мира, сколько о готовности прервать ход повседневности, прервать греховную инерцию бессмысленного слова и дела и вынести все накопленное в отпавшей от Бога культуре за скобки.

Исихастский максимализм, таким образом, способен проявлять себя в двух разных формах. Первая – это макси-

мализм пустынноческого уединения, великого институционального отказа верующего харизматика, знающего, что инерция сложившейся культуры засосет всякого, кто не решится оборвать все социальные связи ради непосредственного общения с Богом. Вторая – максимализм реформационных починов и институциональных обновлений, предпринимаемых не во имя улучшений и усовершенствований, а во имя абсолюта – ибо улучшениями способен довольствоваться ум, но не страстное сердце верующего. В превращенных формах этот максимализм русской православной культуры мы встретим всюду, и всюду он рождает свои высокие трагедии – от трагедий личного любовного чувства до трагедий политического максимализма.

Исихазм есть прорыв в другое измерение, обеспеченный тайно накопленной энергией страстного неприятия «искаженной действительности». Если бы эта энергия, вместо того чтобы накапливаться в молчании (молчание здесь – знак того, что верующий адепт дистанцируется от реальности в ее грехопадении), с самого начала была подключена к домостроительству, домостроительный процесс протекал бы линейно, без подъемов и срывов. Именно этого, судя по всему, требует современный либеральный идеал. Но в этом случае у общества нет никаких гарантий того, что в случае, если оно с самого начала оказалось на ложном пути, в его недрах найдутся деятели, способные его с этого пути свернуть. На тех, кто изначально «адаптирован» и готов, без всяких предварительных условий, участвовать в делах мира сего, лежит клеймо соучастника, побуждающее к соглашательству.

Круговая порука соучастников и соглашателей дает нам светскую прагматическую культуру, остерегающуюся максималистских оценок и устремлений. Исихастская энергетика – это то, что прерывает круговую поруку соглашателей и заставляет слушаться голоса сердца, а значит – голоса свыше.

Как писал В. В. Розанов (а он с гениальной экспрессивностью выражал прямо противоположные постулаты), «мировой вообще вопрос – что сильнее, молчание или говор. Пустынники победили мир. История христианства... вообще есть мета-

физика молчания – и не решен великий спор, что сильнее – оно или его вечное обращение – говор, площадь, улица»¹.

Исихазм содержит неявный, но несомненный запрет на преждевременный перенос внутреннего во внешнее, выбалтывания потаенной идеи (а христианская идея всегда нелегальна по меркам этого мира), ибо такое выбалтывание не только профанирует содержание, но и ослабляет энергетику, в нем заключенную.

Исихастская экзогетика и народная мораль во многом совпадают. Что такое народное долготерпение как не эквивалент исихастского священнобезмолвия. Западный народ с его повседневной страстью к публичности – это народ городской площади. Восточный православный народ – это народ христианской молящейся общины, посылающей свои мольбы в таинственную высь.

Исихазм порождает особые типы и роли – юродивых, святых старцев, которые, не будучи обличены никакими полномочиями со стороны Церкви, обладают тем не менее высшей духовной властью – той, которой верят сердцем, а не умом. В обществе, где не угасла исихастская традиция, существует и будет существовать особое подполье нравственных максималистов, не участвующих в делах повседневности, но втайне пополняющих копилку непримиримого обвинителя.

С этим связан особый феномен русского православного анархизма. Речь идет не об анархии безначалия и разрушения, не о духе языческой вольницы, а о принципиальном недоверии к общественным институтам, капищам князя мира сего.

В этом смысле наше славянофильство почти целиком пребывает в традициях исихазма – ведь оно мечтало о Церкви, не наделенной официальной властью и авторитарностью, Церкви, обращенной не к государству, а к православному народу. Это славянофильское народничество, верующее в народ-

¹ Это не означает равнодушия к делам града земного. Граду земному положено быть православным царством. Но такое царство не создается на площадях, на людных митингах, не появляется в результате «социального демократического заказа». Оно предполагает энергетику прорыва из долины в горнюю перспективу.

богоносец и его святую правду, затем в превращенных формах проявилось в феномене революционного народничества, а затем – в идеях беспартийного рабоче-крестьянского большевизма, в лозунгах «Советы без коммунистов». В русском православном сознании никогда не умирала идея исихастской общины, пребывающей в таинственном «молчании» – не участвующей в греховных делах официальной Церкви и государства. Сама идея богочеловечества в ее российском исполнении – это православная община в движении мировой истории, стремящейся к эсхатологической кульминации. Такую общину невозможно представить себе вне конечной апокалиптической перспективы: само ее молчание-неучастие имеет смысл только как тайное приурочивание к этому финалу – Христову суду над греховным миром. Те, кто привычно обвиняют общину в подавлении живой индивидуальности, в сотрудничестве с авторитарной государственностью, в локализме, передоверяющем вершение общих дел бесконтрольной центральной власти, поистине не ведают, о чем говорят. Православная соборность, или общинность, – это свободное соединение людей для уготовления к спасению.

Последнее невозможно на путях земного коллаборационизма – сотрудничества с греховной властью, угодничества и приспособленчества. Община знает одну только духовную власть – свободное послушание по совести, а не по необходимости; она не признает власти политической, экономической и полицейской – всего того, что опирается не на святость, а на материальное принуждение.

Если в чем и можно обвинять православную общину, так это в том, что она вряд ли способна была остановиться на формуле реалистического разведения: Богу – богово, а кесарю – кесарево.

Дух православного максимализма заставлял и кесарю отдавать свое только при условии, что дела кесаря богоугодны и соответствуют миссии спасения. Русские православные люди никогда не говорили о царстве с его специфической логикой, но всегда – о православном царстве. Максималистская идея воцарения царства никогда не оставляла русское право-

славное сознание. Воцерковление царства – это специфическое проявление общей программы спасения. Спасение же есть противоположность отпадению.

Сегодня процесс отпадения получил свое доктринальное закрепление и оправдание в постмодернистской программе автономии знака – обозначающего от референта – обозначаемого. Эта вакханалия отпавших знаков, получивших абсолютную автономию, должна быть оценена по православным критериям – по строгому счету христианского максимализма. В православной онтологии и герменевтике все явления природы и культуры – это знаки, несущие печать одного высшего «референта» – Бога. На всем лежит печать Божия. Грехопадение или отпадение есть отпад от Бога – автономное бытие знаков в их волюнтаристском произволе, нарушающем Божественный строй и порядок Вселенной.

Такова культура, отпавшая от Бога, – она порождает мефистофельское экспериментаторство служителей, отказавшихся от служения и создающих комбинации знаков себе на потеху – на потеху самоутверждению, самолюбию, гордыне и просто лени. Последнее тоже понятно, ибо деятельность служения находит свое высшее оправдание в сопряжении поступка и идеи, слова и высшего прообраза, высказывания – и бытия. Такое напряжение творческого Эроса, стягивающего обозначающее с обозначаемым, вторичное – с первичным, требует большой веры. Вот почему неверие непременно заканчивается творческим бесплодием и унынием, на повседневном языке называемых утратой вдохновения или ленью.

Программа сакральной ревизии – изъятия из оборота отпавших знаков богатства, власти, престижа и влияния – периодически испрашивается исихастским типом сознания. Эта программа выражается то в изъятии несправедливо нажитых богатств, то в изъятии обесцененных слов, утративших отсвет сакрального платонизма. Не случайно исихастский темперамент на Руси так часто проявляют художники и поэты, требующие изгнания затасканных слов прогнившей культуры.

Православное требование к обществу и государству – это уподобление не Риму, в собственном смысле, а Иеруса-

лиму – богоспасаемому месту. Как известно, вопрос о том, почему погиб «первый Рим» стал основным вопросом и американской¹, и российской исторической мысли. Но ответы давались противоположные. Американский ответ: Рим погиб, ибо не нашел вовремя системы сдержек и противовесов по ползновениям абсолютистской императорской власти. Вырождение римской республики в империю – вот показатель вырождения и гибели Рима.

Российская мысль дала совсем другой ответ: Рим погиб потому, что светская политическая власть возобладала над духовной, а амбиции земного владычества – над радением о спасении. Взаимоотношения светской политической власти и власти духовной и их отношение к народу – богоносному общиннику – вот смысловой узел православной историософии.

Православная Церковь накануне реформы

Русская Православная Церковь сегодня находится накануне великой реформы – по значению не сравнимой ни с чем, кроме знаменитой никонианской реформы XVII века, породившей церковный раскол. Все толкает к этой реформе – и неопределенность статуса Церкви в постсоветском обществе, и новые, небывалые по дерзости вызовы антихристианского и антиобщественного нигилизма, и усиливающийся напор внутреннего и мирового общественного мнения, посылающего Церкви свои небезопасные социальные заказы. И все дело уже складывается таким образом, что возникает обоснованное опасение: как бы эта и ожидаемая, и навязываемая реформа Церкви не оказалась столь же разрушительной, как и пресловутое ельцинское реформирование России, подорвавшее российскую цивилизацию вместе с условиями цивилизованного существования большинства людей вообще.

Вот почему необходимы, выражаясь языком Э. Гуссерля, «тематизация», новая актуализация и высветление узловых проблем православного сознания, остающихся непроговоренными или закрытыми возобладавшими стереотипами.

¹ См.: *Шлезингер Артур М.* Циклы американской истории. М., 1992.

Во-первых, речь идет о Православной Церкви как носительнице нашей идентичности. Московская Русь выделяется среди всех исторических периодов и формаций тем, что здесь удалось блестяще и основательно – решить проблему идентичности нашего народа. Языческим формам самоопределения – нация среди других наций, империя среди империй – здесь противостоял формационный тип сознания в его религиозно-мессианской напряженности.

Речь идет о царстве, несущем всемирно-историческую эстафету Божественного послания и задания человечеству – превратить грешную землю в царство Божие. Не выдерживающие тяжести этого задания царства, ранее несшие Божественную эстафету, сходят с дистанции. При этом вопрос о передаче этой эстафеты решается не таким облегченным образом, как в позднейшей советской историософии, уповающей на непреложные законы истории или на всеислие мирового духа, не имеющего проблем с отысканием очередного «исторического народа».

В православной историософии московского периода – в посланиях Максима Грека Василию III, в изложении Пасхалии митрополита Зосимы, в посланиях Фелофея Псковского – нет никаких автоматически действующих исторических закономерностей или указаний на гарантии истории. Эсхатологический срыв поджидает человечество в любой момент; чудом является не катастрофа, а продолжение земной истории – она держится подвигом праведников. Это они хранят божественный огонь на чудовищном сквозняке истории, всегда способном его задуть. Есть видимое и невидимое царство; одно относится к учреждениям, другое – к самому христианскому духу, поддерживающему горение жизни. Российское (Византийское) царство в своей видимой ипостаси погасло в исторической ночи, но не погас невидимый огонь христианства, прежде хранимого в его сосуде. Московская Русь успела принять этот Божественный огонь, став его новым сосудом.

Здесь – ключ к пониманию идентичности русского народа. Он не ценил, вообще не придавал никакого значения – сугубо земным атрибутам своего существования. Он не кичился

ни своей землей, ни своими этническими преданиями и традициями, ни своими державными приобретениями и завоеваниями. В его глазах они не стоили ровным счетом ничего по сравнению с миссией Руси как вместилища невидимого царства российского, несущего факел в ночи.

Из этого непременно следует, что всякая реформа русской Православной Церкви, так или иначе связанная с сужением ее мессианского горизонта – в духе строительства национальных церквей, умножения автокефалий, – означает смещение перспективы с вертикали на пространственную горизонталь, с проблем духа, не знающего земных границ, на проблемы тела, с задач вселенского спасения на задачи национального строительства.

И что самое любопытное: когда православный народ российский имеет перед собой необъятное по масштабам и трудности «ромейское» мессианское задание, он окрыляется, крепнет, преодолевает немыслимые препятствия. Но как только это задание умалется до национальных масштабов – либералами ли, воюющими с имперским наследием, националистами ли, отстаивающими «Россию для русских», – так сразу же наш дух вянет и обессиливает.

Вот парадокс: «непосильные» задания всегда оказываются по силам, а умеренные рациональные задания неизменно были провалены. Это чудо было по-своему воспроизведено и в «пострелигиозную эпоху». СССР как сверхдержава, лидер «социалистического лагеря» и всемирного национально-освободительного движения брал на себя непомерные задания и при этом сохранялся как развитая индустриальная страна, обеспечивающая своим гражданам цивилизованный уровень и образ жизни и социальные гарантии. Постсоветская Россия сбросила с себя и гири раздутого военно-промышленного комплекса, и дорогостоящие обязательства в качестве военно-политического лидера и кредитора стран «некапиталистического пути развития», и роль донора бывших союзных республик. И что же? Вместо ожидаемого облегчения жизни произошло невиданное ее утяжеление и поворачивание – стремительное скольжение на дно.

В преддверии грядущих реформ Православной Церкви – а они непременно последуют, жданные или неожиданные, нам необходимо еще раз вернуться к церковной реформе Никона и оценить ее в ее архетипическом значении – как модель всякого возможного реформирования.

Архетипическое значение реформы Никона

Никон унаследовал основную парадигму мироцерковного восприятия образа Церкви как апокалиптической жены, которая бежит из старого, оскверненного Рима в новый, но не обретя там покоя, следует далее – в Третий Рим. Третий Рим в самом деле воспринимается как «финал истории», но совсем не в самоуверенно-апологетическом смысле. Дело не в том, что Третий Рим непоколебим и имеет какие-то чудодейственные гарантии благополучного исполнения своего задания. Дело в том, что «четвертому Риму не быти»: провал миссии Третьего Рима означал бы провал человечества, не выполнившего своего задания, не сумевшего воспрепятствовать воцарению антихриста.

Апокалиптическая тревога и мобилизация сознания, побуждаемого этой предельной тревогой, – вот истинная доминанта Православной Церкви московского периода.

Реформы Никона, выражаясь психоаналитически, являются не сублимацией чувства имперского величия, а сублимацией апокалиптической тревожности. Царство нельзя уберечь никакой материальной силой – ибо православное царство живет по иным законам. Вот почему Никон выстраивает особый образ царства, запечатлевая его и в документах Церкви, и в архитектуре. Это – не новый имперский Рим, а новый святой Иерусалим. В 60-х годах XVII века Никоном создается подмосковная Палестина с новым Иерусалимом во главе. Территория Воскресенского монастыря и прилегающих к нему земель реконструируется в образ Святого иерусалимского места.

Но для того чтобы идентичность России как нового Иерусалима была не стилизованной, а подлинной, требовалось вернуться к главному вопросу – о соотношении Священ-

ства и Царства. Здесь одно из двух: либо обеспечить примат царства над священством, что неизбежно потянет его вниз, к жизни по законам грешного земного града, либо – примат священства, что соответствует второму, незримому измерению и заданию. Поэтому Никон отстаивает идею примата церковной власти: «ина убо власть царю и ина архиерею, но едина другой преболе архиерийство, глаголю, царства, якоже небо земли больше и честнейши есть».

Этим самым Никон бросает вызов не столько государю – принявший высокое мессианское задание государь не умаляется, а возвышается этим, – но тому секуляризированному среднему слою, который успел вкусить прелести земной жизни, не обремененной высоким религиозно-аскетическим заданием. Толкование Никоном принципа симфонии государства и Церкви грозило установить тот самый неусыпный духовно-нравственный контроль в обществе, которого ни народ, ни государь не боялись. Этот контроль не устраивал боярскую и церковную номенклатуру, стремящуюся к прелестям приватной жизни. Действительной альтернативой принципа приватности является не государственная власть – собственность, как ныне принято думать, а неусыпность духовной власти. Это она препятствует скольжению частного принципа в секуляризированное эмансипаторство и гедонистический индивидуализм, не желающий знать никаких больших заданий и связанной с ними ответственности. Именно те, кто боялся усиления этого контролирующего принципа духовной власти, постарались нейтрализовать Никона и провалить его реформу.

Вторая доминанта Никонова мировоззрения, ориентированного на примат духовной власти над политической, – это антитеза вселенского и национального. Православная Церковь имеет вселенское задание, тогда как государственное строительство имеет национальные пределы и не может быть свободно от естественного в нашей земной жизни национального эгоизма.

Собственно, с этой доминантой вселенского церковного видения и связана Никонова реформа по исправлению церковных книг по греческому канону.

Великий реформатор и здесь столкнулся с антиномией национального и вселенского в православном сознании. Оставшись после гибели Византии одиноким православным царством на земле, Московская Русь остро восприняла эту антиномию. Если русский православный народ – единственный хранитель Православия, то не совпадает ли тем самым православное и национальное не по изначальному тождеству, а как историческая судьба?

Интеграция православной веры и этнического субстрата может восприниматься как подкупающее обстоятельство не только народом, но и Церковью. Ибо одно дело – статус Православия как далекой, хотя и возвышающей абстракции, другое дело – кровная близость этой веры, узнавание ее в родных и близких приметах родного характера, родного пейзажа, родного предания. Велик соблазн такого присвоения веры, и многие, начиная с самого народа израильского, поддались ему. Этот соблазн тяготел и над Московским царством. Нужна была великая пронизательность и большая религиозная вера, чтобы осознать всю остроту и тяжесть выбора. На одной стороне – родное пространство как прибежище «спасающейся жены» – Христовой Церкви, на другой – вселенское историческое время, здесь – теплота места, там упомогающая глубина временного горизонта.

И Никон делает выбор. Он отнимает у народа его священные книги, которые им, народом, были духовно освоены и приняты как драгоценнейшая святыня, как родная земля, любовно завещанная потомкам. Что такое греческий канон для Никона? Мы бы профанировали понимание этой фигуры, если бы увидели в ней высокомерного догматического педанта или талмудистского законника, превыше всего ставящего не дух, а букву учения. Дело было в другом – в самой эклезиотической перспективе.

Что, в самом деле, для нас важнее: чтобы Православная Церковь была нашей Церковью и нам служила или чтобы она, даже ценой удаления от нас, исполнила свое вселенское предназначение?

Если мы в самом деле идентифицируем себя не как этнос, а как православный народ, призванный к великому служению вселенской идее, нам предстоит сделать соответствующий выбор. Никон сделал адекватный выбор, рискуя ослаблением народной поддержки, рискуя расколом, рискуя, наконец, самим народом, ибо неизвестно, сможет ли он выдержать потерю «своей» Церкви ради служения Церкви вселенской.

«Вы же есте тела Христова и уды от части... многих воедино собирая и показуя всех едино нечто по телеси образу бывших и едино сие многими составляемо, и во многих сущее... сего ради спречь яко церковь яже в вас, часть есть повсюду лежащая церкви и тела всяческими состоящимися церквами»¹.

Не случайно в подмосковном Новом Иерусалиме Никон воздвигнуты троны для всех пяти Вселенских Патриархов – Антиохийского, Александрийского, Константинопольского, Иерусалимского и Московского. Как священствует предание, Никон желал устроить так, чтобы в пределах главного храма могли отправлять богослужение разноплеменные православные: греки, грузины, молдаване, белорусы, украинцы. Здесь – явное воспроизведение вселенской модели храма Гроба Господня в Иерусалиме.

Никон, таким образом, с одной стороны, «разряжает» пространство Московской Руси, лишая ее добротной этнической плотности и слитности, с другой – делает его по-новому поместительным и широким, пригодным для соединения разных языков в единой вере. Никон осуществляет денационализацию Православной Церкви и православного пространства как раз в тот самый момент, когда все дело шло к его национальной кристаллизации и этническому уплотнению. Ясно, что это был исторический риск – и пространство веры, и сама вера могли бы оказаться «ничейными», а следовательно, особо уязвимыми для внешних сил.

Здесь мы сталкиваемся с давней проблемой всех мировых религий – соотношением этнического субстрата и суперэтнического единства, обеспечиваемого единством письменного текста. Соотношение их напоминает соотношение нефор-

¹ РГАДА. Ф. 27. Д. 140. Ч. 4.

мальной устной и канонической письменной речи. Устная выигрывает в богатстве оттенков, в выразительности, в психологической достоверности и проникновенности. Письменная речь теряет в живости содержания, в доверительности передаваемого интимного смысла; она фиксирует универсальное, общеобязательное, легитимированное. Теплота национального государства и холод империи имеют отношение к этим полюсам устного и письменного. Но теплота чревата узостью, затхлостью и, очень часто, пристрастностью и нетерпимостью, выделением вполне и не вполне своих. Никон разрядил национальное пространство Московской Руси, создал духовную модель того политэтнического универсализма, который Петр I воплотил в земном здании империи.

Не случайно именно в период Никонова патриаршества, когда модель церковной суперэтничности Руси была со всей силою и мессианским темпераментом утверждена, происходит воссоединение с Украиной, расширение на Восток и общее чрезвычайное усиление центростремительного импульса в восточнохристианской ойкумене. Формируя единое суперэтническое духовное пространство, Никон создавал предпосылки для российского просвещения. Просвещение – это объединение людей разной этнической, социальной и профессиональной принадлежности путем приобщения их к единым универсалиям и канонам культуры – письменному тексту, имеющему мощную силу подражания и внушения. Никон, несомненно, был великим просветителем. Исправив церковные книги по единому греческому канону, он создал единое суперэтническое пространство священного текста – основу мобильности, коммуникабельности и коллективной идентичности огромных масс, живущих на огромном пространстве.

Как формируется большое суперэтническое пространство культуры

Здесь мы сталкиваемся с проблемой, остро поставленной в постструктуралистской аналитике, в частности у Ж. Дерриды, – проблемой наличия. Критикуя российскую установку

почвенности и естественности, Деррида показывает, что культура на то и культура, что не знает естественно-наличного. Больной, перезревшей культуре свойственно искать свою противоположность – естественность и органичность. Но при ближайшем культурологическом рассмотрении всякая естественность оказывается вторичной – сгустком и стереотипизацией того, что первоначально выступало в свете проблематичного и иначе возможного.

Деррида формулирует условие современного дискурса – в том числе и дискурса о родной земле, родной цивилизации. Попытка понять их, полагаясь на естественное наличие, на природную морфологию или морфологию культуры, заданную архетипически, – безнадежное дело. Не случайно тот тип сознания, который слишком полагается на естественное и наличное, обречен сталкиваться с сюрпризами истории, в которой наличное оказывается самым далеким и ускользающим, естественное – легко нарушаемым и извращаемым.

Так обстоит дело и с наличием того, к чему мы, русские, привыкли как к естественно-данному: единого большого пространства, поместительного для людей разного этнического, расового, культурно-антропологического типа. Оказывается, такое пространство не является простым даром истории и географии – оно является результатом определенного народного решения и требует определенных жертв. Единое пространство – залог нашей специфической свободы – и той, что по-русски зовется волей, и той, что зовется этнической терпимостью, и той, что связывается с социально-территориальной мобильностью. Слишком часто мы воспринимаем его в натуралистической парадигме наличия. На самом деле, оно требует колоссальной жертвенности – в первую очередь от народа, взявшего на себя роль его несущей конструкции. И в малом и в большом, и на уровне государственных решений, и на уровне повседневности этот народ должен быть вполне готов поступиться и своей этнической спецификой, и своим «малым пантеоном культуры», состоящим из родственных ему богов и героев, и обеспечить комфорт других, постоянно вопрошающих: а их ли это пространство? а не обижены ли, не обделены ли

они? Им, меньшим, позволено быть впечатлительными и обидчивыми, большому народу – никогда. Можно ли предполагать, что это «имперское» великодушие и дистанцированность от интимно своего, специфического является неким природным качеством русского народа?

При всей любви и уважении к нему ответим: нет. Большое суперэтническое пространство – в том случае, если оно не скрепляется исключительной силой, а крепится духовными скрепами, вряд ли вообще способно создаваться усилиями прагматической воли, пекущейся о земных интересах. Не случайно нынешний процесс новой секуляризации и реванша земной прагматики над большими «метаисторическими» целями столь наглядно сопровождается распадением единого большого пространства, всплеском этносепаратизма и автономизма, в том числе и церковного.

Следовательно, только особый тип мотивации, питаемой высшими миро- и душеспасительными целями, максималистски устремленной вверх, к горным высотам и мессианским заданиям, способен формировать единое пространство. Прежде чем это пространство закрепляет своими земными средствами имперское государство, его должна закрепить Церковь сакральными заданиями. Не царству, а священству принадлежит ведущая роль в формировании этого пространства, оно – церковноцентрично!

И здесь мы говорим не только о судьбе больших суперэтнических государств или межгосударственных «братских» союзов, но и о судьбе самого просвещения. Просвещение требует единого большого пространства, в котором происходит столкновение множества локальных текстов и их отбор, формируется единый язык науки, литературы и искусства, единые кодексы права, морали и культуры. Но для того, чтобы эти культурные универсалии утверждались, выдержали напор ревнивых местных кумиров этнического и сословного эгоизма, им требуется поддержка со стороны чего-то высшего, сакрального.

Вот он, парадокс просвещения. Просвещение почти неизменно кончает тем, что воюет с верой, но само оно невозможно без веры, без живого ощущения высших, надмирных

целей – как только они теряются, реванш местного и парциального становится неизбежным.

Две модели русского просвещения

По этому критерию мы можем теперь сопоставить две модели просвещения: ту, которую провел патриарх Никон, и ту, которую навязал России император Петр I.

И тот и другой противопоставили этнографически устремленной почве малой народной традиции, успевшей самоупокоиться, поверив в свою святость, – большую письменную традицию, по определению носящую суперэтнический характер. Но разница между этими двумя выдающимися деятелями русской истории настолько велика, что на этом следует остановиться особо. Никон противопоставил русскому этноцентризму ту великую цивилизационную традицию, которая являлась для святой Руси собственной, речь идет о византийской письменной традиции. Петр противопоставил этноцентризму чужую в цивилизационном отношении традицию. В первом случае народ обретал свою подлинную идентичность – ибо идентификационные процедуры только тогда надежны, когда они затрагивают ценностное ядро культуры, каким и является для нас Православие; во втором случае народ утрачивал свою идентичность, ибо ему предлагался другой эталон с иным ценностным ядром, для народа совершенно недоступным.

Другое отличие в том, что Никоново просвещение было сакральным, следовательно, привлекающим лучшие умы и характеры, оживляемым праведниками. Петрово просвещение носило земной, слишком земной характер, и потому агентами и носителями его слишком часто оказывались энергичные, но нравственно неразборчивые личности, несущие заряд сомнительного экспериментаторства и нигилизма. Если мобильность просвещения строится по сакральной вертикали – согласно иерархии религиозных ценностей, то она мобилизует лучших, умеющих согласовывать требования истины и добра, рационального по цели и рационального по ценности. Если же мобильность просвещения ориентирована исключительно на

земную горизонталь, то ее, вероятнее всего, станут персонифицировать наиболее ловкие и беззастенчивые.

Это и случилось с петровской реформой – она отмечена нашествием пришлых – наиболее «свободных» в нравственном отношении, исполненных глумливого презрения не только ко всему местному, но и ко всему высшему. Петровская эпоха положила начало череде трагических реформ, тяготеющих над Русью в виде рока. С одной стороны, она ознаменовалась противопоставлением Церкви и просвещения, с другой – народа и просвещения.

Стало принятым обвинять русскую Православную Церковь в какой-то особой косности и реформационно-просвещенческой закрытости. Церковь Никона никак нельзя было в этом обвинить. Она в лице патриарха стала инициатором реформ и центром просвещенческого суперэтнического синтеза. И это был в цивилизационном отношении адекватный синтез – обретаемый в лоне великой православной (греческой) традиции. Историческое поражение Никона следует считать трагедией России – с тех пор все реформы носили ярко выраженный экзогенный характер – печать чужой, западной, латинской или протестантской традиции. Ясно, что перед лицом такой цивилизационной узурпации Церковь не могла поспешать за реформаторами – на ее долю пришлась иная роль – хранителя цивилизационных традиций и цивилизационной идентичности России.

Другая трагическая антиномия – отчужденность народа от реформационного процесса. И здесь «свидетели обвинения» задают тон передовому общественному мнению. Говорят о неисправимом локализме народного духа, косности национальной психологии, не то связанной с великодержавной гордыней и кичливостью, не то – с неисправимой азиатской наследственностью.

Есть разные ракурсы рассмотрения вопроса о соотношении естественного и искусственного, органическо-гармоничного и конструктивистского в истории. Романтики в этой связи говорили о соотношении природы и цивилизации, неоромантики – о соотношении культуры и цивилизации.

В обоих случаях цивилизация выступает синонимом искусственности и умышленности.

Но в новой цивилизационной парадигме – в контексте рассуждений о плюрализме цивилизаций – понятие цивилизации, напротив, выражает некую культурно-историческую органику, дающую о себе знать в сфере неформальных значений – в виде коллективных архетипов, традиций, культурного наследия и всего того, что определяет наши мысли и практики не по жесткой принудительности закона и приказа, а по мягкой принудительности спонтанного побуждения.

И в этом контексте привычные соотношения меняются: здесь народ выступает стихийным носителем своей особой цивилизации, а реформаторы и культуртрегеры – ее более или менее благонамеренными разрушителями, не ведающими, что творят.

Со времен Петра официальная лексика говорит о России. И в этом понятии тогда выражалось нечто холодно-державное, каменно-подобное, имперское. Но наряду с Россией – рукотворной империей – продолжала существовать страна под любовным названием Русь. Понятие это – не социоцентричное, а космо- и культуроцентричное, выражающее органику нашей природы и культуры в их взаимной гармонии (коэволюционном синтезе). И интуитивно каждый знал и знает, что носителем этого феномена, одновременно космического, теллурического и духовного, явилась особая общность – крестьянский мир, народ крестьянский (он же – христианский).

Не только культурологическая интуиция, но и простой статистический подсчет показывает, что источником, из которого черпали ресурсы запальчиво-самоуверенные реформаторы России – от Петровской военно-имперской урбанизации до большевистской индустриализации, – было крестьянство. Это его мобилизовывали, рекрутировали, экспроприировали, для того чтобы на природном теле России появились «геометрически правильные» конструкции одержимых реформаторов, воюющих с «недостатками природы» и «пережитками» культуры. Но дело не только в материальных ресурсах, экспроприированных у аграрной цивилизации «авангардами» города. Начиная с

Петра I возникает неразрешимое противоречие города и деревни, причем государство олицетворяется городом и противостоят деревне и аграрной цивилизации в целом.

Позже, после реформ Александра II, можно уже говорить о возникновении параллельной цивилизации в России – городской – и о конфликте двух цивилизаций. Но и в такой постановке вопроса приходится признать, что они в онтологическом, бытийственном смысле неравноценны: подлинно бытийствует в России аграрная цивилизация, а городская паразитирует на ней, питается ее соками. Городская цивилизация никогда не была самодостаточной, самовоспроизводящейся в России. Не случайно все порядки, заводимые после Петра стараниями реформаторов, своей устойчивостью обязаны известным соотношением между деревенским большинством, выполняющим роль донора, и городским меньшинством.

Кризис социализма начался в тот самый момент, когда он стал «развитым» – в социалистический город перекочевало более половины населения. После этого дешевые продукты, ежегодное снижение цен исчезло и начался ползучий инфляционный кризис. Но самое главное не в этом. Оно в том, что город в России так и не сформировал тот антропологический тип, который был бы вполне пригодным для жизни в этой специфической стране – России.

Сам по себе город плодил неврастеников, не способных выносить бремя существования. Сначала этого неврастеника лечила идеология, обещая ему скорое светлое будущее. Пионерско-комсомольско-коммунистический человек не любил своей страны и не ориентировался на то, чтобы обжиться в ней по-настоящему – он любил обещанное коммунистическое будущее. Когда же эти обещания провалились, урбанистический неврастеник, по-прежнему не способный жить в «этой» стране, полюбил Запад как землю обетованную.

Первоначально у него были реформаторские иллюзии – перебраться из ненавистной, неласковой «Азии» в Европу вместе с новой страной – Российской Федерацией, которая, таким образом, становилась политической эмигранткой СССР. Затем он проникается сознанием, что и сама РФ, обр-

бившая геополитический груз внутреннего Востока в лице Средней Азии и Закавказья, все же продолжает оставаться азиатской страной, в которой ему, «внутреннему европейцу», жить невозможно. И тогда демократическая элита стала договариваться с Западом за спиной собственного народа – «как европейцы с европейцами».

Мы, таким образом, открыли тайну человека, способного жить в России и любить ее, – это тот человек, который еще сохранил в себе специфическую энергетику старой крестьянской России: внутреннюю выносливость и жертвенность, способность к спонтанной активности – не дожидаясь специального «стимулирования», готовность дарить, а не обменивать.

Здесь мы сталкиваемся с самым знаменательным парадоксом, свидетельствующим о нищете «прогрессистской» мысли в России. Все прогрессисты постоянно сетовали на устойчивость традиционных крестьянских пережитков, которые путают все карты реформаторов, препятствуя стремительному взлету в светлое будущее. На деле же оказалось, что, как только иссякают источники энергии, заложенной в таинственных пластах народной крестьянской культуры, авангардные городские группы быстро вырождаются в бесплодную, завистливую и неврастенически-нетерпеливую среду, питающуюся утопиями и химерами. Ни к какому реальному, кропотливому созиданию, к настоящей работе эта среда не способна. Поэтому она объявляет себя патриотами несуществующей страны – западниками.

Западники – это маргинальная среда, неспособная жить в собственной стране и в большинстве случаев неспособная жить и на Западе. Живя в России, они являются западниками, вкусив реального опыта на Западе, нередко снова становятся ностальгическими почвенниками.

Поэтому, рассуждая в цивилизационной парадигме, можно сказать: житель российской города – в той мере, в какой он остается способным к продуктивному, а не паразитарному существованию, – это загадочный кентавр, видимая часть которого являет собой черты городского прогрессизма, а тайная, невидимая – черты традиционной крестьянской аскетики. Но именно

эту потаенную природу исконной русскости, переведенной на нелегальное положение, ожесточенного преследовали в других и в себе самих ревнители последовательного прогрессизма.

В самом деле: исконная Русь, до последнего времени сохраняющаяся в русской деревне (последние ее свидетели – писатели-деревенщики 70-х гг.) и в наших душах, находится на нелегальном – преследуемом – положении со времен Петра I. Как писал Розанов, «Он с ручищами Исполина, он бил бедную Россию, бил бессильную Россию... обухом в темя, обухом в затылок, обухом по шее. Бил и – убил. Его назвал народ “Антихристом”...»¹.

То же самое делает Сталин в период коллективизации, в период индустриализации, в период заградительных отрядов, готовых крошить пулеметами необученную крестьянскую массу, посылаемую безоружной против немецких танков. Все реформы в России прямо замешаны на геноциде в отношении крестьянской, провинциальной, традиционной России. Если реформаторство – не убийство, а переделка, перевоспитание, то ведь всем педагогам – воспитателям и перевоспитателям – хорошо известно, что залогом успеха является чувство самоуважения и собственного достоинства воспитуемых.

Современная психология специально подчеркивает опасность заниженных самооценок – те, кому они внушены, намеренно или ненамеренно, полагают, что им уже нечего терять и становятся непригодными для процесса социализации «невоспитуемыми». На коллективном уровне эта закономерность действует стихийно: со времен христианства сознание униженных и социально незадачливых получало духовную компенсацию в виде принципа «блаженны нищие духом».

Великий атеист и богоборец К. Маркс создал свой миф о пролетариате, о его первородстве и будущей всемирно-исторической гегемонии. Никакими собственно научно-теоретическими, эмпирическими, статистическими данными это марксистское обетование пролетариату не могло быть подтверждено. Но оно, несомненно, способствовало превращению рабочего класса в активный общественный субъект, обладаю-

¹ Розанов В. В. Сочинения. М., 1990. С. 462.

щий идентичностью, уверенный в своем достоинстве и призвании. Только это помогло рабочему классу добиться реальных улучшений своего социального положения в трудной тяжбе с патронатом, с буржуазным государством, с интеллектуальной средой, преисполненной снобизма.

Так почему же российские реформаторы не только не использовали этот принцип мобилизующей самооценки в своей «работе» с русским народом, предпочитая, напротив, унижать его, внушать ему самые тяжелые подозрения в отношении собственной культурно-исторической наследственности? Может быть, они, сознательно или бессознательно, готовили территорию «этой» страны для какого-то другого народа, не то выращенного в лабораториях по «воспитанию нового человека», не то... приглашенного со стороны?

Что же делать народу перед лицом этой реальности, когда все обстоятельства – против него, когда бесчисленные инстанции, представляющие передовое общественное мнение всего мира с его громадным престижем, кажется, подписали ему свой окончательный приговор? А о том, что этот приговор окончательный, свидетельствует слишком многое. Разве не ведут себя новые приватизаторы российской собственности так, как будто окружающего народа, с его законными правами и достоинством, больше не существует?

Разве не так же ведут себя «стратегические партнеры» наших правящих демократов, бесцеремонно и демонстративно игнорируя законные права и интересы России?

Ведь современная история межкультурного диалога, и в частности теория переговорного процесса, разработанная в американских университетах¹, учит, что партнера ни в коем случае нельзя припирать к стенке, игнорируя его законные интересы, – если только вы убеждены, что он не исчезнет в самом скором времени. «В условиях длительного взаимодействия... крайне невыгодно делать ставку на разовый выигрыш, достигнутый за счет потери доверия другой стороны»².

¹ См. напр.: Фишер Ю. Путь к согласию, или Переговоры без поражения. М., 1990.

² Там же. С. 11.

Но ведь именно в таком ключе – в виде игры на окончательное поражение – ведут свои переговоры с русским народом и его собственные реформаторы, и зарубежные западные партнеры. Следовательно, втайне уже решен вопрос о существовании этого народа – в планах на долгосрочное будущее он как полноценный субъект-участник явно не предусмотрен.

Мало того, здесь действует своего рода принцип обратной связи: чем больше набедокурили «реформаторы» и их зарубежные покровители, чем больше непростительных узурпаций и преступлений они совершили против российского народа, тем несомненное они заинтересованы в том, чтобы он никогда не поднялся, – ведь поднявшись, он способен призвать их к ответу.

Два пути современной русской истории

Так что же, повторяем, делать великому народу, приговор которому втайне, кажется, подписан? Вероятно, перед ним открываются два пути. Первый, к которому его явно толкают либеральные доброхоты, состоит в том, чтобы побыстрее стереть с себя национальные черты – узнаваемый облик ожесточенно преследуемой жертвы, распасться на все более мелкие группы и мелкими группами, а еще лучше – в одиночку, дезертировать с евразийского театра военных действий с Западом, из неблагоприятной среды (не Отчизна, а среда!) с тем, чтобы благополучно раствориться в среде победителей и приспособленных.

Судя по всему, реформаторы на своем закрытом партийном собрании уже подвели итоги всему трехсотлетнему послепетровскому периоду: Россия как коллективное целое в принципе не реформируема, и проблема теперь в том, чтобы окончательно разрушить это целое, выделив в нем более или менее пригодные для жизни в новом либеральном мире отдельные элементы. Для того сегодня так последовательно дискредитируется коллективная идентичность нашего народа, чтобы толкнуть всех «достаточно разумных» и осторожных не на путь коллективного сопротивления начавшемуся геноциду нации, а на путь группового и индивидуального дезертирства.

Но народ в состоянии выбрать и другой путь. Вместо того, чтобы приноравливаться к постыдным обстоятельствам безоговорочной капитуляции и требованиям отказа от идентичности, он может мобилизовать свою христианскую православную память – память о Третьем Риме, «ибо четвертому не быти».

Эту ситуацию противостояния победившему первому Риму – мировой империи, контролирующей ойкумену в рамках однополярного порядка, исторически первым испытал на себе еврейский народ. Ему не удалось успешное сопротивление на коллективном уровне, к чему призывали отчаянные zeloty-максималисты. Пришлось приспосабливаться к ситуации рассеивания, к жизни среди чужих народов, к условиям естественного неприятия, подозрительности, неблагоприятных квот. Но еврейскому народу и в этих условиях удалось сохранить коллективную идентичность. Только основанием ее отныне являлась уже не общность территории, хозяйственной жизни, языка и культуры – все эти хрестоматийные признаки нации в данном случае не действовали. Общим был священный текст, хранящий обетование о будущем, тайно обещанный одному, богоизбранному народу. Еврейский феномен в истории показал, что народ может идентифицировать себя не натурально, а идеально не через действительность, а через текст, являющийся одновременно и коллективным воспоминанием о золотом веке, и коллективным проектом.

Здесь мы сталкиваемся с важнейшей историософской проблемой, касающейся различия эсхатологии и хилиазма (милленаризма). Эсхатология есть свидетельство о последних временах, когда история мистически превращается в мета-историю – кончается как привычное земное дело и впускает в себя второе измерение, становясь трансцендентной.

Хилиазм, или милленаризм, – учение о тысячелетнем царстве Божиим непосредственно на грешной земле. Эсхатология ориентирует на мистическую аутентичность – на поиски подлинной святости, хилиазм – на поиски эффективности в прагматическом земном значении.

Напрасно в исихастской мистике священнобезмолвия усматривают исключительную специфику восточнохристи-

анской традиции. Исихастская установка священнобезмолвия имманентно связана с христианской эсхатологией как таковой. Священнобезмолвие означает признание того, что на этой грешной земле осуществление идеала спасения невозможно, и потому апелляция к любым земным силам и инстанциям – а произнесенное вслух человеческое слово есть апелляция именно к земным инстанциям, ибо Господь слышит и неизреченное, – неадекватна и суетна по существу. Вот почему православный христианин исповедует принцип молчаливого терпения – не в силу своей рабской психологии, а по причине глубочайшего христианского реализма, запрещающего земные хилиастические утопии.

Специфический темперамент еврейства постоянно толкает его на другой путь – хилиастических упований земного царства. На этом основании в свое время был отвергнут Христос, не пожелавший быть земным царем – мессией, дающим освобождение и разрешение проблем человеческого бытия в зримой земной перспективе. Хилиастическая установка повсюду превращает евреев в активное меньшинство, создающее землеустроительные теории и мифы, неистово требующее прав, запальчиво разъяряющее простые пути к спасению бестолковому туземному населению.

Сегодня, судя по многим признакам, еврейство снова проникается хилиастическими ожиданиями окончательного решения еврейского вопроса вместе с вопросами земного существования вообще.

Новейший либеральный миф «конца истории», несомненно, питается хилиастическими установками еврейства. Активисты нового либерального миллениаризма придали несоизмеренное значение – в виде заявки на расставание со всей предшествующей историей – американской победе в холодной войне и на этом основании выдвинули дерзновеннейший проект. Речь идет о том, чтобы отбросить за ненадобностью («вынести за скобки») всю греческую традицию, питающую классический европеизм, и оставить в качестве единственного образца одну только римскую, олицетворяемую ныне США как новым Римом. А на другом конце христианского

мира совершить аналогичную вивисекцию – окончательно отбросить новозаветную традицию, олицетворяемую сегодня Православной Церковью.

Протестантская традиция не случайно рекомендуется носителями однополярного мира в качестве единственного образца – в ней видят превращенную форму иудаизма. Протестантская установка на земной успех как косвенное доказательство богоизбранности близка установкам иудейского хилиазма. Протестантство – индивидуалистический хилиазм, ибо учит устройству индивидуалистического рая прямо здесь, на грешной земле. Еврейство, очевидно сохранившее привычную установку коллективного хилиазма – земного торжества избранного народа, считает индивидуалистический хилиазм удобным идейным попутчиком.

Союз США и мировой еврейской диаспоры расшифровывается как союз Рима, отбросившего наследие Греции, с Израилем, отсекаем новозаветную «ересь» (ибо для адептов иудаизма христианство есть ересь). Ясно, что операция «отсечения» на Западе (применительно к Европе) и на Востоке (применительно к православной России и всем, к ней тяготеющим) не может сегодня осуществляться одинаковыми методами. Применительно к Европе – а речь идет в первую очередь о католической Европе, после 1945 года находящейся на подозрении со стороны атлантистов, – данная операция должна проходить по возможности деликатно и незаметно, по отношению к православному миру – все более грубо и бесцеремонно.

Но смысл операции – один. Западная Европа, воспринимаемая в образе Греции, все еще сопротивляющейся победоносному Риму, и Россия, воспринимаемая как олицетворение враждебного Риму Востока, должны: первая решительно потесниться и стусеваться, вторая – вообще исчезнуть.

Здесь самое загадочное состоит в том, почему именно Россия воспринимается как воплощение упорствующего восточного начала, а не более несомненные и ортодоксальные его носители, такие как Китай, Индия, мусульманские страны.

С каким же Востоком воюет новый Рим, если воплотителем его считается именно Россия, а не какая-нибудь другая

восточная – собственно восточная страна? Почему православный Восток оценивается новыми господами мира или претендентами как «большой» Восток, чем остальные, казалось бы, очевидные его представители?

Ясно, что в таком смысловом горизонте мы должны говорить уже не о культурной морфологии Востока, не о Востоке в рамках современного «плюрализма цивилизаций», а о Востоке в какой-то монистической или формальной перспективе общечеловеческого будущего, наступлению которого «новый Рим» решил помешать.

Православная Церковь на историческом перепутье

Прежде попытки конкретизировать эту перспективу, полезно спросить: а что творится с Православной Церковью как социальным институтом, какова ее возможная эволюция? Сегодняшний исторический момент является решающим, бифуркационным: вместо привычной и, надо сказать, вялой эволюции последних десятилетий наступает время крутых поворотов и решений.

Драматически наложились друг на друга два типа изменений, один из которых прямо касается Церкви, другой – нашего российского общества и православной ойкумены в целом. После 1991 года перед официальной Церковью открылись новые возможности. Из угнетенного, находящегося на подозрении, жестко контролируемого атеистической властью института она превращается в институт вполне легальный, облеченный официальными полномочиями. Общая установка либерально-антикоммунистической эпохи связана с тем, чтобы приковать внимание к ранее репрессированным, дать голос их оправданной мстительности, из которой либеральная пропаганда и черпает недостающую ей энергетику. Такие «антисоветские и антикоммунистические» права получила и Церковь как институт, по законам психологического (а также идеологического) контраста удостоенный признания со стороны новых властей и приглашаемый ими в союзники.

Искушение встает перед Церковью величайшее. В самом деле, после 70 лет гонений, запретов, разрушений храмов новая власть протягивает руку, обещает помощь и поддержку, полную интеграцию в заново формируемую новую общественную систему. Что же, оттолкнуть протянутую руку, выбрать новое, теперь уже добровольное и малопонятное затворничество, а заодно пренебречь открывшимися перспективами новой христианизации одичавшего люда, восстановления повсеместного присутствия Церкви в обществе, храмового строительства, распространения слова Божьего?

Словом, перед Церковью во всей полноте встал соблазн интеграции, «вхождения» в общество, подобно тому как Россия испытала соблазн вхождения в «европейский дом». Чего требовали от России для вхождения в «европейский дом»?

Полного разоружения, отказа от всех традиционных антизападных союзников, отказа от братских республик постсоветского пространства, которое передавалось во влияние «победившим» державам Запада, наконец, полного отказа от самих традиций солидарности с бедными, потерпевшими, недовольными. России дозволялось дружить только с преуспевающим, богатыми, ортодоксально – в смысле атлантизма – настроенными, которым предстояло выступить в роли наставников и поводырей нашей заблудшей страны.

Но ведь примерно того же требуют от Православной Церкви. Требуют отказа от привычного статуса центра всего православного мира – соседние автокефалии должны быть предоставлены самим себе, точнее – мощным иноземным и иноверческим влиянием. Требуют либеральной терпимости и готовности к диалогу с другими конфессиями – без предварительных условий, с «чистого места». Иными словами, требуют идейного разоружения, отказа от принципов в духе установок «открытого общества», для которого понятие принципов, как и понятие границ, является чем-то предосудительным. Ну, а самое главное – требуют стереть все черты катакомбной Церкви бедных и униженных с ее специфическим мироощущением и языком, обращенным к тем, кто не преуспел, кто по установившимся правилам игры в принципе не способен выиграть

и потому чувствует и мыслит не прагматически, а мистически – в духе таинственного «другого измерения».

После расстрела Белого дома осенью 1993 года новая власть прямо и недвусмысленно заявила о себе как о государстве, принадлежащем сильным и преуспевающим, господам мира сего. Готова ли Церковь находить общий язык с ними, готова ли она вытравить находящиеся на особом подозрении у либералов признаки солидарного духа изгоев и отверженных? Церковь кротких и плачущих мало пригодна и для признания со стороны новой власти, порывающей со всеми плачущими ради союза с веселящимися, и для обретения новой паствы, представленной новыми русскими и их обслугой. Скорбящая Церковь Христа распятого, обращенная к тем, кого распинает жестокая повседневность, явно не пригодна – по своей традиции, мироощущению, стилистике – для «приличного диалога» с новой властью и слоями, на которые она опирается.

Требуется какой-то другой стиль и язык, на котором бы самовыражалась специфическая жизнерадостность по-американски – в духе современной морали успеха. И, конечно, требуется соблюдать новые правила игры, диктуемые реальностями глобального мира. Глобальный мир в церковном измерении – это мир экуменизма, встречи множества конфессий, которым предстоит, ради взаимной открытости, отказаться от «максимализма» и «фундаменталистских крайностей» во имя расширения сферы нейтральных и срединных значений. Вот что мы видим на одной стороне – на стороне власти, изъявившей готовность использовать авторитет Церкви ради своих нужд и пригласить ее в «партнеры».

А что мы видим на стороне общества? Здесь мы наблюдаем картину прямо противоположную. Еще недавно строители «демократического общества» то и дело твердили о среднем классе как опоре гражданского общества и носителе «сферы нейтральных значений», делающих прежнюю энергетику идеологической одержимости и нетерпимости неуместной. Действительность не просто опрокинула эти ожидания – она создала предпосылки новой идеологической и политической нетерпимости, теперь уже со стороны партии правящего либерализма.

Злоключения российского постиндустриализма

Массовая деиндустриализация и ликвидация социального государства, инициированные правящими либерал-рыночниками, породили социальный эффект, поразительно напоминающий практику известных «огораживаний» в Англии и странах континента. Тогда жертвой строителей рыночной экономики были крестьяне, сгоняемые с земли и превращаемые в неприкажных париев общества. Нейтральное отношение к ним со стороны новых хозяев жизни было неуместно. Вот почему сфера «нейтральных значений» в морально-правовой и психологической системе английского общества XVI века резко сузилась в пользу идеологической, политической и морально-правовой непримиримости. В этой новой атмосфере понятной становится и практика концентрационных лагерей для бывших крестьян (их название «работные дома» не должно нас обманывать, ибо работники, которым рвут ноздри и обрезают уши за малейшее неповиновение, заведомо поставлены вне общества) и драконовское законодательство – 72 тысячи повешенных за время одного только правления Генриха VIII.

Сегодня в России жертвой рыночных реформ стало рабочее население городов. Этого трудно было ожидать: по всем меркам и критериям эпохи модерна население индустриальных центров, связанное с локомотивами индустрии, должно как будто находиться вне идеологических подозрений со стороны великих учений века. Тем не менее именно это и произошло. Либерализм оказался тем самым учением, которое проводит селекцию людей внутри системы модерна и находит изгоев среди тех, кто уже вполне поверил в свою принадлежность современности.

Характерно, что современный либерализм особо не потрудился над преобразованием своих критериев и понятий, некогда выработанных в процессе противостояния традиционализму. Подобно тому, как революционные чистки, поначалу затрагивающие сравнительно узкий круг вполне узнаваемых приверженцев старого режима, внезапно расширяют свой диапазон, новая либеральная чистка прямо затронула тех, кто еще недавно составлял социальную базу модерна во всех странах бывшего второго мира.

Объектом либеральных «огораживаний» стали промышленные предприятия со всей сопутствующей научно-технической и информационно-образовательной инфраструктурой.

Все те особые черты современности, которые так недавно чтит модерн, эффективно используя их в практике промышленного накопления, внезапно попали под подозрение. Ориентация на знание, заставляющая пытлившую провинциальную молодежь устремляться в столичные вузы. Прилежание как основа промышленной дисциплины. Солидарность и чувство локтя как морально-психологические предпосылки общественной кооперации. Вера в будущее как условие готовности накапливать, а не проедать, инвестировать, а не расточать в безумной повседневности. Причем последнее касается не только обычных промышленных инвестиций, но и готовности тратить годы на учебу, терпеливо копить знания, обрести квалификацию.

Новые либеральные комиссары со свойственной им специфической проницательностью разгадали в этих чертах мобилизованного горожанина, живущего ради будущего, черты типа, объявленного в розыск: аскета, традиционалиста и фундаменталиста. Индустриальному городу советского типа, представленному наивными и доверчивыми романтиками будущего, поверившими в лучшие обещания классического модерна, наши реформаторы противопоставили особый «постиндустриальный город».

Мы ошибемся, если припишем этому городу ожидаемые черты творческого полиса, населенного уже не представителями массовых конвейерных профессий, а энтузиастами научно-исследовательских лабораторий и конструкторских бюро: фанатиками творчества, которым не свойственно поглядывать на часы в ожидании конца рабочего дня. Этот тип постиндустриализма, для которого университет служит не только местом службы, но и церковью, возбуждающей веру и упование, оказался совершенно неприемлем для идеологов нового либерализма. Более всего им ненавистен тип «скрытого фундаменталиста», воодушевляемого искренней верой и исполняющего свои служебные роли с пылом неопита и старанием послушника. Если иметь в виду секуляризованную

форму энтузиазма, питающего современную профессиональную и социальную активность, то постиндустриальный город, несомненно, обещал быть городом энтузиастов.

В самом деле, речь шла о том, чтобы переместить массы людей, истомившихся ожиданием светлого будущего, в такой тип повседневности, где труд и жизнь, работа и творчество воссоединились. Творческий труд, требующий таинственной личной взволнованности и ангажированности, может быть оценен с позиций остуженного и «неверующего» либерального сознания как возвращение к архаичной сакральности бытия, не оставляющей места скептической дистанцированной личности, что предусмотрено кодексом посттрадиционалистской светской морали. Социалистический индустриальный город, сохраняя архаичную жажду энтузиазма и веры, надеялся вновь обрести их в обещанном постиндустриальными теориями обществе творческого труда и науки как непосредственной производительной силы.

Такой город не мог быть союзником либералов. Они имели в виду совсем другой тип горожанина, впервые выступившего со страниц плутовского романа XVII–XVIII веков. Речь шла о галерее особых пограничных, межсословных типов, действующих в слабо контролируемой моралью и традицией маргинальном пространстве. Пытливый и подвижный «человек без предрассудков», который разуверился в старой аскетической морали, ориентирующей на терпеливое ожидание и кропотливое созидание, занят тем, что постоянно ищет лазеек в законе, как и в самом порядке мироздания. Для него жизнь – это нескончаемая рулетка, в которой он рассчитывает выиграть, глядя на немногих счастливых, которые, будучи ничем не лучше его ни в моральном, ни в профессиональном отношении, успели вскочить на уходящий поезд и ухватить птицу счастья за хвост.

Преуспевшие люди этого сословия держат при себе специфического отпустителя грехов – адвоката. Пользуясь принципом «все, что не запрещено, позволено», адвокаты заняты поиском не предусмотренных правовыми запретами прецедентов и явочным расширением сферы легального. Они – про-

фессиональные оппоненты морального сознания, ибо мораль способна осуждать и то, перед чем закон пасует в силу узости сферы своей компетенции. Следовательно, адвокаты формируют специфическое новое «внецерковное» пространство, если иметь в виду такие превращенные формы аскетического сознания, для которых роль церкви выполняет обычная мораль и хранящие нормы традиция. Кто же выступает в роли активных прихожан этой адвокатской антицеркви?

Специфическая социальная среда, вскормившая этот тип, тоже может быть обозначена как постиндустриальная. Ведь прежде чем о постиндустриальном обществе заговорили как о социуме, в центре которого находится не предприятие, а университет, о нем говорили как о обществе или как о цивилизации услуг, сменившей промышленную цивилизацию¹.

Бесчисленные клерки, секретари, менеджеры, банковские служащие – вот типы людей, дезертировавших из мира промышленного труда, где действуют строгие старые законы Лапласового детерминизма: никаких тебе чудес, связанных с прихотью случая, а вместо этого – мерная поступь гигантской коллективной машины прогресса, измеряемого объемами промышленного производства, темпами роста производительности труда и другой неумолимой статистикой.

Персонажу буржуазного плутовского романа, чувствующему себя не в силах выдерживать груз коллективной дисциплины и медленность коллективных обретений прогресса, вся эта вселенная строгого детерминизма, исключая мелкие индивидуальные авантюры, представляется невыносимой. Он воспользовался неожиданным историческим случаем – крушением советского коммунизма – и объявил все неприемлемые для него дисциплинарные кодексы промышленных обществ пережитками тоталитаризма.

Итак, мы видим столкновение двух антагонистических типов постиндустриального общества. Один является известным продолжением индустриального, затребовавшим весь созданный им потенциал и переводящим его на новые рельсы. Другой воплощает уклоняющийся тип поведения, ускользающий

¹ См.: Fourastie J.

от нормы и дисциплины и берущий в союзники лукавый случай. Один возвращает нас из смешанного, наполовину скептического, наполовину прозелитического типа, к новой целостности, исполненной энтузиазма и напряженности творческого труда, исключая ленивую и скептическую остроту. Другой, напротив, ведет по пути, проторенному умными вольтерьянскими циниками, дискредитирующими все то, что попахивает верой, жертвенностью и энтузиазмом.

Отсюда – новые гонения на церковное и квазичерковное сознание, сохранившее способность искать веру, испытывать энтузиазм и требовать настоящей мобилизации усилий. Вот он, парадокс: либералы олицетворяют не партию гражданского мира и консенсуса, а партию гражданской войны. Как оказалось, они не освобождали Россию от коммунизма, а вели войну с ней, и коммунизм был только предлогом этой давно вынашиваемой в некоторых кругах войны. Когда они победили, они потребовали безоговорочной капитуляции от победленного большинства по принципу: победитель получает все. Все – это вся собственность, вся власть, все права. Никаких компромиссов, никаких «буферных зон», «промежуточных значений».

И вот перед нами Россия как страна новых изгоев и париев, новых неприкасаемых. Есть что-то загадочное и таинственно-симптоматичное в том невероятном ожесточении, какое проявляют авторы либерального курса в борьбе с индустриальным обществом в России. Симптоматично совпадение высокомерной технократической рациональности, породившей в свое время план ликвидации неперспективных деревень (175 тысяч!), и новой либеральной экономической рациональности, потребовавшей не менее безжалостной ликвидации промышленных предприятий. Какой-то общий узнаваемый признак или лик маячил перед глазами старых и новых ликвидаторов. Может быть, лик России?

В общем, какую-то таинственную общую архаику адептам нового порядка удастся найти и в крестьянской, и в индустриальной России. В результате «огораживаний» деиндустриализации статус маргиналов ожидает по меньшей мере две трети городского населения России. И никто не в состоя-

нии объяснить, почему ему уготовлена такая участь. В самом деле, социолог, вооруженный всеми критериями прикладной концепции прогресса (уровень образования и квалификации рабочей силы, ее социальная мобильность и информационная избыточность, позволяющая осваивать новые профессии и приспосабливаться к новым запросам), никак не смог бы понять, почему наши реформаторы поставили крест на населении, объявив его «неприспособленным».

Никакие рыночные экономические теории для этого тоже не годятся. Как раз современная экономическая наука научилась описывать своим точным языком новую категорию богатства – социальный, человеческий капитал, – доказав, что инвестиции в его развитие превышают по эффективности все остальные формы вложений. Почему же именно человеческий капитал реформаторы разрушают с таким неистовством?

Если бы «жертвами реформ» были одни только устаревшие профессии и депрессивные регионы с архаичным укладом, можно было бы сказать, что экономическая эффективность и социальная сострадательность разошлись в стороны и реформаторы выбрали эффективность. Но дело в том, что жертвами «реформ» стали наукоемкие отрасли, во всех странах удающиеся преференций и поддержки государства в рамках особых программ развития и структурных реконструкций.

В целом, в результате усилий младореформаторов в стране стремительно уничтожается продуктивная экономика и насаждается экономика спекулятивная, которую никакая теория прогресса ни понять, ни оправдать ни в состоянии.

Новый экономический тоталитаризм

Объяснение могло бы найтись только у политологии, если бы ее не уподобили у нас научному коммунизму, идеологически обслуживающему интересы властных элит. В самом деле, современная деиндустриализация страны может быть описана на языке теории завоевания и геополитического передела мира. Кто-то, выступающий в роли победителя и вершителя мировых судеб, решил, что территория и ресурсы «этой» страны слиш-

ком хороши для ее нехорошего населения. Последнее решено во всех отношениях разоружить, дискриминировать и дискредитировать и... существенно уменьшить в числе. Замысел тоталитарный по своей сути, ибо требует для своего осуществления тотального насилия – физического и морального.

Сегодня такое насилие осуществляет так называемая экономическая элита, воплощающая власть новых собственников. Цивилизованный принцип разделения власти реализуется, как известно, не только применительно к собственной политической сфере (разделение на законодательную, исполнительную и судебную власть). Этот принцип регулирует отношение основных элит общества: политической, экономической и духовной. Каждая из них управляет обществом, то есть осуществляет власть, которая, соответственно, делится на политическую, экономическую и духовную. Тоталитаризм коммунистического типа означал нарушение принципа разделения власти в пользу одной – политической, которая тем самым лишалась надлежащих сдержек и противовесов со стороны экономической и духовной власти. Имея в виду подчинение экономической власти государственно-политической, исследователи коммунистического феномена говорили о «власти собственности».

Но при коммунизме не только экономическая власть лишалась надлежащей автономии; ее лишалась и духовная власть, носители которой – интеллектуальные элиты – призваны были обслуживать властную политическую элиту и воспевать «решающие преимущества и небывалые достижения» советского строя. В ликвидации коммунистической системы мы видим определенную логику высвобождения экономической и духовной власти из-под опеки власти политической. Отсюда – причудливый симбиоз постсоветского периода: интеллектуалы и деятели, вышедшие из торговой мафии (именно она при социализме воплощала находящуюся в подполье власть капитала), дружно объединились ради осуществления либерального идеала: сокращения вмешательства государства в экономическую и духовную жизнь и достижения экономических и интеллектуальных свобод.

Но хотя либеральные интеллектуалы по-прежнему заворожены пугалом коммунизма и видят тоталитарную опасность в амбициях и узурпациях государства, на самом деле мы наблюдаем другое: экономическая власть капитала стремится избавиться от каких бы то ни было сдержек и противовесов, то есть стать тоталитарной. В первую очередь она ликвидировала такие противовесы в лице социального государства, объявив, на волне антикоммунизма, что всякое социальное государство, отстаивающее права и гарантии социально незащищенных слоев, является тоталитарно-коммунистическим в силу самой своей логики.

После этого взялись и за интеллигенцию как носительницу духовной власти. Для этого пришлось весьма кстати идеология рыночного экстремизма, идущая от «чикагской школы». Все должно продаваться: любая сторона общественной жизни и практики, оставшаяся вне сферы рыночных отношений, была объявлена прибежищем и пережитком агрессивного традиционализма. Под эту рубрику попали и все формы интеллектуальной, духовной и моральной активности. Их обязали подчиняться законам рыночного обмена, то есть стать продажными. Таковы были замыслы экономической элиты, пожелавшей стать бесконтрольной и ликвидировать любые сдержки и противовесы, стоящие на пути ее тоталитарного господства.

Все то, что еще не продается и имеет «внерыночный» статус, в том числе духовные ценности, позиции и идеалы, воспринимается как помеха новой экономической власти. Описанный Марксом в «Капитале» переход от единичной и особенной формы стоимости к всеобщей до сих пор не осмыслен по-настоящему. Маркс описывал этот переход в рамках чисто экономической логики, не уяснив, что это – тоталитарная логика. У больших денег вызывает бешеную ненависть все то, что сохраняет статус непродаваемой ценности: ведь здесь экономическая власть упирается в пределы, которые она сегодня терпеть не намерена.

Капитал рассматривает наличие границ купли-продажи (это может касаться и материальных ценностей, например земли, и духовных, например ценностей патриотизма) как направ-

ленный против него «ценз оседлости». Его власть должна быть глобальной – не только по пространственной земной горизонтали, но и по ценностной вертикали: вершин духа, которые бы не капитулировали перед денежным мешком, быть не должно.

Почему же «передовая интеллигенция» до сих пор не оказывает сопротивления узурпаторству экономической власти, на глазах превращающейся в тоталитарную?

Во-первых, это связано с силой инерции: привыкнув бояться коммунизма, она еще не видит источников других опасностей для человеческой свободы и достоинства.

Во-вторых, насилие, осуществляемое экономической властью, пока что воспринимается как «сладостное насилие», ибо речь идет о том, чтобы, «отоварив» свои специфические возможности и свои убеждения, часть интеллигенции (в сущности, давно уже превратившаяся в духовный плебс потребительского общества) получает искомые материальные блага. Понимая, что качественное различие материальных и духовных благ ее изобличает, новая интеллектуальная элита сводит их к различию товаров и услуг и, идентифицируя себя в качестве поставщика рыночных интеллектуальных услуг, предлагает вытравить из общественной памяти само понятие интеллигенции, зачислив его в разряд традиционалистской лексики.

Подобная капитуляция светской интеллигенции в целом подготовлена несколькими столетиями секуляризации и в общем вписывается в логику последней. Как на этот вызов ответит Церковь? Неужто и она не постесняется объявить себя поставщиком, а, соответственно, и продавцом специфических духовных услуг, имеющих своего покупателя и свою цену?

В той вселенной, куда нас приглашают либеральные «младореформаторы», иной перспективы просто не просматривается. Если экономическая власть в самом деле пожелала стать тоталитарной – всеохватывающей и безраздельной, она непременно должна подчинить Церковь «законам рынка».

Рынок же есть такая специфическая система отбора, которая неумолимо бракует всех кротких, нищих духом, несущих в душе страх Господний. Рынок есть система, несущая материальные и духовные блага наиболее состоятельным – тем, у кого

больше денег. Поэтому и Церковь, превратившись в институт рыночного общества, неминуемо должна будет переориентироваться на «наиболее приспособленных».

Следовательно, для духовной капитуляции Церкви перед господами мира сего существуют не только известные психологические предпосылки, связанные с благодарностью Церкви новой власти за избавление от коммунистических притеснений, но и более основательные социально-экономические предпосылки. Словом, Православная Церковь сегодня стоит не на неподвижном фундаменте, а на движущейся платформе, которую куда-то несут бурные воды времени.

Она испытывает давление с двух сторон. С одной стороны – давление экономического тоталитаризма, уже перешедшего, как это свойственно тоталитарным течениям XX века, к практике прямого геноцида в отношении злосчастного российского большинства. Это давление явное, артикулированное, снабженное готовыми формулировками и весомыми аргументами.

С другой стороны, можно говорить о морально-психологическом давлении страдающего, загоняемого в гетто народного большинства. Сегодня еще не столько оно само оказывает какое-то прямое давление, сколько за него давит определенная духовная и моральная традиция, обязывающая внимать стонам страждущих.

Проблема выбора

В этих условиях перед Православной Церковью встает выбор. Чтобы лучше понять условия подобного выбора, полезно обратиться к уже имеющемуся историческому опыту. Я имею в виду латиноамериканскую католическую Церковь. Католическая Церковь на себе испытала эту провиденциально предусмотренную христианством долю странствующей Церкви. В Европе она успела натурализоваться в системе «нормализованного» общества, в котором неблагополучные и неадаптированные составляют меньшую («третью») часть населения, причем уже лишенную деятельного морального сочувствия как со стороны адаптированных «двух третей», так и со стороны господствующих

щих идеологий века. Но, прибыв в ходе своего исторического странствия на Латиноамериканский континент, католическая Церковь оказалась в узнаваемой, по меркам христианского сознания, ситуации, когда народ олицетворяет обездоленное и страждущее большинство «нищих духом».

Перед католиками Латинской Америки встала дилемма: принять законы рыночного общества и капитулировать перед экономической властью нуворишей и компрадоров или стать клиром катакомбной Церкви, не отвращающей свои взоры от гноящихся язв на теле народном?

Католическая Церковь Латинской Америки, как и Православная Церковь в современной России, столкнулась не просто с эффектами социального расслоения и классовой поляризации общества. Дело в том, что расслоение и поляризация, движущей силой которых здесь является уже не национальный, а компрадорский капитал и внешние силы, которые за ними стоят, обретают черты направляемого извне расового отбора и расовой сегрегации.

В этих условиях мы имеем дело с бедностью уже не в качестве социальной категории, которой, по законам прогресса, пристало меняться и сокращаться, а в качестве «натуральной» антропологическо-морфологической характеристики, изобличающей расово неполноценных и неприкасаемых.

С такой ситуацией христианство уже имело дело. Более того, эта ситуация составляет тот исторический фон, ту систему духовного напряжения, которые сопутствовали самому возникновению христианства, ставшему ответом на вызов античного расизма. Христианство противопоставило практике господской селекции человечества ответ, связанный с Божественным замыслом о человеке как образе и подобии Божиим, в этом качестве имеющем свое неоспоримое достоинство.

Христианство отвергает достоинство как привилегию и несет свою весть, касающуюся достоинства тех, кому привилегированные в нем отказывают. Для этого христианской Церкви пришлось пойти на многое. Она не только решилась на разрыв со светской властью, воплощающей структуру физического насилия над теми, кому выпала самая тяжелая

земная доля, но и на разрыв с античным просвещением, не способным проникнуться парадоксальной верой в блаженство нищих и кротких, в их духовное первородство. В среде католического клира Латинской Америки нашлись подвижники, решившиеся повторить этот подвиг христианства. Католическая «теология освобождения» провела грань между официальной Церковью, начавшей действовать по законам мира сего, и народной церковью, живущей по законам христианского милосердия и сострадания. Она стала воплощать столь трудно дающиеся современному атомизированному обществу, замешанному на индивидуалистическом эгоизме, принципы солидаристской этики.

Сегодня о солидаристской этике, параллельной господствующей «этике успеха», стали говорить и светски мыслящие люди, например, известный немецкий философ Ю. Хабермас. Но светская философская мысль оказывается неспособной осознать необходимые духовные предпосылки солидаристской этики. В недрах современного общества вообще не осталось источников, способных питать действенную этику солидарности. Она чаще всего трактуется как этика гражданской взаимопомощи. Это вполне вписывается в либеральный императив гражданской автономии и гражданского дистанцирования от государственного патернализма до централизма, со всеми их бюрократическими инстанциями.

Но это не вписывается в императив христианской жертвенности и сострадания. Общества гражданской взаимопомощи, взаимного обмена бесплатными услугами фактически являются акционерными предприятиями, производящими коллективные социальные блага на тех же принципах эквивалентного обмена, что и обычное рыночное общество. Взаимопомощь здесь предполагает участие примерно равных по своему «социальному потенциалу» партнеров, которые и обмениваются социальными услугами.

Но как быть с теми, у кого нет в распоряжении соответствующего социального капитала?

Вероятно, они обречены и на экономическую, и на гражданскую маргинализацию в обществе, которое мыслит по за-

конам социальной эффективности и эквивалентного обмена (хотя бы и не в денежной форме). Следовательно, мало структурного, институционального переворота, направленного на расторможенность гражданской социальной энергии. Требуется переворот духовный, связанный с трансцендентными предпосылками солидаристской морали.

Латиноамериканская теология освобождения прямо сформулировала задачу смены доминант: от морали успеха к морали евангелической солидарности. При этом – с полным осознанием того, что такая смена ведет католическую Церковь вниз, к статусу катакомбной, гонимой Церкви, подвигающейся в среде гонимых. Такая Церковь совершает движение, обратное вектору экономического и прочего отбора «наиболее приспособленных». «Предполагается географическое перемещение: из центра городов и значимых привилегированных групп к периферии (бедным и заброшенным регионам)»¹.

Церковь становится голосом обреченных на молчание, обетованием для тех, кому отказала в будущем новая либеральная идеология, исповедующая языческий принцип телесности и естественного отбора. Словом, теология освобождения – это особый тип клерикального народничества, ибо в современной «нормализованной» глобальной системе уже не осталось светских движений и идеологий, способных нисходить вниз, к забытым народным низам.

Но было бы величайшей профанацией придавать народу привычные классовые черты марксистских теорий.

Во-первых, сегодня речь идет не о классовой эксплуатации и поляризации, не затрагивающей антропологического статуса дискриминируемых, а о строительстве национальных и глобальных резерваций, предназначенных для заблокирования неприспособленного большинства планеты.

Во-вторых, в перспективе речь идет о том, чтобы изолировать это большинство территориально (геополитически) и культурно, отняв у него всякие возможности приобщения к единой системе просвещения и даже на языковом уровне.

¹ Мьяло К. Забытая бедность: возвращение // Наш современник. 1997. № 7. С. 19.

В-третьих, элита привилегированных во всех регионах мира постепенно дистанцируется от национального языка как языка низов и начинает пользоваться языком мировых победителей – английским. И постепенно все светские идеологии, наученные пользоваться критериями теории эффективности (экономической, социальной, политической, культурной), теряют потенциал сопротивления этой надвигающейся на человечество катастрофе.

Причем приближающаяся катастрофа на глазах меняет свои структурные признаки. На первых порах она имела черты некоей стихии (в первую очередь рыночной), которая хлынула на те общества, в которых были убраны шлюзы государственного контроля над социальными стихиями.

Постсоциалистический рынок стал действовать по законам энтропии: вымывать все сложное и сконструированное, оставляя примитивное и «собственное». Уже на этом этапе обнажилось нечто умопомрачительное: оказывается, большинство родившихся и ныне живущих людей обязаны своим рождением и существованием некому искусственному социальному порядку, поддерживаемому государственными, политическими и идеологическими усилиями. По рыночному счету это большинство следует признать незаконнорожденным, что, соответственно, предполагает в случае реванша рыночного «естественного порядка» над «тоталитарной искусственностью» не только существенное поражение его в социальном статусе, но и неуклонное физическое сокращение ввиду изменившихся условий среды.

Но этот этап в основном стихийной, рыночной выбраковки людей, от которых «уходят» условия нормального существования, следует считать пройденным. Налицо новый, уже прямо связанный с планируемым массовым геноцидом. Ему сопутствует новое ощущение привилегированного меньшинства, окруженного морем нищеты и человеческого бесправия. Тревога меньшинства за свои привилегии и за самое свое существование уже сегодня диктует принятие жестких превентивных мер.

Прежде всего, они касаются ограничений и запретов на социально-политическую организацию бесправных. Мето-

дологический аргумент, направленный против нее, сводится к тому, что всякие меры организации, самозащиты и социального протекционизма блокируют механизмы здорового рыночного отбора и тем самым мешают «цивилизации» своевременно избавляться от человеческого балласта, нарушающего логику рациональности и эффективности. Подобную аргументацию развивают переставшие стесняться жрецы экономического либерализма, обслуживающие тоталитарную экономическую власть и в этом качестве преподносящие свои рецепты уже не как узко-экономические, а как обязательные принципы современного бытия.

Что касается практиков и технологов новой власти, то они ведут дело к тому, чтобы лишить социально незащищенных реального права на социальную организацию. На национальном уровне речь идет о практике подмен и подтасовок. Наперед зная, какие требования должна выдвигать ущемленная в правах масса, хитроумные технологи властей предержавших поставляют ей созданные в специальных лабораториях партии: партию патриотов – защитников отечества, партию защитников трудящихся, партию крестьянства и т. п.

С одной стороны, эти подсадные утки призваны дать карикатурный образ соответствующей идеи или течения – дабы их скомпрометировать в глазах отечественной и зарубежной «передовой общественности». Отсюда специфическая утрированность и надрывность лозунгов, гримасы и скоморошничество оплачиваемых политических провокаторов.

С другой стороны, подсадные утки ложного «народного вождизма» способствуют управляемости оппозиционными движениями со стороны власти, становящейся настолько политически подозрительной и ревнивой, что никакой подлинной оппозиции она уже терпеть не в состоянии. На глобальном уровне этот запрет на организацию и коллективную солидарность потерпевших выражается в ограничении национального государственного суверенитета эксплуатируемых наций, в блокировании попыток экономической и политической интеграции. Наиболее явно это проявляется в действующем американском вето на интеграционные процессы в постсоветском пространстве.

Словом, властвующее меньшинство современного глобального мира должно объединяться с целью повышения своей обороноспособности перед лицом дискредитируемых; последним, напротив, надлежит превратиться в аморфную массу, лишенную коллективных средств обороны и коллективной идентичности. А самым радикальным решением проблемы, судя по всему, считается организованный геноцид – прямое физическое уменьшение бесправного меньшинства. В постсоветском пространстве оно фактически уже перестает размножаться, для этого у него нет человеческих условий и гарантий, а средняя продолжительность жизни уже родившихся неуклонно и стремительно сокращается.

Все привычные социальные институты, призванные служить человеку, – здравоохранение, образование, привычные общественные и бытовые услуги – сделались недоступными большинству и превращаются в привилегии меньшинства. То, что еще вчера всем казалось совершенно естественным и неоспоримым, – равное право на жизнь и цивилизованное существование – теперь стало проблемой, которую современное рыночное общество не только отказывается решать, но и по своему гордится своей «непреклонностью».

Перед лицом таких тенденций требуется радикализация привычного дискурса о народе и народных низах, о социальной защите незащищенных, о свободе, равенстве и братстве. Еще вчера даже порядком остывшая, лишенная первоначальной пассионарности теория прогресса не боялась этих тем и давала человечеству обещание их благополучного решения. Сегодня она уже вполне определенно отделила «приличные темы» (в основном связанные с проблемами представительной политической демократии, экономической эффективности рынка) от «неприличных» и архаичных, избобличающих плебейскую ментальность и впечатлительность, ставшую пережитком.

В этих условиях так недостающая современному человечеству социальная и моральная впечатлительность должна либо вовсе исчезнуть, либо найти себе новые формы самовыражения и новое прибежище. Постепенно проявляется тот факт, что наследие христианского универсализма носит характер не знания,

которое достаточно однажды крепко усвоить, а особой духовной энергии, способной со временем ослабевать и гаснуть, если она специфическим образом не подпитывается.

Где хранится христианское наследие?

Уже в средневековой европейской культуре возник своеобразный спор о том, как и где хранится христианское наследие: в пространстве схоластического знания или в недрах низовой народной мистики? По-видимому, это различие схоластики и мистики является архетипическим для христианства и пронизывает всю его земную историю. Оно напрямую затрагивает и различие западного и восточного (православного) христианства.

Исихазм как доминанта восточного христианства стал основой апофатического богословия, являющегося по природе своей мистическим, в отличие от западного богословия, тяготеющего к кафатическому принципу, а, следовательно, к схоластическому дискурсу о Божественной субстанции и ее акциденции.

Исихастская традиция «священнобезмолвия» ориентирует верующего не на мобилизацию аналитических способностей, умствующего богословия, а на раскрытие потенциала горячего человеческого сердца. По «умным» критериям проницательности и образованности почти фатально получается, что удачливые и продвинутые по земным меркам имеют больше шансов и по меркам божественным. По «сердечным» критериям исихазма преимущества в образованности и в словесной оснащенности, которыми отличается «крикливое меньшинство», ровным счетом ничего не значат. Богопричастность совершается посредством экстатического выхода за пределы объединенного мировосприятия со всеми его социальными и бытовыми «логиками».

Первым наиболее ярким самовыражением восточнохристианского этоса стали «Ареопагики» Псевдо-Дионисия. В них прямо различается эссенционистский и энергетичный подходы к проблеме человеческой богопричастности. В своей неотмирной сущности Бог целиком трансцендентен, потусто-

ронен: «...троичную, равную в божестве и добре Единицу... ни сказать, ни помыслить невозможно»¹.

Но это не означает, что Бог – герметическая сущность, замкнутая в самой себе. Он изливает на мир свои благодатные энергии, которые имеют особую природу: в них нет ничего «натурального», действующего в духе автоматизма естественных физических законов. Для приобщения к этим энергиям человек сам, из своего жаждущего правды сердца должен излить ответную энергию.

Словом, речь идет о том, что способно рождаться и существовать в особом поле напряженного диалога между Богом, изливающим свои энергии, и верующим, свободным открываться ему душевно – или закрыться и отмолчаться. В Божественной Благодати сливаются воедино Истина, Добро и Красота, ибо истина здесь является чарующей, внушающей нам восхищение и одновременно активизирующей наше моральное сознание, нравственную способность.

Ницше, выступающий критиком христианской морали, сетует на это ее качество – способность не просто логически убеждать и наставлять нас в духе методически строгой педагогики, но возбуждать в нас род духовного воодушевления и вдохновения. «Но мораль владеет не только всякого рода средствами устрашения, чтобы сдерживать критические руки; ее безопасность заключается еще более в некотором искусстве очаровывать, которым она владеет вполне, – она умеет “вдохновлять”»².

Словом, речь идет о Божественном эросе – «единотворящей, соединяющей и особым образом смешивающей в Прекрасном и Добром силе, ради прекрасного и добра возникшей, от Прекрасного и Добра исходящей и содержащей явления одного порядка во взаимосвязи друг с другом»³.

Ясно, что приобщение к такой силе со стороны человеческой души требует ответного эроса – напряжения пламенной

¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. I. 5. С. 31.

² Ницше Ф. Утренняя заря. Переоценка всего ценного. Веселая наука. Минск–Москва, 2000. С. 5.

³ Там же. С. 127.

любви. Почему этот тип эроса скорее всего иссякает в привилегированных группах и слоях? Что именно остужает их сознание? Почему фатально возрастает их глухота, их неспособность откликнуться и узнать таинственное «второе измерение» нашего бытия? Или, другими словами, почему для общения к этому «второму измерению» требуется решимость порвать с логикой земного успеха, с конвенциями и предписаниями града земного?

Должно быть, в вещах, служащих земным удобством и земному могуществу, проявляется загадочное убывание священного эроса – они остужают нашу душу и делают ее бесчувственной ко второму измерению. В свое время европейская наука, прежде чем заставить природную материю служить простым техническим средством удовлетворения наших телесных нужд, умертвила ее, наделив статусом неживого тела, подчиненного точным законам механики. Так были созданы гигантские мегамшины промышленного общества, превратившие всю природу в отработываемое сырье. Может быть, по тому же принципу действуют и мегамшины социального порядка? Для того чтобы сделать человека управляемым и функционально эффективным, они убивают в нем душу – пленницу земного бытия, не способную в нем успокоиться?

Великие христианские мистики, и на Востоке и на Западе, не доверяли Церкви как социальному институту, действующему по законам града земного, и искали путей ухода из него. Речь шла не только о пустыне как антиподе шумного града, но и о пребывании в стане отверженных, в которых мистики узревали черты страдающего распятого Христа. «Показательно... что Франциск Ассизский, действительно желавший жить как Христос, не только смешался с толпой отверженных, но хотел стать лишь одним из них – нищим, чужестранцем, “скоморохом Господа”, как он сам себе называл»¹.

Этот же путь избрали святой Доминик на Западе и Нил Сорский на православном Востоке. Иными словами, схоластическое богословие зримо разделяет Восток и Запад, мистическое богословие, основанное на экстазах сострадательного,

¹ *Ле Гофф. История средневековой Европы. М., 1992.*

ранимого, нравственно впечатлительного сознания, их объединяет. Существуют документальные свидетельства того, что западноевропейская христианская мистика питалась из православных источников – от Ефрема Сирина, Григория Нисского и Псевдо-Дионисия Ареопагита до Григория Паламы¹.

Настоящей загадкой христианского мистицизма является не то, что он узревает черты страдающего Христа не в лицах пресыщенных и властных господ мира сего, а в лике гонимых и отверженных. Такой тип социально детерминированной ассоциации в общем понятен и напрашивается сам собой. Значительно большую загадку представляет собственно энергетическая проблема: почему энергия Божественного эроса, остывая в верхних, элитарных слоях общества и цивилизации, сохраняет свои высокие температуры в низших слоях, отмеченных знаком отверженности? Легче всего – и это вписывается в определенную парадигму европейского мышления – истолковать саму низовую энергию в языческом духе и объяснить ее тем, что простой человек менее испорчен цивилизацией, ближе к природе с ее блаженной непосредственностью и спонтанностью. Этот руссоистский вариант энергетической гипотезы сегодня существенно обесценен тем, что современные верхи присвоили руссоистский проект, прямо заявив о себе как о людях естественного инстинкта, который они уже имеют смелость не прятать. Впрочем, истолкование инстинкта как привилегии сильных и властных было дано уже Ф. Ницше. Ницшеанский эрос альтернативен христианскому: в нем проявляет себя буйство предельно эгоистической чувственности, но не трепет отзывчивого и сострадательного христианского сердца.

Секрет христианской энергетики совсем в другом – в пробуждении деятельного сострадательного сердца, питаемого какими-то таинственными источниками энергии. Для того, чтобы открыть их, понадобилось открытие той стороны лика Господня, которая долгое время была скрытой в средневековой христианской традиции.

¹ См.: Гуревич Р. В. «Струющийся свет Божества» Мехтильды Магдебургской. Ч. I. Смоленск, 2000.

До пробуждения мистических движений XII–XIII веков в Европе Господь был повернут к верующим ликом сурового судьи и всемогущего царя. Здесь перед нами – Христос Апокалипсиса, готовый в любую минуту прервать грешную историю земного мира. Как пишет по этому поводу наш комментатор Апокалипсиса Сергей Булгаков, «образ обоюдоострого мяча, исходящего из уст Христа, может относиться к силе слова Его как проповедующего и судящего в истине, но это же выражает и Его царское могущество и воцарение в мире. Подобный образ в точности, конечно, отсутствует в Евангелии, он трудно сочетается с образом “кроткого и смиренного сердцем” Христа, и, однако, одно с другим соединено и взаимно содержится...»¹.

Эта внутренняя подвижность и сложность образа Господня отражает, говоря светским языком, диалектику христианства, включающего и Ветхий и Новый заветы, несмотря на очевидное различие их интенций. Здесь сокрыт какой-то провиденциальный смысл: в истории мира бывает затребован и Христос Судья, карающий мечом, и Христос Кроткий и Милосердный, подающий надежду и самым грешным.

До пробуждения мистического сознания, связанного с народным мироощущением, народным чувствованием христианства, преобладала ветхозаветная установка восприятия Господа как Судьи.

Исихасты православного Востока, а вслед за ними (и не без их влияния) мистики христианского Запада открыли верующим до поры до времени спрятанный в тень лик Христа Милосердного, внушающего не страх, но любовь. И произошло чудо: оказалось, что энергетика Страха Господня не идет ни в какое сравнение с энергетикой Его Любви. Здесь открывается не только качественно новая парадигма мировосприятия, но и новая парадигма земного домостроительства, социальной организации и управления.

Домостроительство, основанное на страхе и немой покорности, подавляет и отчуждает хранящуюся в христианском сердце специфическую энергию, космический огонь, преоб-

¹ Булгаков С. Апокалипсис Иоанна. С. 28.

разованный в духовное воодушевление. Там, где подавлено это внутреннее воодушевление, остаются не учреждения, а остовы учреждений, не живые практики, а их бюрократические имитации. Можно смело сказать: христианская мистика открыла колоссальные источники духовной энергии человечества, открыв ему Христа как Небесного Жениха христианской души, с равной силой и любящего, и ждущего ее ответной любви. Христианская мистика открыла Божественный эрос и описала его в необычайно смелых для своего времени «сублимирующих» образах, пробуждающих неповторимо страстный, лично подлинный ответ.

Наше время заново сталкивает эти две Божиих ипостаси: ту, что олицетворяет его «судебную» инстанцию, сурово и беспощадно спрашивающую с человека, и ту, что дает милосердие, надежду, благодать. Таинственная смычка двух традиций – протестантского «непреклонного осуждения» бедности и неприспособленности (как свидетельства непростительной нерадивости) и иудаистского законничества – дает новый господский образ мира, повернутого спиной к слабым и неприкаянным.

И главным, последним форпостом этих неприкаянных считается Россия. Глобалисты-западники подписали ей беспощадный приговор. «...Русская душа по-прежнему больна коллективизмом, отягощенным всеми призраками вырождения... Правы те, кто призывают исходить из антропологического реализма! Наш национальный характер в сегодняшнем его состоянии, отягощенном деформациями последних семи десятилетий, плохо совместим с запросами цивилизованной ойкумены»¹.

Или вот еще откровеннее: «Главное конкретное содержание этого “тектонического” сдвига (имеются в виду нынешние «реформы». – *А. П.*) заключается в замене традиционно российских форм жизни, на протяжении многих столетий (а не только 70 послеоктябрьских лет!) базирующихся на феодальном холопстве и рабстве, некими качественно новыми формами, фундамент которых – свободная личность и которые в современном мире связываются с понятием евроамериканской цивилизации. Это означает, что, имея в виду

¹ Цит. по *Мяло К.* Указ. соч. С. 20.

данные процессы, мы должны говорить о разрыве России не только с идеологией и практикой коммунизма (тоталитаризма), но и русизмом вообще, русизмом как таковым...»¹.

Перед нами, как видим, откровенно расистский приговор России и русскому народу, основанный на фаталистических презумпциях «телесного» детерминизма. Христианство интерпретирует статус всего телесного, в том числе человеческого тела, в качестве сосуда, способного вмещать качественно разное содержание. Наши человеческие характеристики не predeterminedены нашей телесно-антропологической конструкцией, каждый из нас волен, независимо от морфологических признаков, пасть до зверского состояния или возвыситься до ангельского. Как говорит Климент Александрийский, «не тело и не плотская душа – грех, а свободное непослушание человека Богу»².

Классическая теория прогресса наследует эту христианскую презумпцию: прогресс универсален, равно доступен всем культурам и расам, ибо отсталость – продукт в принципе преобразуемых условий, а не фатальная характеристика тех или иных человеческих типов. И вот теперь, в результате вынесения за скобки собственно христианской, новозаветной традиции, Запад склоняется к новому расизму, а туземные западники, почувствовавшие себя глобалистами, спешат откреститься от окружающей их национальной среды как среды прокаженных.

Схоластика и мистика в современной культуре

Давнишнее противостояние схоластики и мистики ожесточилось, породив крайне полярные типы. С одной стороны, схоластика, толкующая о сущности Божества, выродилась в партию морфологов-детерминистов, больше верящих в телесные конструкции, чем в свободу духа, в них обитающего. С другой стороны, мистики, прежде меньше верящие в закон, чем в Благодать Божию, близки к тому, чтобы окончательно разочароваться в законе, деформированном двойными стандартами: один – для господ, другой – для отверженных.

¹ Грушин Б. На пути к самосознанию // Независимая газета. 28.09.2000.

² Цит. по: Карсавин Л. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 57.

Сегодня нам открывается тот факт, что в самом понятии прогресса скрыт таинственный импульс христианской мистики. Если бы классический прогресс, подобно его нынешней «законнической» версии, исходил из линейной динамики и преимущественно ориентировался на тех, кто заполучил лучшие стартовые условия, в нем не было бы ничего мистического. Но теория прогресса, несомненно, содержала в себе некую «иррациональность» христианской Благодати, ибо содержала обетование обездоленным, обещая им «землю», то есть будущее.

Англо-американский эмпиризм изначально был заражен презумпцией недоверия к этому парадоксу прогресса: ведь никакой эмпирический опыт не дает наглядных свидетельств в пользу того, что те, кто в самом низу, будут возвышены.

Мистику христианского обетования, основанного на «сердечной» энергетике, на деятельном сострадании и сочувствии к униженным и оскорбленным, вобрал в себя социализм как континентальное течение, не получившее большого влияния в «островном», англо-американском мире. После краха коммунизма и установления американской гегемонии в мире произошло не только геополитическое перераспределение мировых ресурсов и сфер влияния.

Активно осуществляется и перераспределение поля культуры: рецидивы континентальной мистики, связанной с духом обетования обездоленным и незащищенным, не только подавляются в Европе в лице всех ее «околосоциалистических» и неконформистских течений, но и во всем мире. В этом, собственно, заключен действительный смысл либерального тезиса «конца истории».

Конец истории означает, что никакой инфильтрации качественно иного будущего, нарушающего логику сложившейся системы господства, не следует ожидать – правила игры закреплены окончательно и бесповоротно.

Соответственно тем, кто проигрывает на основе данных правил, уже не следует на что-то надеяться и пенять на настоящее, которое можно изменить. Им предстоит пенять лишь на самих себя как достойных жалкой участи. В такой версии мы действительно имеем законническую историю, полученную

на основе нового диалога протестантизма с иудаизмом и исключения новозаветной традиции христианского обетования.

В нынешней борьбе с историзмом – с установкой на качественное изменение исторических форм и качественно иное будущее – чувствуется социальный заказ господ мира сего, заинтересованных в том, чтобы навечно закрепить благоприятствующие им правила игры, объявив их «естественными». Здесь-то мы и обнаруживаем, что вне христианской благодати неизбежно открывается не только теснота пространства, отказывающегося вмещать многочисленных слабых и неприспособленных, но и теснота исторического времени.

Есть два способа рассуждать о будущем. Один – непреклонно детерминистский, при котором траектория человеческой судьбы (индивидуальной или коллективной) вычерчивается как траектория неживого тела, связанного начальными параметрами. Здесь все дело – в процедурах выведения будущего из сложившегося настоящего на основе экстраполяции наличных тенденций.

Другой – диктуемый живым сочувствием к человеку и осознанием его причастности Христовой благодати, открывающей «иначе возможное». Открытие «иначе возможного» заложено в самом характере христианского эроса, противящегося земным запретам и ограничениям. Чем сильнее пламень любви, тем выше его способность растопить оковы, наложенные на человека внешними обстоятельствами и прошлыми причинами.

Таковы не только установки христианского эроса – таковы законы любви вообще. О них пронизательно сказал В. Франкл. «Напрасно думают, что любовь ослепляет. Напротив, она делает нас зрячими, открывая те будущие возможности любимого, которые скрыты от холодных глаз нелюбящих...»

Теперь и нам, уже наученным современной методологией культурологического анализа, пора распознавать за демонстративной «научной беспристрастностью» и «нейтральностью» определенный культурный импульс. Пора понять, что на самом деле стоит за либеральной «научной» критикой «утопического историзма». Прежде чем отказать бедным и обездоленным в качественно ином будущем, в трансцендентном прорыве к «иначе

возможному», их разлюбили, то есть стали воспринимать исключительно в облике их неприглядной телесности, а не с пронизательностью христианского взгляда, умеющего высветить в ущербной плоти потаенные черты богосыновства.

Остужение христианского эроса и слепота индивидуализма

Остужение христианского эроса в душе приспособленного современника – вот истинная причина современного социал-дарвинистского переворота. Это же эротическое остужение порождает нынешние формы крайнего индивидуализма. Об индивидуализме ныне говорят исключительно в приподнятых тонах – таковы правила, диктуемые победившей идеологией.

Но нам, наблюдавшим внезапное крушение одного всепобеждающего учения, не помешает пристальнее всмотреться в черты нового победителя и указать на пятна, имеющиеся на этом идеологическом светиле. И тогда окажется, что все те характеристики индивидуализма, в которых усматривают гарантии ныне высоко чтимых социальных и политических качеств, содержат в себе и потенциал их отрицания.

В самом деле, индивидуализм сегодня служит ручательством гражданской свободы. Но разве граждане, отвыкшие от кооперации, от проявления спонтанных чувств солидарности и сочувствия к ближнему, способны стать основой гражданского общества, умеющего себя защищать посредством дружного коллективного отпора различным узурпаторам?

Напротив, индивидуализм, разделяющий людей и превращающий их в равнодушные друг к другу атомы, может послужить подспорьем и деспотическим практикам нового авторитаризма и практикам манипуляции.

Говорят, что индивидуалистический «разумный эгоизм» сообщает людям особую пронизательность и служит противоядием от утопий и иллюзий. Но разве не свойственно последовательному индивидуализму воздержаться от всякого вмешательства при виде зла, если оно угрожает не ему лично, а «ближнему», который отныне воспринимается как «дальний»?

Не означает ли это, что именно в обществе закоренелых индивидуалистов может наиболее беспрепятственно реализоваться принцип «разделяй и властвуй»?

Но слепота индивидуализма не только отчуждает от него социальное пространство, воспринимаемое как «постороннее», но и историческое будущее. Последовательный индивидуалист живет одним настоящим, ибо ему чужда идея эстафеты времени, заботливо передаваемой от поколения к поколению. Дух такой «исторической общины», совместно возделывающей будущее время, так же чужд последовательному индивидуалисту, как и дух социальной общины, совместно воздевающей и культивирующей окружающее пространство.

Нужно еще раз всмотреться и оценить действительные предпосылки социального и исторического реализма, прежде чем приписывать его индивидуалистам с их специфически атомизированным мировосприятием.

Современные идеологи и теоретики либерализма, пронзительно оценив тоталитарный потенциал социальной утопии, решились навсегда избавить нашего современника от утопизма, остудить его сознание. Они решили открыть голую реальность, реальность как таковую и по этому критерию отделить сознание граждански мужественных, надеющихся только на себя, от тех, кто пробавляется утопиями и иллюзиями и не выживает без «незаконных подстраховок» со стороны общины или социального государства.

Но действительность и здесь посрамила либеральные ожидания. Оказалось, что ослабление христианского эроса, несущего обетование тем, кто имеет основание быть недовольным сложившимся порядком бытия и правилами игры, не только не научает «последовательному реализму», но отвращает от него. Как только действительность перестала обнаруживать обнадеживающие альтернативные признаки и из нее ушел дух обетования, началось такое повальное дезертирство от действительности в виртуальный или наркотический мир, какого история еще не знала.

Подтвердились предчувствия Ницше, предупреждавшего о том, что современный человек отнюдь не настолько хладно-

кровен, чтобы выдерживать холод «сугубо научной» картины мира, лишенной согревающего Эроса. Немецкий мыслитель рекомендовал человечеству двойственную, дуалистическую модель культуры, в которой наука гарантирует эпистемологический реализм, а искусство, мораль и религия – необходимое воодушевление и мотивацию. Если же подобный «принцип дополнительности» не сработает, «то можно почти с уверенностью наперед предсказать дальнейшее развитие человеческой культуры: интерес к истине будет утрачиваться, по мере того как истина будет доставлять все меньше наслаждения; иллюзия, заблуждение, все фантастическое будет отвоевывать себе мало-помалу новые области, потому что все, что относится к иллюзии, заблуждению и фантазии, соединено с наслаждением, которое, как полагали прежде, составляет основу всего этого; затем последует гибель наук, возврат к варварству»...¹

Это весьма точное предвидение современной ситуации.

Удивительное дело: как только стараниями либеральных наставников истории был изгнан дух христианского провиденциализма и обетования, так оставленную им духовную нишу стали занимать самые дикие суеверия. Астрология, гороскопы, ворожба и чародейство вышли на сцену, создали рынок своих специфических услуг, получили место в прессе и поддержку могущественных заказчиков. Если бы речь шла просто о пережитках, то вчера их должно было бы быть меньше, чем сегодня. Но они нахлынули вместе с либеральной волной – возникла своего рода приватизация былых простонародных суеверий, а также экспорт их из имеющих соответствующую репутацию стран Востока. Словом, все фантастическое – причем в утрированном, сенсационном виде – в самом деле отвоевало себе место, во всех сферах потеснив наследие высокого Просвещения.

Таким образом, борьба с большой традицией метаисторического провиденциализма, с присутствием трансцендентного в истории обернулось реваншем темных маргиналий языческого подполья. Все это свидетельствует о тех предпосылках высокого просвещения, о которых само оно скорее всего не подозревало: о христианской вере, питающей своими «вертикальными»

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. М., б/г. С. 321.

интенциями дух возвышенного. Оказывается, человеку как существу, имеющему духовно-религиозное призвание, не дано удержаться на плоскости позитивно-утилитарных заданий и практик. Если его духу запрещено рваться вверх, он неизбежно рикошетит вниз, заигрывая с темным началом.

Три интенции христианского эроса

Нам предстоит высветить три интенции христианского эроса, энергетика которого сохранилась преимущественно в православной культуре.

Первая интенция – это эрос метаисторический, связывающий время, которое само по себе, без соответствующей трансцендентной подпитки, норовит разрываться и превращаться в хаотическую, бессмысленную историческую мозаику. Время как проявление исторического начала присутствует лишь там, где люди способны страстно желать истории, стремиться к тому, чтобы будущее возвышалось над настоящим и было совершеннее его.

Но какая же духовная энергетика питает это чувство «иначе возможной», качественно иной, лучшей истории?

Несомненно, это чувство христианской любви, христианского сострадания к тем, кому не удалось устроиться в настоящем – страдающим неудачникам земного града. Те, кто лишен этого чувства любви, одинаково отрицают и прошлое и будущее. В прошлом они видят среду ненавистного им традиционализма. Они в этом смысле – исторические расисты: люди прошлого для них – ненастоящие, низшие люди, которые, по определению, и мыслили, и жили неправильно, «нелиберально».

Будущее же подозревается в том, что оно является обетованной землей и надеждой всех неприспособленных и недовольных – крамольным временем, представляющим «антисистемную оппозицию» настоящему. Господа мира сего ориентируются только на настоящее, которое они успели приватизировать и монополизировать. Вот почему они стремятся помешать присутствию христианского эроса в истории, лишить ее «второго измерения», банализировать.

Вторая интенция православного эроса направлена в пространство – для стягивания его в единое поле совместной человеческой жизни. Российское пространство, не только громадное по масштабам, но и гетерогенное, соединяющее Восток и Запад, множество разных этносов и культур, нуждается в особо высокой эротической энергетике для того чтобы сохранять живую целостность.

А третья интенция православного эроса – онтологическая, связанная с воссоединением обозначаемого и обозначающего. То, что было выше представлено как парадигма Ф. де Соссюра – восприятие знаков культуры, «семиосферы» в их дистанцировании от референтов – от предметной, онтологической привязки, стало причиной самых тяжелых болезней современной цивилизации.

Первая из них – предельный релятивизм и нигилизм, утрата различий добра и зла, прекрасного и безобразного, нормального и патологического. Если знаки оторвать от обозначаемого, создавать их автономную комбинаторику, то все подлинное начинает отступать и уходить, оставляя поле подделкам, имитациям, любителям игровой модели существования, живущим за счет тех, кто не играет, а трудится, любит, борется и берет ответственность всерьез. Утратившие онтологическую привязку знаки культуры делаются игрой дьявола, орудиями его всеразрушительной «иронии», неизменно берущей сторону темного и тлетворного.

Сопоставив такие пары, как прямота и лукавство, принципиальность и беспринципность, добродетель и порок, нормальное и девиантное, философия постмодерна отдает откровенное предпочтение второй – «теневой» стороне. Православная философия имени предвосхитила эту проблему постмодерна, связав ее с ослаблением веры. Когда мы теряем веру в Бога, мы рано или поздно закончим потерей веры и в действительную наличность окружающего мира.

Оказывается, бытие вещей – не такая само собой разумеющаяся вещь, как это часто кажется. Онтологический статус вещей только тогда обеспечен и надежен, когда он подкреплён онтологическим документом высшего типа богопричастностью.

Когда ослабевает это сознание Богопричастности мира, последний обесценивается, и таким – все более обесцениваемым – он начинает предстать в нашем сознании и в нашей культуре. Культура становится не культурой бытия, а культурой суетно произносимых, произвольно комбинируемых слов.

Православная философия имени противостоит этой опасности, показывая синергетичность слова – его пребывание в мощном поле бытийного притяжения. Предельный случай бытийного отторжения слова, утраты им синергетичной причастности – компьютерная культура, создающая свой виртуальный мир.

В компьютерном пространстве последовательно уменьшается доля «первичных» слов, непосредственно связанных с реальностью, несущих ее энергетичные токи, и растет доля слов, механически переносимых из других, готовых текстов. Постмодернистский принцип «самопорождения текста» и «интертекстуальности» находит свою полную реализацию в мире компьютера.

Как вернуть нашей культуре синергетическую причастность бытию? Вот проблема православной философии культуры, раскрывающей энергетику Божественного зрота.

Глава седьмая

ВЛАСТЬ ПРОСТРАНСТВА

Каким был мир, который мы потеряли

Мы, обитатели постсоветского пространства, познали на себе убийственные эффекты его распада. Исчез не только Советский Союз – грозит исчезнуть Евразия как несущая планетарная конструкция. Евразийцы известной выучки – школы географического и иного детерминизма – могут сколько угодно говорить о морфологии континентального пространства, якобы самого себя удерживающего – не то по причине своей равнинности (отсутствия естественных внутренних барьеров), не то в силу каких-то скрытых универсалий полиэтнизма, заложенного в палеонтологических глубинах индоевропейского языка или в законах геополитики.

На самом деле, загадочным артефактом, скрепляющим разнородное евразийское пространство, является сама Россия. Пока существует Россия, существует и Евразия, хотя, по всем законам истории и географии, ее быть не должно. Когда Россия начинает слабеть, слабеют и скрепы, объединяющие Европу и Азию, и вместо единого культурно-исторического материка мы получаем традиционную дихотомию Европа – Азия. Русский человек проявил себя необычайным эротиком пространства – ему дано скреплять его особой любовной причастностью. В отличие от других он любит не малое местное пространство, но именно большое, материковое. Будучи человеком срединной лесостепной полосы, он тем не менее поражает своим чувством, своей глубинной интуицией степи.

Степь была любовно воспета и автором «Слова о полку Игореве», и А. П. Чеховым. И воспета не языком туристов, взыскующих экзотики, а теми, у кого ее специфический «топос»

будит потаенные струны души, предающейся самопогружению в нечто родное – будто в собственное детство.

Но разве не такое же аффективное начало будит в русской душе Север от Ладоги до Соловков? Разве здесь не ищет славянская душа своих потаенных кладов и сокровищ, своих незамутненных источников?

Причем и средняя полоса, и степь, и Север разом присутствуют в русской душе, узнаются ею как свое, кровное. Монастырский уход «из града в пустыню», так же как казацкий исход «на волю», с одинаковым успехом находят символы искомого на Севере и на Юге, на Западе и на Востоке Евразии. Эта взаимопричастность удаленных долгот и широт не свойство самого пространства как такового – это свойство души, ее особой энергетики. Россия превратила Евразию в особый «второй мир», отличный и от западного «первого мира», и от южного «третьего мира».

Теперь, когда этот мир рухнул, самое время разобраться в том, чем он был и для человечества в целом, и для России, и для православной ойкумены, почему он рухнул и чего следует ожидать взамен ему.

Выделяя славянство, скажем:

Во-первых, «второй мир» представлял собой способ сохранения специфической славянской идентичности. Те славянские страны и народы, которые лишились крыши «второго мира» или намеренно покинули ее ради вхождения в «европейский дом», вынуждены заявлять об отказе от своей славянской идентичности, как это делают, например, современные чехи.

Во-вторых, «второй мир» обеспечивал политическую и культурную гегемонию славянства в Евразии, несмотря на численное преобладание неславянских этносов.

В-третьих, «второй мир» позволял славянству перенести на евразийский Восток европейское Просвещение и приспособить его к специфике своей культуры, истории и географии. Здесь мы видим специфическую парадоксальность самого феномена «второго мира»: он одновременно и останавливал геополитическую и культурную экспансию Запада (гегемонизм и вестернизацию), и обеспечивал продвижение европейского Просвещения на Вос-

ток. Крушение «второго мира» продемонстрировало обратный парадокс: убрав все преграды на пути западного империализма и вестернизации, оно одновременно подорвало предпосылки просвещения и единых просвещенческих универсалий.

Своевременно напомнить, какую ситуацию создавало присутствие «второго мира» для Западной Европы. В терминах воинствующего атлантизма это был «смертельный вызов», «угроза». Но теперь стало очевидным и другое.

Прежде всего, наличие «второго мира» служило дополнительным фактором выстраивания особой западноевропейской идентичности – перед лицом опасного «другого» – и фактором европейской интеграции.

Трудно себе представить после нескончаемой череды внутриевропейских войн, в том числе мировых, что европейское единство – некий спонтанный процесс, заложенный в культурной морфологии Европы. Еще до «второй мир»овой войны в сознании европейцев преобладала не «европейская идея», а идея дуализма или даже плюрализма Европы: атлантической и центральной, протестантской и католической, морской и континентальной.

Помимо этого, «второй мир» служил неким противовесом американскому гегемонизму. Не будь «второго мира» во главе с СССР, американцы с самого начала вели себя так, как они ведут себя сегодня – бесцеремонными гегемонистами и хозяевами мира.

Наконец, «второй мир» создавал, как об этом весьма обстоятельно написал А. де Бенуа, некий особый вектор европейского «тьер-мондизма»¹.

Европейцы стремились создавать у третьих стран иллюзию своей относительной нейтральности и гегемонистской непричастности – в противовес амбициям двух соперничающих сверхдержав, норовящих прибрать весь мир к рукам.

Крушение «второго мира» значительно сузило поле европейского маневра в мире и однозначного отдало Европу в руки заокеанского гегемона. Вместо плюралистически гибкого, многоуровневого Запада миру предстал милитаристски

¹ *Benoist A. de. Europe, tiers monde même combat. P., 1986.*

организованный и иерархически выстроенный Запад, жестко связанный натовской дисциплиной. Имеет место несомненная деградация европейской политики под влиянием американского монополярного примитива. Обнажился и тот факт, что для США неприемлема европейская самостоятельность как таковая, а не только как несвоевременная вольность ввиду противостояния грозной советской опасности.

А теперь перейдем к глобальному уровню. Чем был «второй мир» для мира в целом, для духовно-исторического горизонта человечества?

При ответе на этот вопрос нам открывается и провиденциальный смысл крушения старой, дореволюционной России.

В старой России послепетровского периода было акцентировано начало «первого мира» – принадлежности к мировой империи белого человека, успешно колонизирующего мир. Россия не потому погибла в 1917 году, что к тому времени утратила христианские начала своей специфической духовности, свою православную совесть, а напротив, именно потому, что она их, несмотря ни на что, сохранила. Да, официальная Церковь в России экклезиастически остыла, выродилась в обычный институт, сочетающий вероисповедальные ритуалы с духом казенщины. Но это не означает, что из духовного пространства России ушла и та невидимая церковь, которая выступает хранительницей животворящего православного эроса. Сама Россия с ее страстными хилиастическими ожиданиями, с ее нетерпимостью к неправде и лицемерию, с ее жаждой абсолюта выступала как такая церковь. Это под напором ее беспокойной совести, не способной удовлетворится ничем половинчатым, рухнули твердыни старого порядка. Это она поверила в человеческое братство, в подлинную солидарность народов, разделенных войной, в способность людей строить праведный порядок.

Революция не дала России встать в ряды победителей мировой войны и, соответственно, в ряды имперских распорядителей мира. Выбыв из «первого мира» колониального Запада, она повернулась к миру колонизованного Востока и остановила, в конечном счете, процесс мировой колонизации. Можно сколько угодно говорить о геополитических играх Сталина, о совет-

ской империи, но факт остается фактом: Россию в этом исходе из первого мира вдохновляла великая христианская идея союза со слабыми и гонимыми против сильных и наглых. Какое бы идеологическое, «научно-коммунистическое» оформление не претерпела эта идея, именно заложенный в ней православный энергетичный импульс сообщил ей необычайную мощь, убедительность и вдохновительность.

Может быть, ни в какой другой культуре не было воспроизведено архетипическое столкновение живой мистики и мертвящей схоластики, как в советской культуре. Мертвая вода учения и живое, неподдельное чувство любви, солидарности, страстного участия в судьбе эксплуатируемых, гонимых, презираемых господами мира сего – вот основание дуализма советской культуры. И пока за фасадом коммунистической догматики пряталась неукротимая «партизанщина» христианского духа с его максималистскими установками, коммунистический «второй мир» был непобедим.

Почему пал «Третий Рим»?

Что же случилось со «вторым миром»?

Вопрошая о его исторической судьбе, следует сопоставлять детерминистский тип рассуждения, воплощенный в слове «почему?», с телеологическим типом, воплощенным в вопросе «для чего?».

Ответы в плоскости «почему?» вполне уже подготовлены секуляризированной мудростью века: проигрыш в экономическом, научно-техническом и военном соревновании с динамичным Западом, нетерпимость коммунистической тирании для новой, посттрадиционалистской личности, жаждущей свободы, самоопределения и правовых гарантий, наконец, бунт закабаленных народов против советской империи и жажда национальной самостоятельности.

Данные ответы совсем не так бесспорны, как представляется некоторым. Вьетнам, Ирак и Куба успешно сопротивлялись американскому натиску, хотя о каком-то экономическом соревновании с США здесь речь идти не могла. Напротив,

именно отказ от такого соревнования, настаивание на своих правилах игры, в которых присутствуют совсем иные, не экономические и не потребительские приоритеты, предопределили успех сопротивления.

Сложнее обстоит дело с вопросом о посттрадиционалистской личности и ее запросах. Является ли единственным способом вхождения в посттрадиционное общество вестернизация и американизация?

Если иметь в виду малую этническую, провинциальную традицию, то, наверное, да. Но наряду с малыми этническими традициями общинного и племенного локуса большинство народов мира имеют и свои великие цивилизационные традиции, связанные с мировыми религиями.

Иными словами, пора поставить вопрос: действительно ли западный, европейский тип личности является единственно возможным типом, а остальные цивилизации фатально исключают личностный тип самоопределения? Не так давно Томас Манн постарался доказать, что восточные цивилизации, даже самые древние, давно ушедшие, знали и внутренний мир человека с его интравертной направленностью, и замечательную иронию культуры, дистанцирующуюся от официального пафоса и догматики, и ощущение иначе возможного, альтернативного. Говорит ли роман «Иосиф и его братья» правду о древних Иудее и Египте? Или все это – лишь тонкая стилизация европейского мастера, вольно или невольно подставляющего близкие себе образцы на место действительных исторических персонажей?

А известные во всех культурах ереси? Это тоже всего лишь коллективные девиации – изнанка общинности, а не индивидуальный прорыв сквозь нее? И аристократическое сибаритство, и гедонистическая изнеженность, и распущенность нравов, известные нам из истории всех «перезревших цивилизаций», – это тоже специфические проявления общинного духа, а не более или менее явный вызов ему, «приватизация» коллективного этоса?

Кто бывал в Каирском историческом музее, видел образцы портретного искусства древних египтян и сравнивал их с об-

разцами греческого искусства, у того не могла не возникнуть крамольная мысль, что именно греческая античность последовательно избегала индивидуальности, ставя на ее место совершенный коллективный образец, тогда как иные культуры имели больший вкус приватного и интимно-личностного. Разве греки не осудили Сократа, внушающего афинской молодежи принципы имманентного личностного самоопределения? И разве умножение сократического типа личности не знаменовало собой эрозию и закат античной цивилизации?

Это же справедливо и в отношении к римлянам. Ницше прав, говоря, что «римлянам христиане казались вредными потому, что они заботились прежде всего о спасении своей души. Всюду, где есть община и, следовательно, нравственность обычаев, там господствует мысль, что за оскорбление обычаев наказание постигает прежде всего общину, – то сверхъестественное наказание, границу которого так трудно определить и которое принимается с таким суеверным страхом»¹.

Но даже если согласиться с тем, что прежде в истории всех незападных цивилизаций действовали принципы коллективной судьбы и растворение индивидуального в общем, нельзя ли предположить, что в ответ на вызов нашего времени и, в частности, вызов Запада в незападных культурах может происходить эндогенный процесс зарождения личностного принципа?

Сегодня среди культурологов уже возобладали мнение, что модернизация посредством вестернизации не единственно возможный и даже не лучший путь развития. Вполне возможен и другой вариант: модернизация через реконструкцию собственной цивилизационной традиции.

Абсолютизация человеческих различий в мире посредством ссылок на плюрализм культур и цивилизаций, в такой же степени чревата расизмом, как и абсолютизация биологически предопределенных антропологических различий.

Что касается критики «второго мира» как империи, которой уготовлена гибель от этносепаратизма, то никуда не уйти от известных фактов, что этносепаратизм и этноцентризм готовят

¹ Ницше Ф. Утренняя заря, или Мысль о моральных предрассудках. Свердловск, 1991. С. 12.

народам откат из Просвещения в варварство, из единых больших пространств, благоприятствующих личностному развитию и выбору, в малые, жестко контролируемые пространства авторитарного и псевдообщинного типа. Если сравнить ту свободу выбора социальных ролей и возможностей, какую имел в свое время типичный «советский человек», с тем, что сегодня имеется в расколоте и продолжающем раскалываться постсоветском пространстве, то признаки социальной и культурной деградации налицо. Это не значит, что все приведенные ответы на вопрос «почему распался “второй мир”?» ложны, но требуется сполна учесть эффекты бумеранга, которым и оказался чреват раскол бывшего второго мира.

Для чего пал «Третий Рим»?

Поставим теперь вопрос в иной плоскости: каков исторический или, точнее, метаисторический смысл в том, что «второй мир» распался, каким интенциям христианского духа в истории он препятствовал?

Телеологический вопрос «для чего?» дискредитирован наукой Нового времени, оперирующей исключительно детерминистскими категориями. Но в отказе от вопроса «для чего?» заключен свой грех – редукционистического сведения живого к неживому, наделенного волей и сознанием – к безвольной предметности. Везде, где мы вправе говорить об осуществлении проектов индивидуальных или коллективных, а также там, где имеет место противоречие между интересами индивида и интересами вида, между краткосрочной и долгосрочной перспективой, мы вправе ставить вопрос «для чего и во имя чего?».

Применительно к человеческой истории мы вправе ставить этот вопрос даже тогда, когда говорим не о настоящем историческом субъекте, который уже состоялся, но о том, который содержится в потенции. Судим же мы прошлое с позиций настоящего, не смущаясь тем, что истоки и смыслы прошлых событий, уже явные для нас, еще не были явными для непосредственных участников действия: мы их судим с позиций будущей для них истории. Но в таком случае можно и о современной, нашей исто-

рии судить с позиций будущего – с позиций некоего коллективного проекта, осуществляемого в долгосрочной перспективе.

В противном случае мы были бы вынуждены вообще отказаться от суждений, оценивающих настоящее, тем самым выводя его из-под исторической критики. Мы бы в этом случае получили не единую историю того или иного исторического субъекта – народа, класса, сословия, цивилизации, наконец, всего человечества, а лишь мозаику никак не склеенных друг с другом, чуждых и странных друг другу точечных «теперь». Именно такая позиция называется господствующим либерализмом под видом критики «утопического историзма».

Надо наконец упомянуть и о правах религиозного сознания, имеющего свой взгляд и свой счет к земной истории. Если мы не разделяем марксистского или позитивистского воззрения, согласно которому все другие виды сознания (моральное, религиозное, эстетическое, обыденное) отомрут, смененные научным, то мы должны оставить свое место и телеологическому взгляду на мир как специфическому для религиозного сознания. Этот взгляд может служить, как показывает исторический опыт, весьма полезным коррелятом научно-детерминистского подхода.

Итак, чего же не дал «второй мир» с точки зрения православного задания, православного смысла истории?

Прежде всего надо подчеркнуть, что он был организован по утилитарному принципу. В гражданской войне 1918–1921 годов победили не энтузиасты народной правды и воли, с их мелкобуржуазными лозунгами свободы труда и хозяйствования, крестьянской собственности на землю, братства и справедливости, а ленинская «партия организаторов», умеющая извлекать пользу из всего, что плохо организовано и плохо лежит. Эта партия политически эксплуатировала трудящихся, подобно тому как буржуазия эксплуатировала их экономически. Авангард сполна использовал принцип «чем хуже, тем лучше», разжигая недовольство доверчивых максималистов, провоцировал наиболее нетерпеливых, а там, где надо, использовал и корысть, и предательство, и даже – заинтересованность иноземного врага в крушении российского государства.

Это сегодня большевиков представляют как сторонников спонтанного, задумавших осуществить традиционалистские утопии дестабилизированного социума. На самом деле, даже в капиталистическом предприятии, основанном на скрупулезных подсчетах дохода и прихода, на не знающем уклонений педантизме экономического разума, не было столько безжалостного расчета, соображений отдачи и эффективности, сколько их было в политической эксплуатации народного недовольства и народных страстей, организованных большевизмом.

Могли быть случаи ужасающей несправедливости и ужасающих условий, но если они не были «политически полезными» или тем более если могли принести политический вред партии, то они игнорировались со спокойной совестью. Напротив, все, способствующее разложению классовых противников и укреплению статуса и власти большевистского авангарда, использовалось с завидной, бухгалтерски выверенной рассудочностью.

Точно так же партия обошлась с народными талантами. Все действительно яркое, честное, исполненное неподдельного вдохновения немедленно бралось на подозрение как не вписывающееся в большевистскую бухгалтерскую книгу, в систему производства большевистской власти.

Зомбарт, говоря о происхождении капитализма и капиталистических предприятий, особое значение придавал еврейскому элементу как носителю несентиментальной, не разделяющей местные обычаи и предрассудки рассудочности. С точки зрения немецкого исследователя, главной морально-психологической предпосылкой капиталистической организации была принципиальная остраненность и остуженность взгляда – дистанцирование от всего того, что ангажирует, морально обязывает, вызывает к сердечному сочувствию.

С этой точки зрения организация большевистской машины власти была поистине еврейским предприятием: здесь была та же принципиальная остраненность от народного взгляда на вещи, от народной правды, справедливости, от спонтанности морального сознания, судящего обо всем помимо всякого расчета.

И подобно тейлористской дихотомической организации труда: одни планируют и организуют, другие бездумно испол-

няют – общественная система, организованная большевиками, была дуалистической. Партия заговорщиков, ставшая правящей, по-прежнему заговорщически, втайне от профанного общества, думала, составляла планы, сводила балансы, предоставляя народному большинству с бездумной готовностью исполнять. В большевистской партийной организации, в практике закрытых собраний, в неусыпной цензуре учения, преследующего жизнь, было очень много от темных традиций древнего эзотерического меньшинства, от каббалы и тайных сект.

Если бы всему этому русский народ мог противопоставить одно только буйство своих стихий, хотя и облагороженных моральной страстностью, или одну только этнографию с ее сарафанами, матрешками и самоварами, то можно было бы сказать, что дихотомическая организация действительно удалась: партия правящих эзотериков изготавливает свои идеологические и политические рецепты, а народные низы ее содержат, периодически беспомощно бунтуя или уходя «в отключку».

Так и было бы, если бы у России не было в запасе созданного национальным гением сокровища – литературы и культуры XIX века. Только с учетом этого решающего фактора можно описать и уяснить историю XX века в России. Народное сопротивление крестьян («зеленых») против комиссарства было подавлено – но уже ценой значительной уступки со стороны правящего талмудизма: талмудистски правильный, военный коммунизм был сменен на неправильный, эклектический НЭП.

Но главное и в целом действительно успешное сопротивление марксистскому талмудизму было осуществлено не с этой стороны. Настоящее сопротивление пошло от великой национальной литературы. Не случайно деятели наркомпресса хотели запретить Пушкина, Толстого и Достоевского и всю остальную «непролетарскую культуру» и литературу. Запрет не состоялся потому, что в партии нашлись люди, понимающие, что, если авангард будет разговаривать с народом на сектантском языке научного талмудизма, дело кончится его полной национальной изоляцией. Талмудисты-максималисты были в конце концов изолированы и нейтрализованы и народу разрешено было обратиться к сокровищам великой русской литературы.

И случилось настоящее чудо: национальный гений Пушкина заново создал нацию из такой неопределенности как «советский народ» с его «двумя классами и одной прослойкой». Научившаяся читать, ставшая поголовно грамотной нация (первоначальной целью образования было научиться читать классиков марксизма-ленинизма – так буквально говорила Н. К. Крупская) обратилась к своей высокой литературной классике и душой почувствовала – это ее родное, кровное.

Мало еще кто задавался законным вопросом: как могло случиться так, что дворянская в основе своей литература оказалась воспринята народом без всякой натуги, без всякого барьера, вызвав восторг приобщения к своему, высокому, подлинному. Достоевский, Толстой, Чехов печатались миллионными тиражами – случай, не имеющий и прецедента во всей письменной истории человечества. Провинциальные мальчики и девочки узнавали себя в Печориных и Татьянах Лариных, зачитывали до дыр любимые страницы классиков, создали активнейшую читательскую аудиторию толстых литературных журналов, выходящих миллионными тиражами.

И после этого адепты импортированной культуры комиксов, жвачных резинок, боевиков, порнухи и чернухи осмеливаются преподносить эту культуру в качестве образца тому самому народу, который интеллектуально перерос ее на несколько столетий просвещения! Чем же все-таки объяснить эту загадочную «коммуникабельность» между элитой наших классиков, создавших одну из рафинированнейших литератур на планете, и народом, совсем недавно приобщенным к грамоте?

Ответ напрашивается один: и великие национальные классики, и народ принадлежат к одной традиции – православной. Стержнем этой традиции является своеобразный фундаментализм – требование единства истины, добра и красоты.

Истина, предавшая добро, немедленно отлучается, получая обозначение лукавого хитроумия или циничной трезвости. Красота, разлученная с добром, понимается либо как прельщение, либо как пустая декоративность, недостойная высокого вдохновения. Если высшей тайной православной культуры является потаенная энергетичность, то можно говорить и об

особой энергетичности великой русской литературы. Слово без веры мертво – это кредо и Православной Церкви, и русской литературы, и нашей культуры в целом. Знание, принимаемое нашей культурой, имеет сакральный смысл – оно связано с христианской энергетикой спасения и вне ее теряет всякое обаяние и всякий смысл.

Ту самую антиномию, над которой бился Кант: либо знание получено сугубо дедуктивно, путем строгого логического вывода – и тогда оно достоверно, но в сущности не ново; либо оно получено эмпирически, из опыта, но тогда оно недостоверно – так решила русская культура слова.

Энергетичность слова как раз и означает, что оно не есть продукт логической машины и в то же время в нем заключена большая достоверность, чем та, которую способен дать грешный эмпирический опыт. За разрешением этого противоречия русская культура обращается не к априорно-трансцендентальному – неким доопытно заложенным всеобщим формам чувственности и рассудка, а к трансцендентному скрытому источнику небесного огня, который таинственно-энергетично прорывается к нам, когда мы воодушевлены страстной верой, то есть настроены синергетично. Все классическая русская литература синергетична – она обращается к человеку не от имени одного только «человеческого, слишком человеческого», а от имени высшей правды с ее небесным максимализмом.

Собственно, и обращение русской интеллигенции к марксизму в конце XIX века было обусловлено этой синергетичной интенцией. Но в марксизме было две стороны: эсхатологическая страстность еврейского пророка сочеталась с немецким педантизмом бюрократического «строителя законченной теоретической системы». Постепенно опасная страстность пророчества официальной марксистской церковью была подавлена и вытеснена, и для массового потребления в системе партийной учебы и народного образования остался выхолощенный Маркс – законник и талмудист, основатель «научного коммунизма».

И тогда-то произошло тайное, но твердое отлучение марксизма народным сознанием. На обязательную партийно-комсомольскую зубрежку это сознание отвечало специфиче-

ской иронией «народной смеховой культуры» (М. Бахтин). Официальному марксизму противостоял городской анекдот, а там, где дело касалось серьезных практических вопросов, – обыденное здравомыслие.

Приступая к любому делу, сначала исходили из обычной практической целесообразности, а затем уже ему пришивали марксистскую вывеску – на потеху официальным идеологическим жрецам и цензорам. Что же касается вопросов действительной духовной жизни и культуры, то народ здесь жил, не доверяя никакому марксизму, своей великой литературной традицией. В серьезных вопросах ценностного выбора и самоопределения он искал советы у Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Толстого, Достоевского. Назвать такой народ темным «традиционалистом», не достойным «цивилизованного существования», могут только люди с весьма определенными, недобросовестными намерениями. Они, конечно, отдают себе полный отчет в том, что пока с «этим» народом остается его великая письменная литературная традиция, он достаточно вооружен и имеет будущее.

Вот почему сегодня его противники замыслили «парадоксальный» стратегический ход: вконец скомпрометированного талмудического Маркса они хотят «вернуть» русскому народу в качестве уличающего признака агрессивного традиционализма. Маркс как русский традиционалист – вот фактический лозунг посткоммунистической русофобии. Напротив, действительно национальных гениев у народа хотят отнять. Разумеется, этот столько уже раз повторяемый прием: наиболее одиозным персонажам современных либеральных фильмов-агиток выступает русский мракобес, повторяющий фразу «мы – нация А. С. Пушкина».

Прием направлен на то, чтобы внушить мысль о незаконности этой ссылки на Пушкина – отлучение его от нации, а заодно и на компрометацию самого Пушкина, образ которого обременяется такими ассоциациями.

Мы очень ошибемся, если подумаем, что нынешняя программа американизации российской культуры в самом деле направлена на то, чтобы уподобить нас американцам или приобщить к достижениям этого находчивого и практичного на-

рода. На самом деле, целью такой американизации является отлучение от собственной великой культурной традиции, полное забвение и разрушение ее. Народу, у которого отняли его великую традицию, уже ничто не поможет: его в полном смысле можно брать голыми руками.

Замысел становится понятным ввиду нового глобального передела мира и экспроприации планетарных ресурсов, монополизированных победившим в мировой (холодной) войне меньшинством. Те, у кого их ресурсы отнимаются – вместе с правом на индустриализацию, урбанизацию и просвещение, – должны предварительно быть тотально дискредитированными в глазах «передового общественного мнения». Тогда и экспроприация их национальных ресурсов международными грабителями будет выглядеть как спасение их от неразумного использования отсталым – и даже опасно-агрессивным – народом, способным воспользоваться ими во вред передовому человечеству. Вот по какой причине мы не должны быть нацией Пушкина, а считаться нацией красно-коричневых.

Итак, к первому, предварительному ответу на вопрос о том, почему погиб «второй мир», мы уже приобщились. С точки зрения исконных антирусских прогрессистов, он должен был погибнуть потому, что произошла его конечная натурализация в русской культуре и традиции. Русскому марксизму ставят в вину не то, что он уничтожил русское крестьянство и почти поголовно русскую интеллигенцию. Ему не прощают происшедшей с ним на нашей почве расслабленности и ленивого благодушия, ослабившего непримиримость талмудической цензуры и насилия над народной жизнью. Русский марксизм перестал быть оружием прогрессивной колониальной администрации, исправляющей нашу жизнь по строгому научно-догматическому образцу, а организованный марксистами ««второй мир»» – детищем талмудического интернационала. «Второй мир» стал обретать традиционные черты старого имперского образования российского абсолютизма, и потому приговор ему на Западе был практически единодушно подписан.

Но он подписан и выше – «второй мир» мог быть и был осужден по критериям православной духовности, ищущей

высшей правды и подлинности. Наблюдателями «демократического переворота» 1991 года было единодушно отмечено: и Советский Союз, и социалистический лагерь («второй мир») рухнули потому, что их некому было защищать.

В странах Восточной Европы и в некоторых национальных окраинах бывшего СССР, мыслящих националистически, коммунизм был отвергнут как антинациональный. В пространстве русской православной ойкумены, мыслящей эклезиастически – требующей превращения общества в общину праведников, он был отвергнут в качестве невыносимой профанации истинного образа правды и праведности.

Земля и небо православной ойкумены

В православной картине мира существуют в таинственном сопряжении два полюса – земля и небо. Было бы грубой ошибкой приписывать Православию манихейское презрение к земле как однозначно греховному началу, находящемуся в некой статической отлученности от неба. В главе, посвященной православному космизму, уже говорилось о православных интуициях в отношении земли и земной телесности вообще. Речь идет не о косной, неотзывчивой для духа материи, подлежащей ведению механики и других отраслей «ценностного нейтрального» естествознания, а о материи, просящейся на небо, глядящей в него, желающей обожения.

В самом славянском языческо-натуралистическом организме, воспринимающем землю мифологически, подобно греческой Гее или Деметре, уже было заложено ожидание более радикальной одухотворенности земной материи, открытой горизонтам христианского неба. Вот эту-то землю – и крестьянскую землю-кормилицу, и христианскую землю, обращенную к небу и несущую небесный свет, – любил особой любовью русский православный человек.

Большевистские организаторы «второго мира» готовили этой земле другую участь. Они тоже не желали оставлять ее в плену буржуазного эксплуататорского порядка, как, впрочем, и в плену русского традиционализма с его ленью

и безалаберностью. Ими владел миф машины – общества, организованного как единая фабрика (Ленин). Программа социалистической индустриализации была программой одно-временного преобразования и общества, и природы. Расхлябанный русский обломовский тип должен был превратиться в организованного и дисциплинированного пролетария – надежного винтика общественной мегамашины; «плаксивый» русский пейзаж с его березками и плакучими ивами подлежал превращению в гигантский промышленно-заводской склад (а иногда и в свалку).

Организаторы социалистической индустриализации объявили настоящую классовую войну русскому пейзажу, находящемуся у них на подозрении сразу по нескольким основаниям. С одной стороны, в нем звучал мощный мотив стихийной воли, к которой мастера социалистических «огораживаний» и рационально организованных предприятий машинообразного коллективного труда относились с вполне понятным надсмотрщицким подозрением. Вольный пейзаж они заменили системой обязательной паспортной прописки. С другой стороны, этот пейзаж был источником не имеющего функциональных привязок и партийных социальных заданий свободного художественного вдохновения русского Моцарта – «гуляки праздного», которого комиссарские Сальери ненавидели.

Их замысел по меньшей мере состоял в том, чтобы к каждому художнику пейзажа, к каждой стихийно-артистической славянской душе приставить наркомов – талмудических наставников и цензоров, служителей партийно-пропагандистской правильности. Итак, просторы евразийского Севера, равно как и просторы степного Юга, неприбранная к рукам природа – тайный союзник стихийной славянской души, попавшей в плен к машине, – все это подлежало превращению в целиком искусственную, рукотворную систему технократического типа.

Из «второго мира» тем самым уходил важнейший живительный источник, относящийся к образам древнейшего славянского мифа, к чувственному обаянию природной органики. Подвергнутая изощренной и извращенной хирургии, оскопленная

земля утратила упругость живого существа, глубоко родственного народной душе, и стала землей-плацдармом, на котором разворачиваются организованные промышленные армии.

Материальная, орудийная (в том числе и военная) оснащённость «второго мира» в результате этого, несомненно, выросла, но его духовно-психологическая оснащённость, питающая неподдельные чувства большой и малой Родины, столь же несомненно упала. Если тайная энергетичность есть главная особенность нашей культуры, то можно сказать, что один из важнейших источников этой энергетичности оказался загубленным.

Может быть, эта деформация пейзажа породила известный инверсионный эффект. Похищение земледельческого пейзажа в ходе грубых «огораживаний» индустриализации воскресило в русской душе древние кочевнические стихии. Не любовное всматривание и укоренение, а лихое чувство дороги, остраненности от быта, служившая готовность легкого на ногу «государева человека», направляющегося куда пошлют, возобладали в русском человеке.

В самом домостроительстве появился какой-то степной, кочевнический «сквознячок», вихорь воли, шатающийся конструкции и создающий прорехи в бытовом устройстве. Образ огромной российской Евразии снова стал обретать номадически разряженные черты дорожного, «несущегося» пейзажа.

И, пытая вечернюю тьму,
Я по долгим гудкам парохода,
По сиротскому эху пойму,
Что нам стоит тоска и свобода.
(О. Чухонцев)

Это отчуждение и сиротство оставленного пейзажа и оставляющего человека незаметно создавали предпосылки будущей обмениваемой земли, которую можно и оставить. В самом деле: если ее можно оставить ради светлого будущего, то можно, в конечном счете, оставить ее и ради «европейского дома»: в кочевнике социалистических строек уже просматривались некоторые черты «внутреннего эмигранта».

Но главные предпосылки этого отчуждения обитателей «второго мира» от своего евразийского дома зрели все же не здесь. Они порождались изменениями в системе ценностей.

Подобно тому как комиссары – устроители «второго мира» – в глубине души были не революционными романтиками воли, а буржуазными бухгалтерами, умеющими извлекать из событий максимальную политическую прибыль, подвластные им рядовые граждане были подпольщиками мещанства, мечтающими о вешевладении. В самом «диалектическом материализме» коммунистов присутствовала роковая двусмысленность.

В материи марксистов явно присутствовали архаичные Гераклитовы импульсы, она содержала нечто мистическое. Сама иерархия форм движения материи – от низшей к высшей – содержала отблеск платоновского мистицизма, необъяснимую, по атеистическому счету, устремленность вверх. Но в то же время эта «материя» при малейшем ослаблении ценностного порыва и напряжения могла терять свой мистический импульс и превращаться в банальную вещь бездуховного потребительского материализма.

Еще больше двусмысленности было в социальной философии марксизма и его социальном идеале. С одной стороны, велась непрекращающаяся борьба с мещанскими пережитками и ценностями буржуазного образа жизни, с другой – советскому человеку обещали материальное изобилие и ручались «догнать и перегнать Америку». Глагол «догнать», как и понятие «догоняющего развития», появившееся впоследствии, означает пребывание с буржуазным миром в одной и той же плоскости – различия здесь лишь качественные, причем не в пользу «второго мира».

Поставленный в XX веке исторический эксперимент показал, что победить буржуа на материалистической почве невозможно – ибо это его собственная почва, попав на которую он, как Антей, немедленно набирает силу. «Второй мир» рухнул в конечном счете потому, что не сумел стать другой, самостоятельной цивилизацией, со своею особой, качественно отличной картиной мира и системой ценностей. Железный занавес физически разделял людей Востока и Запада, но он не создавал осо-

бой системы ценностей. Мало того, он способствовал известной романтизации буржуазных порядков в глазах людей, глядящих на них из запретного пространства.

Советский коммунизм с годами все большей превращался из альтернативного исторического проекта в запретительную цензурно-полицейскую систему, мешающую собственным подпольщикам мещанства сполна проявить себя и воссоединиться с мировым мещанством. Ставшая очевидной для всех коммунистическая ложь, вынуждающая твердить о небывалых достижениях и решающих преимуществах по тем самым мещанско-потребительским критериям, по которым преимущества явно были на стороне Запада, породила свои эффекты бумеранга. Чем больше бранили прогневший Запад по официальным каналам, тем пленительнее выступал его «гонимый» образ, тем больше скрытых достоинств ему приписывалось.

Надо, впрочем, сказать, что и сам Запад в условиях объективно существующей мировой системы сдержек и противовесов вел себя на мировой арене иначе. Порою даже он казался одиноким и беззащитным перед лицом «варварского окружения», завистливого и воинственного. Пацифистскому образу Запада благоприятствовала и старая консервативно-романтическая традиция, приписывающая мещанству не властные и героические импульсы, а избыточную осторожность, уклончивость и трусость. Понятие империализма, применяемое антибуржуазной мыслью к буржуа как зачинщику мировых войн и переделов мира, уже к 60-м годам представлялось совершенно устарелым и пропагандистски вымученным.

Мысли Зомбарта, касающиеся двойственной природы буржуа – расчетливо-мещанской, рассудочно-методической, с одной стороны, и авантюрно-завоевательной, нигилистически отбрасывающей традиционные нормы и запреты – с другой, гражданам «второго мира» и его принимающей решения элите были совершенно неизвестны – сказалась отлученность официального марксизма от свободной критической антибуржуазной традиции. Словом, понадобилось крушение грозного СССР и в его лице – мировой системы сдержек и противовесов, чтобы перед миром во всей циничной обнаженности

встал другой Запад – агрессивно-вероломный и циничный, попирающий жизненные права слабых, исповедующий принцип – победитель всегда прав.

Состоялось бы это новое открытие Запада как антихристианской силы, воплощающей ненасытную глобальную личность и расистское презрение ко всем слабым и беззащитным, если бы «второй мир» как «сила удерживающая» ненароком не рухнул?

Состояние современного массового сознания свидетельствует, что нет. Вероятно, онтологическая структура человеческого бытия такова, что материальное и духовное выступают как взаимно отталкивающие.

Рождение альтернативной системы ценностей

Пока «второй мир» выступал как чисто материальная преграда, встающая на пути Запада, душа христианского Востока оставалась ленивой, не готовой задействовать свои альтернативные ценности перед лицом западной экспансии. Даже напротив – она доверчиво стремилась навстречу Западу, полагая, что только эти внешние искусственные барьеры мешают воссоединению людей на базе «общечеловеческих ценностей».

И лишь сегодня, когда внешние преграды, – сначала воспринимаемые большинством как помеха, а теперь уже, скорее, как защита, – рухнули, «второй мир» оказался заново подготовленным для рождения альтернативной системы ценностей. Вот парадокс: выступая в роли сильного и надежно защищенного, он был духовно крайне слаб, зависим и податлив – подвизался в незавидной роли эпигона Запада. Теперь, когда его оставила материальная сила и победители уготовили ему участь униженного, претерпевающего крайние лишения и узурпации, на дне отчаяния к нему приходит настоящее прозрение и способность воспринимать мир во втором, провиденциальном измерении.

Казалось бы, сам «второй мир» раскололся на множество государств и утратил единое измерение: значительная часть его устремилась на Запад, другая – на мусульманский Восток; бывший его центр – Россия – претерпевает национальное унижение, тогда как национальная периферия празднует незави-

симось и демонстрирует национальное возрождение. Но все эти различия на самом деле – вымученная пропагандистская уловка сегодняшних устроителей однополярного мира и их подручных на местах.

На уровне масс, в толпе народной жизни никаких качественных различий во всем пространстве бывшего «второго мира» (за исключением, может быть, Прибалтики) не ощущается. Здесь, напротив, с непривычной ясностью и жестокостью проступают ранее скрытые и спрятанные универсалии.

Во-первых, они определяются той самой дихотомической парой «идентификации – оппозиции», посредством которой победоносный Запад самоопределяется в мире. Ни одну из новообразованных стран бывшего «второго мира» он в свою цивилизационную систему не принял – это факт, который даже лукавые компрадорские элиты при всем старании уже не могут скрыть от своих народов. Непринятые или отверженные – таково первое самоопределение, навязываемое народам бывшего «второго мира» жесткой постсоветской действительностью.

Во-вторых, весь бывший «второй мир» охвачен явно навязанным и поощряемым извне процессом деиндустриализации. Деиндустриализация есть насильственное расставание с прогрессом – с его идеологией, с его секулярной системой ценностей и гордыней самоутверждения. Этот прогресс изначально содержал некую изнанку – потенциальную экологическую, моральную и культурную тупиковость, связанную с прометеевой гордыней западного человека, с его проектом покорения мира.

Но на эту изнанку прежде не хотели обращать внимание; критика прогресса была монополией консервативных романтиков или политических реакционеров – словом, маргиналов современного духа. Теперь, когда прогресс заново превращается в монополию западного меньшинства, обретает зримые расовые черты, перед изгнанными и отверженными со всей остротой предстала дилемма: либо отдалиться патологии убийственного мазохизма и поверить тем, кто навязывает им образ рабов, недостойных «цивилизованного существования», либо заново переосмотреть весь идейный арсенал западного прогрессизма с позиций какой-то качественно иной перспективы, иного горизонта.

Вопрос в том, позволим ли мы право господам мира сего давать нам имена-клички, оправдывающие их человеконенавистное высокомерие, или нам предстоит обрести новое имя в процессе напряженной творческой работы по переосмыслению всего багажа западной цивилизации как цивилизации меньшинства.

Еще вчера второмировское большинство носило имя трудящихся кормильцев общества и одновременно строителей светлого будущего всего человечества. В одних чертах такой тип идентичности воспроизводил, в превращенных формах, древнюю хилястическую установку, в других – воплощал черты мещанского «материализма» и позитивизма.

И вот теперь носители новой идеологии заявили этому большинству, что созданная его руками и его жертвенностью индустриальная система является неправильной, неконкурентоспособной и должна быть «демонтирована». Причем, как вскоре обнаружилось, не для того, чтобы руками этого же большинства и к его земной выгоде построить новую, более совершенную, а для того, чтобы это «слишком сложное для некоторых» задание вообще передать другим – более умелым и достойным. То есть речь идет уже не о том, чтобы повысить бывших «совков» в их социальном, профессиональном и человеческом статусе, что обещалось в начале «реформ», а в том, чтобы объявить их людьми второго сорта, для которых европейский прогресс – заведомо недоступное, господское дело.

Сначала некоторые из нас даже обрадовались: промышленный труд и дисциплина – нелегкое дело, и объявленная индустриальная демобилизация, к тому же сопровождаемая обещаниями «гуманитарной помощи» и всяческими индивидуальными экономическими и внеэкономическими вольностями, была воспринята с тайным облегчением. Но затем, когда во всей своей жесткости обнажился тот факт, что обещанное экономическое самоутверждение в основном является монополией бывшей номенклатуры или наследников торговой мафии, а перед остальными вместо вольных перспектив открывается только перспектива превращения в новое мировое гетто, отго-

роженное от благополучного мира невидимыми дискриминационными цензами, наступило время отрезвления.

Как характерно, что «демократическая элита», вместо того чтобы разоблачать явно дискриминационные правила игры, навязанные прежней номенклатурой, взялась разоблачать народ как якобы не способный ни к экономической самостоятельности, ни к правовому состоянию. У народа хранились на сберкнижках сбережения на сумму в 500 млрд дореформенных полновесных рублей – вполне достаточно, чтобы участвовать в приватизации предприятий и создать систему массового народного капитализма. Вместо этого его сначала лишили всех этих сбережений в результате запланированной гиперинфляции и только затем объявили приватизацию закрытого типа для бывших «товарищей по партии» и их тайных партнеров – торговой мафии.

Почему же демократическая интеллигенция предпочитает говорить не об этой бессовестной узурпации, а дискредитировать народ, применяя к нему эпитеты новой расистской идеологии?

Разумеется, многое объясняется и банальной трусостью интеллигенции, и ее приспособленчеством, и ее продажностью. Но главное, кажется, все же ни в этом.

Бывшая партноменклатура с ее циничным «господским» сознанием ближе современной секуляризированной морали успеха, ближе прогрессу, избавившемуся от следов христианского обетования и милосердия, чем народ с его негасимым христианским эросом, максималистскими оценками и чаяниями правды и справедливости. Интеллигенция возомнила себя участницей некоего глобального клуба, типа Давосского, где товарищи по новому мироустройству, подобно прежним товарищам по партии, свободно, без традиционных предубеждений и ложной стеснительности обсуждают деликатные проблемы современности за спиной великого профана – народа.

В этих дискриминационных условиях и народному молчаливому большинству пора наконец серьезно самоопределиться. По всей видимости, эти неизменные неудачи и срывы прогресса, неудачи революций, перестроек и реформ, отдающих свои плоды не лучшим, а худшим, не тем, кто трудолюбивее, совест-

ливее, и даже не тем, кто умнее и талантливее, а тем, кто меньше стесняется и больше пользуется незаконными подстраховками со стороны организованных «своих», следует в конце концов признать не досадными случайностями, а внутренними закономерностями и даже правилами игры.

Как уже отмечалось, даже по очевидным социологическим критериям в результате постсоветских реформ во всем «втором мире» в целом выиграли не лучшие, а худшие. Деморализован и рассеян наиболее дисциплинированный костяк промышленной системы, квалифицированные, профессионально устойчивые кадры, воплотившие в своих знаниях и навыках новые достижения научно-технического прогресса, фундаментальной и прикладной науки, сферы общего и специального образования. Из всех пор и щелей разбалансированного «второго мира» внезапно вылезли те, кто по всем критериям явно не мог украшать цивилизованное общество: дельцы теневой экономики, «цеховики» и фарцовщики, а также демобилизованные активы спецслужб, вооруженные своим тайным знанием, которое теперь стало приносить колоссальные дивиденды.

Весь стиль общественной жизни – личного и делового поведения, бытовой и публичной лексики, нравов – все изобличает стремительное падение вниз, поражение цивилизации, эффекты всеобщей игры на понижение. Все высокое, сложное, рафинированное, готовое стесняться и соблюдать правила отступает и терпит поражение; все примитивное, гнилое, не стесненное никакими нормами наступает, отвоевывает все новые позиции, диктует свой стиль. Но разве не вел себя прогресс подобным образом и прежде?

Разве наступление буржуазного общества на Западе не сопровождалось чудовищными поражениями общественной и личной нравственности и повсеместной игрой на понижение? И разве последующее преодоление этих проявлений нового варварства и дикости произошло на собственно буржуазной основе, а не посредством выстраивания некой системы сдержек и противовесов, связанной с самозащитой тех, кому поднывавшееся племя нуворишей не оставляло никаких шансов на нормальную жизнь и достоинство?

И в бывшем Советском Союзе разве коллективизация как война прогрессивного города с реакционной деревней не сопровождалась поражением лучшей части крестьянства – самых трудолюбивых, сметливых, хозяйственно ответственных?

И, наконец, разве сегодняшний глобальный сдвиг не сопровождается переходом от продуктивной экономики, социальной базой которой являются лучшие, самые трудолюбивые, образованные, социально и морально ответственные, к паразитарной, спекулятивно-ростовщической экономике, привлекающей активистов теневых практик – тех, кто честный труд и социально ответственное поведение считает уделом туземных простаков, цепляющихся за традиционные нормы и кодексы?

Так неужто затем, чтобы эти беззастенчивые господа чувствовали себя комфортабельно, мы и в самом деле откажемся от нормальных критериев морали и культуры и объявим честных и трудолюбивых «неадаптированными», а паразитирующих дельцов – монополистами современности, которым надлежит уступить и время и пространство?

К тому же как не заметить, что в роли изгоняемой беглянки оказалась не только мораль с ее очевидными заповедями, но и наука, и просвещение, и настоящее большое искусство. Новые хозяева мира демонстрируют откровенную культурофобию и извращенное стремление к примитиву. В стане всего духовного, подлинного и высокого у них нет никакой опоры, никаких союзников. Вот почему они с таким ожесточением преследуют все духовное и всеми силами насаждают культуру примитива.

Противостояние скорбного духа и бездуховной материи

Поэтому вопрос вовсе не стоит так, как стремятся подать его либеральные пособники постмодернистского обвала. Не темный традиционализм является истинной мишенью реформаторов глобализма, а мораль и культура, справедливо запозоренные в своей неистребимой оппозиционности «новому мировому порядку».

Итак, народные низы «второго мира», оказавшиеся жертвами глобальной узурпации, с одной стороны, великая духовная традиция, ведущая свое начало от монотеистического переворота, от «осевого времени», – с другой – вот истинные оппоненты нынешнего глобализма, ведущего свою планетарную игру на понижение. Никогда еще так не расходились в стороны, не противостояли с такой остротой друг другу материальное и духовное измерения: материя богатства, избавленная от всяких нематериальных примесей, от всего того, что могло служить ей социальным и моральным оправданием, в чистом виде – в лице спекулятивно-ростовщического капитала – противостоит духу, вновь принявшему христианский сиротский облик – облик земной отверженности.

В других частях ойкумены это противостояние скорбного духа и бездуховной материи не выступает так обнаженно. На Западе вполне сохранились и продолжают оказывать влияние на социальную жизнь «пережитки» старой продуктивной экономики, связанной с традициями протестантской и, шире, религиозной этики, прилежания и ответственности. Действует там еще и доставшаяся от прежнего времени система социальной защиты, сдержек и противовесов, с которой заправили бизнеса обязаны считаться.

Во «втором мире» нет ни того, ни другого. С одной стороны, сюда пришел капитализм новейшей глобальной формации, связанный с виртуальной экономикой и спекулятивными играми; с другой – произошло полное крушение всех систем социальной защиты, ликвидированных под предлогом их причастности коммунистическому патернализму и тоталитаризму.

Это означает, что гражданам бывшего «второго мира» предстоит первыми дать ответ на новый вызов человечеству; у других еще есть резервы и время, другие еще пользуются пережитками старой, смешанной системы, тогда как здесь новый расовый порядок предстал во всей непримиримой «чистоте» и обнаженности.

Ответ состоит не столько в том, чтобы назвать по имени силы зла – это самая легкая часть духовной работы, – сколько в том, чтобы самим определиться в некоем положительном

значении: получить свое имя в истории, одновременно и достаточно адекватное и достаточно обязывающее.

Здесь важнейший методологический и моральный вопрос состоит в том, что определить в качестве критерия. Светская традиция требует доверять только тем нашим самоназваниям, которые мы способны оправдать по критериям успеха, – только тем свойствам, которые конвертируются в эффективные социальные практики.

Истинно, потому что успешно, – таков вывод господствующей прагматики.

Но если следовать этому пути, тогда придется всю истину целиком отдать гениям глобального махинаторства – ведь по части практического успеха они явно превосходят всех остальных. Следовательно, требуются совсем иные критерии подлинности, более близкие установкам христианского сознания.

«Если ты такой умный, то почему ты такой бедный?» – ехидно спрашивают прагматики новой американской выучки. «Если бедность является единственным шансом остаться честным, то я выбираю бедность», – должен последовать ответ.

Иными словами, бедность, которая постигла жителей «второго мира» – жертв глобальных огораживаний, должна быть воспринята ими в ином модусе: как то, что не только досталось в удел, но было бы и свободно избрано перед лицом таких порядков и таких правил игры, которые обеспечивают непереносимое торжество негодяев.

Но чтобы иметь мужество думать и утверждать это, необходимо иметь особый институт – видимую или невидимую Церковь, освящающую именно такой статус и такую позицию. Почему Церковь и почему, скорее всего, невидимая?

Дело в том, что в заинтересованных кругах, заполучивших всю народную собственность, уже появилось абсолютное убеждение в том, что российское государство в случае своего возрождения непременно станет пересматривать результаты приватизации и восстанавливать, с опорой на недовольные низы, свой традиционный статус в общественной жизни. Вот почему эти круги преисполнены решимости ни в коем случае не допустить возрождение российской государственности.

Одновременно с этим у всех компрадорских правительств ближнего зарубежья и их могущественных покровителей из зарубежья дальнего есть абсолютное убеждение в том, что Россия в случае своего государственного возрождения непременно пересмотрит свой статус в постсоветском пространстве и с опорой на недовольные низы новоиспеченных «суверенных государств» станет поощрять процессы реинтеграции и восстановления единого экономического и культурного пространства в Евразии. По этой причине уже сложился консенсус между США, Западной Европой и другими центрами силы, с одной стороны, компрадорскими элитами, приватизировавшими власть и собственность, – с другой, по поводу того, чтобы абсолютно любыми способами воспрепятствовать восстановлению статуса России как мощного интегрирующего центра Евразии.

Наконец, эволюция современного светского сознания в самой России, политического, экономического, бытового – ведет в сторону банальной идеи государства-нации, не имеющей никаких мессианских заданий и обязательств перед бывшими братьями.

Словом, в светской логике, принимающей во внимание «реальное соотношение сил» и «реальные тенденции и процессы», ни о какой настоящей интеграции Евразии говорить не приходится. Все законы и принципы «реальной политики» – против этого.

И в то же время нельзя отрицать очевидное: если Западная Европа интегрируется и преимущества интеграции давно доказаны, почему же нам, уже натерпевшимся от последствий дезинтеграции, это запрещено? Если интеграция – это единственное условие восстановления реальной силы, то почему же нам, уже уставшим от бесцеремонности чужой силы, нагло злоупотребляющей нашей незащищенностью, запрещено такую силу иметь?

Итак, с одной стороны, интеграция невозможна, с другой – без нее нельзя выжить в этом новом мире. Такого рода антиномии в принципе не разрешимы для сугубо светского сознания, не способного трансцендировать в потаенную сверхреальность и из нее черпать новую энергию. К тому же

светский тип сознания, располагающийся на просматриваемой и аналитически рассчитываемой земной плоскости, заранее учитывает свою реальную конъюнктуру и мыслит «применительно к возможностям», а иногда и «применительно к подлости» (Салтыков-Щедрин).

Механизмы психологической защиты данного типа сознания таковы, что оно и себе не смеет признаться в возможностях другого измерения, если прорыв в это измерение грозит ему отлучением и остракизмом. Вот почему реинтеграционные импульсы могут пробиваться из какого-то таинственного подполья, в котором скрыты возможности внеинституционального воздействия на умы и сердца людей.

Неразгаданная тайна глобального мира

Сегодня мы имеем, может быть, беспрецедентную в истории разорванность полюсов крикливого меньшинства, представленного интеллектуальной, политической, экономической элитой, и молчаливого меньшинства, которое находится в подлинно исихастической ситуации: оно чувствует сердцем то, о чем оно само не может думать, ибо уже сам мыслительный процесс, его процедуры и термины, заданы господскими правилами игры. Вопреки Декарту, здесь получается: «Пока я мыслю, я не существую» – таким, каков есть по своей сути, я существую лишь по велениям своего христианского сердца, вопреки опасливому и прагматическому разуму.

Но это означает, что подлинная энергетика души ушла не только из привычных форм мышления, она ушла и из общественных практик, подчиняющихся требованиям земной конъюнктуры. Вся христианская душа, с ее мольбами и страстями, с ее верой и чаяниями, уходит в подполье, ибо в обществе, организованном по существующим «законам», ей нет места, нет прибежища. Можно ли предполагать, что эта потаенная энергия так навсегда и останется в плену, в подполье, а сцену, где разворачиваются реальные общественные практики, безраздельно станут занимать циничные игроки, махинаторы и манипуляторы?

Если мы допустим это, нам предстоит допустить и то, что в мире навсегда исчезнут не только мораль, но и литература, искусство, сфера подлинных чувств. В этом случае в мире утвердился бы такой человеческий тип, который в перспективе в самом деле подлежит замене компьютерной машиной, ибо там, где погасли импульсы христианской энергетичности, машина бесспорно «лучше», совершеннее человека.

Впрочем, не нужно ждать столь отдаленной научно-технической перспективы. Достаточно сполна учесть более близкую, социально-политическую. И тогда обнаружится, что весьма значительная часть тех, кто уже определил свою причастность к кругу господ мира сего, вскорости тоже подвергнутся социал-дарвинистской выбраковке. Ибо нет консолидированной общности хозяев мира, а есть некие сужающиеся концентрированные круги.

И настоящая тайна глобального мира состоит в том, что эти круги господства сужаются. Еще недавно правящим «демократам» и «приватизаторам» казалось, что они являются неким «внутренним Западом» и в этом качестве уже вошли в круг посвященных и привилегированных. Прошло совсем немного времени, и вот уже некоторые из них объявлены на Западе в розыск.

Это не случайность, не досадное недоразумение. Таковы законы сжимающихся концентрических кругов: они ведут в такое пространство, в котором многие, уже возомнившие себя сверхчеловеками, будут обречены. Судьба Павла Бородина, оказавшегося вместо Овального кабинета в Белом доме презренным тюремным узником, симптоматична. Не так уже невероятно, что многие компрадоры, посидевшие в западных тюрьмах, станут, в случае своего счастливого возвращения, весьма запальчивыми патриотами.

Мне уже приходилось писать о том, что красные комиссары-интернационалисты, третировавшие Россию и русский патриотизм в ожидании мировой пролетарской революции, лидерами которой они рассчитывали стать, затем, когда Запад обманул их революционные ожидания и объявил находящимся в розыске террористами-подпольщиками, превратились

в проповедников советского патриотизма и защитников «социалистического отечества».

Сегодня единый мировой «европейский дом» так же не состоялся для российских либералов, как некогда не состоялась европейская «мировая революция» для красных комиссаров. Поэтому соответствующие инверсии и метаморфозы вполне возможны. Но все-таки не в них суть.

Метаморфозы светского и религиозного сознания

Нам сегодня интересно не столько то, почему Россия в лице Советского Союза возродилась как сверхдержава, сколько то, почему она снова погибла, лишенная подлинной Церкви. Поэтому не метаморфозы конъюнктурного светского сознания нам следует сегодня исследовать, а законы того сознания, которое в принципе не конъюнктурно, ибо живет импульсами не земного, а трансцендентного.

В ответ на это некоторые, пожалуй, скажут, что автор этих строк – какой-то странный архаист, в лучшем случае – консервативный романтик, надеющийся на возрождение того типа сознания, которое безвозвратно ушло в прошлое. Не правильнее было бы ожидать появления какой-то новой светской идеологии, в чем-то наследующей социалистическую и призванной скорректировать нынешние тенденции экономического тоталитаризма, не признающего никаких социально-политических сдержек и противовесов? В ответ на это надо четко определиться относительно двух обстоятельств.

Первое состоит в том, что монополия на создание и распространение мировых идеологий принадлежит Западу. Идеологии – продукт светского сознания, ориентированный не на потустороннее воздаяние, а на реальное достижение. Светское сознание со времен переворота XV–XVI веков, создавшего посттрадиционный мир модерна, и вчера и сегодня видит в Западе референтную группу, которая задает тон в мире и с которой мир так или иначе стремится равняться.

В данном случае речь не идет о законах империалистического господства и насилия; речь идет о законах светской

культуры, которая неизменно берет себе в пример тех, кто олицетворяет продвижение, успех и эффективность. Даже коммунистическая идеология, оказавшаяся ближе других древнему религиозно-эсхатологическому максимализму, подчиняется законам успеха и ориентируется на эффективность. Коммунисты в России оказались эффективнее других партий, в том числе и буржуазных, в политическом отношении; они затем рассчитывали доказать, в соревновании с Западом, и свою экономическую эффективность.

Но эффективность и успех – категории западной культуры, и в рамках того, что определено и очерчено ими, Запад всегда будет сохранять монополию. Идеологии – это тип сознания, ориентированного на прогресс, а прогресс – это западный способ существования, который сохраняется лишь постольку, поскольку в мире существует Запад.

В то же время – и здесь мы видим один из парадоксов современности – Запад более не в состоянии порождать новые идеологии. В целиком нормализованном обществе, где исчезло политическое или моральное подполье, темперамент еретиков, тираноборцев, правдоискателей, новые идеологии невозможны – общественная температура слишком остыла, чтобы рождал подобного рода плазму. К тому же внутренняя консолидированность Запада необычайно возросла в ходе холодной войны и в особенности после ее победы, когда Запад осознал себя новой господствующей расой, противостоящей незападному большинству человечества. Поэтому, если он и способен формировать какие-то новые идейно-политические движения, они никогда уже не смогут получить статуса мировых – подобно тому как иудаистская установка «избранного народа» помешала иудаизму стать мировой религией.

Что касается современной светской интеллигенции стран не-Запада, то она по определению является эпигоном западной мысли; самое большее, на что она способна, – переносить западную идейную моду на почву других культур. Но ситуация незападного большинства, не принадлежащего к золотому миллиарду, такова, что к ней прилагать плоско-благополучные штампы «демократии и правового государства», а также рас-

считывать посредством рецептов западной политической технологии решить проблемы колоссального масштаба и мощности – значит предаваться злонамеренному благодушию. (Оно касается тех случаев, когда свидетель трагедии, для оправдания своего невмешательства, объявляет, что трагедии он не заметил, приняв ее за что-то другое.)

В самом деле, полагать, что все эти заимствованные рецепты западного либерализма, республиканизма, федерализма, социал-демократизма адекватны характеру и масштабу проблем мира, большинство которого погружается в палеонтологическую тьму, во времена нового массового голода, нового рабства и работорговли, глобальных пандемий, отрицания самих прав на жизнь, прав детства, прав женщин, стариков и других незащищенных групп – значит игнорировать реальность во имя правил либеральной благопристойности. Отрицать все это – значит на деле давать лишнее историческое время и лишние шансы тем, кто решил прибрать планету к рукам и очистить ее от «человеческого балласта» числом в 4–5 млрд.

Час наступает решительный, но выродившиеся западные идеологии уже окончательно закрыты для этой реальности по причине своей принципиальной «внеэсхатологичности».

Но я уверен, что дух культуры сохраняет свою духовную бдительность, свою законную суровую мстительность. Он мстит всякой непомерной гордыне и самоутверждению, всякой преждевременной «окончателности» (сформулированной в парадигме «полной и окончательной победы»), всяким решающим превосходством. Однако при этом надо осознать, что этот дух не ироничен, как понимает традиция европейского скептицизма и вольнодумия, а эсхатологичен. Прежние советские условия благоприятствовали развитию просвещенческой иронии; можно даже сказать, что типичный советский городской человек был ироником. С одной стороны, это определялось отмеченным выше дистанцированием от официальной талмудистики, провоцирующим вольнодумную иронию, выражаемую в политических анекдотах и эзоповом языке популярного идеологического озорства.

С другой стороны, дух советской повседневности позволял себе быть ироническим, так как серьезную служилую заботу, равно как и функции социальной защиты и обеспечения необходимых гарантий жизни брало на себя государство. Государство выступало бронированной оболочкой, в которой прятался рыхлый, отвыкший от борьбы, декадентствующий социум. И вот эта оболочка распалась, а непривычный к испытаниям социум столкнулся с самым жестким давлением извне и самыми беззастенчивыми посягательствами и узурпациями изнутри.

Здесь-то и наметилась новая духовная поляризация общества. Те его группы, которые утратили всякую духовную связь с большой культурно-религиозной традицией Православия и не готовы расстаться с мифом прогресса, все свои прогрессистские упования возложили на Запад и его освободительную миссию. Наши либералы – это старые носители советского патерналистского сознания, отныне возлагающего надежды уже не на партию, а на передовой Запад.

Это особая тепличная среда, которая изначально более всего опасалась и трудностей евразийского бытия с его жесткими природными и геополитическими условиями, и гуляющих в Евразии загадочных стихий, периодически прорывающихся в истории.

В глубине души партия и партийный порядок ей всегда был ближе, чем чаяния и страсти «этого» народа. И когда защитная оболочка «коммунистического тоталитаризма» рухнула, эта среда срочно стала искать такую на стороне. Американский мировой порядок приветствуется ею как единственная оставшаяся в мире альтернатива непредсказуемости «этой» среды и «этого» народа.

Что касается народного большинства, то оно, утратив прежние государственные и социальные гарантии, не может полагаться ни на новые «демократические» порядки внутри страны, ни на новых хозяев мира.

Жестокосердие демократии

Народу предстоит осваивать новые условия жизни, уже ничего общего не имеющие с привычным патернализмом. Но это вовсе не означает правоты так называемой либеральной пара-

дигмы, для которой крушение патернализма означает торжество рыночной альтернативы и «расчет на самого себя».

Во-первых, пора наконец понять, что рынок не является культурно самодостаточным, не заменяет мировоззрение. Мировоззренческие пустоты рынка только потому не так заметны в Европе, что рыночная система окружена культурной системой нерыночного происхождения. Рынок и культуру связывают не детерминистская зависимость базисно-надстроечного типа, как думают вслед за марксистами современные либералы, а, скорее, принцип компенсации: все то, что человека лишает рынок, дает ему культурная традиция. На этом балансе строилась вся система внутреннего «европейского равновесия».

Во-вторых, надо иметь в виду статус и интенции рынка постсоветского типа. Когда современная экономическая теория (в том числе чикагская) говорит о рынке, она имеет в виду некую неформальную систему, альтернативную всему тому, что организовано по рационально-бюрократическому и технократическому принципу.

Если административно-бюрократическая система стремится покрыть общество исчерпывающей системой предписаний, где все случаи предусмотрены, то рынок представляет стохастическую систему, непрерывно генерирующую новые прецеденты.

Если административно-бюрократическая система статична и предпочитает ритуал, то рынок динамичен и основывается на новациях. Если административно-бюрократическая система являет собой царство искусственности, в котором заранее известны предпочитаемые, пользующиеся льготами и протекциями, и непредпочитаемые, на долю которых достаются запреты, но рынок есть воплощение беспристрастного естественного отбора.

Эти общие постулаты экономического либерализма в США обрели черты демократической теории, защищающей простого маленького человека от «больших организаций». Дихотомии авторитаризм – демократия, бюрократизм – демократия и монополизм – демократия были вписаны в рыночную теорию, что придало ей определенное идеологическое обаяние.

Рынок стал интерпретироваться как такая система, в которой мелкий и средний бизнес – среда народного капитализма – всегда обеспечены надлежащими шансами. В этой системе бесконечность человеческих потребностей сочетается с бесконечностью способов их удовлетворения. Если бы потребности были конечными и исчерпываемыми, их можно было бы удовлетворить на основе административного планирования, заранее закладывающего свои задания в экономику. И сразу по нескольким «законам» – закону экономической концентрации, закону неизбежного сговора привилегированных элит за спиной непривилегированных – самостоятельное народное предпринимательство оказывалось бы потесненным и в конечном счете обреченным.

Но рынок на самом деле – стохастическое царство непредусмотренности того самого случая, который посрамляет властную бюрократическую волю и оказывается союзником непривилегированных. Непредсказуемо, то есть «случайно», возникают все новые человеческие потребности, а значит – новые потенциальные рынки. Ни планирующая бюрократия, ни неповоротливые экономические гиганты – корпорации – не могут своевременно откликнуться на эти потребности, быстро переналадить свое гигантское производство, породить тысячи новых управленческих предписаний для целой армии своих служащих.

Соответствующей оперативностью обладает только массовая экономическая среда мелких и средних предпринимателей, работающая по принципу динамичной неформальной системы, откликающейся на все новое неким явочным, заранее неоговоренным и несанкционированным образом.

На этой аргументации в пользу стихии рынка стоило задержать внимание потому, что современная либеральная софистика стремится с ее помощью дать свою подменную версию плебейского демократизма, давно уже признанного опасным. Плебейский народный дух проявил свою антибуржуазность в истории двояким образом. С одной стороны, как политическая стихия площади, улицы. Современному западному обществу, в отличие от средневековья, так и не удалось создать партиципативную гражданскую модель площади в

духе самоорганизованного античного полиса. Политическую самостоятельность народа подменили демократией политических профессионалов, «представляющих народ».

С другой стороны, как стихия христианского сознания с его неистребимыми архетипами, враждебными буржуазной рассудочности.

И вот теоретики экономического либерализма попытались представить свою благонамеренную версию плебейского демократизма, представить рынок как новое поле «прямой демократии». Но постсоветский рынок с самого начала оказался в вопиющем несоответствии всем моделям экономической демократии. Если исходить из дихотомии формального и неформального, предначертанного и «явочного», зрячей руки бюрократии и незрячего духа соревновательности, то мы увидели, что номенклатурный постсоветский рынок несомненно тяготеет к первым составляющим указанных дихотомий.

Рынок постсоветского типа изначально принял черты господской системы, прямо связанной с номенклатурной солидарностью прежних товарищей по партии, с системой незаконных преференций и подстраховок, со всевозможными цензами и барьерами, начисто исключаящими полноценное участие низового профанного элемента. Рынок сам стал воплощать систему господских «огораживаний», вытесняющих и исключаящих всех тех, за кем не стоит привилегия силы. В нем нет ничего от вольницы народного базара, от народной смеховой культуры, связанной с ритуальными играми обмена, в которых напористая речь зазывалы-продавца скрывает зависимость экономического исполнителя, а сдержанная лексика покупателя таит позицию экономического законодателя.

Ничего этого сегодня нет и в помине. Сегодня продавцы все чаще олицетворяют высокомерную колониальную среду, дистанцирующуюся от туземных покупателей с их нищенскими возможностями. Анклавы рынка как народной стихии, как среды неформализуемого и незаорганизованного на глазах исчезают из современного городского пейзажа. Рядовой крестьянин не может свободно попасть на рынок и встретиться там с таким же рядовым покупателем, представляющим пле-

бейскую среду постсоветского города. Рынки крупных городов монополизированы организованными группировками теневоего капитала и всех тех, кто является не столько партнером рядового покупателя, сколько партнером властей, получающих заранее оговоренные «проценты» и взятки.

Но рынок, в котором массовый покупатель лишен статуса экономического законодателя, диктующего свою волю, представляет не хваленую «невидимую руку», а монополистическую господскую систему, где все заранее оговорено «между своими».

Поэтому рассчитывать на то, что рынок станет неким отводным каналом для народных энергий или источником легитимированного массового «демократического мифа», — безнадежное дело.

Скитания народного духа

В свое время Гегель попытался начертать пути духа от феноменологии неформального, дологического, энергетично несвязанного и неупорядоченного до институционально воплощенного и логически упорядоченного, дающего систему нормализованной, завершенной истории. С тех пор эти попытки нормализовать и укротить дух христианского беспокойства, не находящего себе настоящего приюта на грешной земле, предпринимались на Западе уже со значительно меньшим искусством и с большей натянутостью. Но, пожалуй, никогда эта натянутость не достигала размеров нынешней либеральной профанации. Сегодня мы видим, как народный дух православного христианства, не найдя никаких опор для своих упований в постсоветской действительности, оставляет официальную среду порядков и учреждений, легитимных партий и выродившихся идеологий и уходит в таинственное подполье.

Ни в одной из официальных институций он не может найти своего самовыражения. О «рынке» мы уже сказали. Но следы такой же организованной умышленности и стилизованности, двойного языка и двойных стандартов несут на себе и все другие «демократические» новации в постсоветском про-

странстве. Разве постсоветский национализм новоиспеченных государств является действительным стихийным выражением народного самосознания? Скорее, играми партократических элит, решивших приватизировать свою региональную долю власти – собственности, и геополитическими играми Запада, осуществляющего принцип «разделяй и властвуй» в незащищенном евразийском пространстве.

Можно сказать, что применительно к действительности народного духа во всем постсоветском и постсоциалистическом пространстве действует единый апофатический принцип: фатальной невоплощаемости народных чаяний во всем том, что организуют, воздвигают, иницируют нынешние господа мира сего.

Но апофатическое присутствует в мире и проявляется особым образом. Настойчивое «не», последовательно применяемое ко всем практикам, захваченным и монополизированным тайными западническими эмигрантами, махнувшими рукой на туземную среду, означает кумуляцию особой энергии, которая рано или поздно не может не проявиться. Все то, что не воплощается легально и беспрепятственно, в горизонте увиденного и предсказуемого, воплотится в иных формах в свой час.

В когнитивной психологии давно отмечено, что коллективная идентичность и связанные с нею эмоциональные переживания сопричастности значительно выше у дискриминируемых групп, чувствующих себя обиженными, чем у более привилегированных. Мораль успеха сама по себе порождает атомизированный социум, представленный духовно между собой несвязанными соперничающими «монадами». Изгнанная мораль неуспеха стихийно тяготеет к сакрально-провиденциальной картине мира, в которой компенсаторские ожидания будущего воздаяния могут достигать колоссального напряжения и порождать особую энергетику. По этим культурологическо-психологическим законам следует ожидать, что потенциальная солидарность, связывающая народную среду большинства стран постсоветского пространства, может породить социальные движения и структуры большей мощности, чем круговая порука компрадорских групп.

Следует прямо сказать: идеология национализма, раскалывающая народы, объективно находящихся в одном и том же положении глобально отверженных, сегодня должна быть оценена как сознательное средство, как политическая технология устроителей однополярного мира и находящейся у них на услужении компрадорской верхушки.

Новая лингвистика глобального мира

Солидаристская мораль угнетенных непременно найдет свою форму выражения и свой единый язык.

Единый язык глобалистов уже найден. Это американизированный английский. Не надо думать, что язык ценностно нейтрален и на нем с одинаковым успехом можно выразить любое содержание. Обоснованные сомнения на этот счет посеяла знаменитая гипотеза «лингвистической относительности». Но дело сейчас не в ней, ибо мы сопоставляем не национальные картины мира, по-своему неявно отражающиеся в языковой лексике, а социальные картины мира, разрыв которых порождает новейшая тенденция глобальной поляризации мира.

Язык новых элит – «новых русских», «новых украинцев» – невольно акцентирует те смыслы, мотивы и доминанты, которые оказываются совершенно чуждыми и традиционной морали народов, и их новейшему горчайшему социальному опыту. Поэтому английский язык новоявленных джентльменов удачи неминуемо несет в себе черты редуccionизма, стилизованности и виртуальности, вызванные неподлинностью самого их бытия, наполненного имитациями.

Мусульмане постсоветского пространства могут хотя бы рассчитывать на собственную религиозную письменную традицию, сохраненную на арабском Востоке и в других заповедных ареалах этой культуры. Представителям православного мира в этом смысле рассчитывать не на что.

Националистические филологи, спешно создающие новый украинский, новый молдавский, новый белорусский языки, неизбежно засоряют его всем тем, что несет следы глобального

эсперанто паразитарной культуры новых господ мира с их урезанным мировоззрением и установками американизированного примитива. Если принять православную истину, свидетельствующую о том, что слово энергетично, что оно повелевает, то надо будет признать, что новые словари, с одной стороны, насыщаются энергетично пустыми, неподлинными словами, не способными будить и повелевать, а с другой – словами, несущими в себе богопротивные повеления.

В этих условиях потребна особая миссия Православной Церкви – хранительницы великой письменной традиции и языка. Когда-то славяне получили из рук своих первоучителей Кирилла и Мефодия единый церковнославянский язык. Сравнительно с бытовым языком малой этнической традиции он призван был выражать энергетичность высокого, сакрального. Великий славянский писатель митрополит Иларион в «Слове о законе и Благодати» передает это новое чувство славянских народов, удостоенных приобщения к числу народов Божьих.

Возвышенное чувство обретения другого измерения, превратившегося из смутного, абстрактного в живое и конкретное, выражено и в «Повести временных лет». «...Язык, используемый как средство отправления христианской литургии, тем самым становится священным языком, а говорящий на этом языке народ повышает свой статус и превращается в народ, посвященный Богу...»¹

Сегодня нас хотят снова лишить единого языка Большой православной традиции, иными словами – понизить в историческом и культурном статусе до уровня архаичного и беспомощного трайбализма. Саму Православную Церковь на местах желают подчинить задачам племенного «национального строительства», то есть низвести ее с уровня общего и высокого на уровень частного и приземленного.

От Церкви требуется особый подвиг: через головы ревнивых и боящихся гнева народного компрадорских правителей обратиться прямо к народу христианскому, сегодня выступающему в узнаваемом облике сирых и нищих духом.

¹ Оболенский Д. Византийское содружество наций. М., 1998. С. 357.

Новый курс на христианский Восток

Удивительное дело: с того самого момента, как новыми правителями России было объявлено возвращение в «европейский дом», а страну наводнили тысячи западных экспертов, консультантов, миссионеров рынка и либеральной идеологии, нижняя часть гигантского евразийского айсберга, воплощающая народное большинство, все стремительнее дрейфует на Восток. Речь не идет об экзотическом Востоке культурологов и даже не о геополитическом Востоке евразийцев, а о христианском Востоке, приметой которого является безмолвное страдание. Этот Восток наиболее точно описал не К. Леонтьев, обращающийся к нашей духовной прародине – Византии – с ее церковным урбанизмом, а Тютчев:

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде царь небесный
Исходил, благословляя.

Какой пейзаж описывает здесь поэт? Явно не урбанистический, не торгово-промышленный и не увеселительный, связанный с «фабриками развлечений». Нет в этом пейзаже и прометеевых порывов покорителей природы и дерзателей светлого будущего.

Тихий, скорбный пейзаж, таинственный зов которого можно расслышать только соответственно настроенным христианским сердцем. Именно этот пейзаж ненавидели большевики, воспитатели «нового человека». И постепенно пейзаж этот почти исчез, вытесненный строительными лесами нового общества. Только ностальгическое чувство русских писателей-деревенщиков на время воскресило его в нашем сознании – но только как дорогу, уходящую тень.

И вот грянула новая деиндустриализация. О, нам не пристало уподобляться неким новым псевдоромантикам экологического, буколического, неоязыческого толка и говорить о реванше природы над цивилизацией или естественного над искусствен-

ным. Разрушаемая индустриальная среда не таит в себе никаких экономических или эстетско-буколических обещаний.

Напротив, она готовит новые прорывы технической анархии, неслыханные технологические катастрофы, словом, такие деформации, из каких даже самые смелые художники авангарда вряд ли смогут слепить свой образ «эстетического». Но отступления и поражения промышленной среды дает иной, архетипически узнаваемый образ забвения, обветшалости, скорбной бедности. Обветшавшие строения, остовы так и недостроенных зданий и предприятий, выходящие из строя мосты и дороги, осевшие в землю или заколоченные дома – во всем этом мы видим неслыханное посрамление прометеевой гордыни строителей земного рая – самонадеянных соперников Творца.

Деиндустриализация являет собой посрамление силы и гордыни, посрамление светского сознания, создавшего себе бога из прогресса. И вот в результате мы наконец-таки стали писать слово «Бог» с заглавной буквы, а «прогресс» – с прописной или даже брать его в горькие иронические кавычки. И в результате всего это – снова становимся тем народом, тем краем, о котором написал свои щемящие строки Тютчев.

Этот народ, этот край сегодня молчит. Говорят другие, все более явно дистанцирующиеся от скорбного народа и пространства и внутренне вполне подготовленные к эмиграции на Запад. Они и сегодня чувствуют себя внутренним Западом, отгораживающимся всеми способами от окружающего туземного пространства. Но тем самым они, по закону взаимного отталкивания, ускоряют самоопределение постсоветского пространства как скорбного христианского Востока, противопоставленного внутреннему и внешнему Западу.

Этот Восток потому и молчит, что до окончательного размежевания народа с «реформаторами» речь его была бы фальшивой, исполненной западных софизмов и эклектики. Голос будет подан позже, когда размежевание окончательно произойдет.

Но пора прямо сказать: сознание западного типа, взыскующее одних только успехов, послаблений, потребительских благ и утех (все это оно и называет прогрессом)

прямо-таки обречено не любить Россию как страну, постоянно обманывающую его ожидания. На самом деле прогресс везде обманывает, ибо действительность, строго говоря, в принципе не способна потакать психологии нынешнего потребительско-гедонистического типа. Но западническому сознанию кажется, что это Россия «злостно не соответствует» стандарту. Поэтому сегодня это сознание ненавидит Россию. Завтра оно возненавидит весь мир и непременно кончит тем, что реальному предпочтет виртуальное.

Что касается самого Запада, то он в целом уже осознал, что прогресс как прометеява эпопея человечества уже зашел в тупик. На историю полагаться больше нельзя, ибо вместо дальнейших достижений она теперь обещает только все нарастающие проблемы.

И Запад решил полагаться на географию – на то, чтобы заново перераспределить планетарные ресурсы: чтобы прогресс, несостоявшийся как «мировая прометеява революция», состоялся в одном, отдельно взятом регионе – атлантическом. Для этого остальным предстоит отступить в новую нищету и варварство.

Так прогресс из игры с положительной суммой превратился в игру с нулевой суммой: выигрыш богатого Севера окупается проигрышами и без того бедного Юга, а также расширением последнего посредством зачисления в его состав бывшего «второго мира». Такое понижение в статусе должно как-то оправдываться.

И оно оправдывается – посредством демонизации России. Прежде униженным и угнетенным было, по крайней мере, уготовлено христианское сочувствие. Теперь им уготовлены антихристианская ненависть и презрение.

Глава восьмая **ВЛАСТЬ ВРЕМЕНИ**

Постсоветское время: от прогрессистского утопизма к эсхатологическому реализму

Современная темпоралистика успела многое сделать для коррекции упрощенной картины времени, принятой во всех современных идеологиях прогресса. Картина эта совмещает нивелирующие установки эпохи Просвещения, не признающей никаких качественных культурных различий и ориентирующейся на «человека вообще», с пониманием истории как машины времени, перерабатывающей сырье событий в конечный продукт – светлое общечеловеческое будущее.

Опираясь на достижения сравнительной культурологии, современная темпоралистика внесла в эту «лапласовскую» общественную теорию моменты теории относительности. Она доказала: в различных культурных средах время протекает по-разному; линейный тип кумулятивного времени является скорее продуктом специфического западного развития, а не общим историческим законом; для самого Запада этот тип времени стал характерен только после эпохального переворота посттрадиционализма; различные социальные группы внутри одного и того же общества имеют разную временную ритмику, что порождает драматические эффекты «общества неодинаковых скоростей» (Г. Гурвич).

Но все эти поправки, даже вместе взятые, явно не достаточны для того, чтобы объяснить неожиданные и парадоксальные эффекты нынешнего реформирования необъятного евразийского пространства. Их почувствовал парадоксалист Ф. Ницше, заявивший: «...мир теперь отвратительнее, чем ког-

да-либо, но он означает собой мир более прекрасный, чем когда-либо существовавший»¹.

И дело не исчерпывается тем простым объяснением, что для одних этот мир стал прекраснее, чем когда-либо, а для других – отвратительнее и жестче.

При таком объяснении мы никогда не поймем, почему не только верхи общества, но и низы, по крайней мере в очень значительной своей части, пришли в такое радостное возбуждение в период «перестройки», а затем нетерпеливо подталкивали перестройщиков ко все более радикальным переменам и, разочаровавшись в половинчатых «розовых» демократах, отдали свои голоса радикальным демократам. Здесь только христианская интуиция, знающая, что «веселое время» радикальных перемен и обновлений питается не только светлыми надеждами, но и антихристовыми соблазнами, морально вооружает нас. Из всех типов знания только это оказалось «морально неустаревшим» и как нельзя более адекватным нашей катастрофической эпохе. Оно, это знание, давно уже было сосредоточено на одном предмете, представляющемся ему наиболее подозрительным – более, чем прямое злодейство.

Этим предметом является эмансипаторское гедонистическое сознание, постоянно жаждущее освободиться от тягот и трудностей, в том числе от тягот морального и всех других видов долга. Все миропотрясательные перемены эпохи модерна в значительной степени инициированы этими попытками облегчения. Для того чтобы долг и тяготы бытия из абсолютных превратить в относительные, оспариваемые и преодолеваемые, изобретательные идеологии модерна постоянно приписывали их не объективным обстоятельствам, а злой и корыстной воле похитителей человеческого счастья. Достаточно подавить эту злую волю – и откроются врата земного рая.

Здесь надо отметить сохраняющиеся различия между западным и восточным типом интерпретации социальной справедливости. В либеральной лексике оно обозначено как различие между демократией свободы и демократией равенства. На самом деле, различие глубже – оно лежит не в социальной,

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 270–271.

а в экзистенциальной плоскости и касается противоположности аскетической и гедонистической картин мира.

Демократия свободы представляет собой, с одной стороны, попустительский тип, а с другой – достижительный: она предполагает, что все то, что на сегодня остается монополией высших классов (вчера – аристократии, сегодня – буржуазии), завтра будет доступно для остальных.

Демократия равенства в самом деле ближе восточному архетипу – но не Востоку «азиатского деспотизма», как это подразумевается в данном случае, а аскетическому Востоку. Она предполагает, во-первых, что тяготы бытия – не следствие чьей-то своекорыстной воли, а удел человека на грешной земле, этой юдоли страха и печали, а во-вторых, что эти тяготы обязаны нести, в разных формах, но в равной напряженности, все люди, а не одни только низы общества. Именно этот принцип отражен в характерном для Востока консенсусе служилого государства и других принципах аскетической морали и культуры. Все те, кто желает нарушить этот консенсус, выторговать себе особые привилегии, непременно становятся «западниками», если присутствие Запада актуализировано исторически и геополитически. Эти западники творят особую утопию, связанную с надеждами на побег из трудного пространства Востока в легкое пространство Запада или пространство светлого будущего.

В тех случаях, когда данную утопию пытаются осуществить на деле, неизменно получается, что действительность, вызванная к жизни стараниями реформаторов, оказывается несравненно тяжелее и непригляднее, чем прежняя, казавшаяся столь невыносимой. Только со временем происходит постепенная «натурализация» новых порядков в восточной культуре, их коррекция в духе того, что реально возможно и необходимо в данной географической и историко-культурной среде. И только вследствие такой натурализации и коррекции снова налаживается и нормализуется жизнь – до новых напоров гедонистического нетерпения со стороны просвещенного меньшинства.

Сегодня мы застали новую фазу развертывания этой драмы между гедонистическим стремлением к легкому существованию и следующими за этим разительными эффектами бумеранга.

Если вдуматься, станет вполне понятным, что основным, самым активным оппонентом коммунистического тоталитаризма со всеми его запретами был не граждански и ценностно мобилизованный, действительно демократический тип сознания, а гедонистически-расслабленный, тяготящийся любым долгом и нормой и готовый списать их сначала на специфику коммунистического строя, а затем и вообще на специфику «этой» страны с ее незадачливой судьбой и «неадекватной» культурой.

Этот «прекрасный» новый мир

Ясно, что «решительное освобождение» общества от тоталитарных запретов началось с самих коммунистических верхов – они приняли для себя самую максималистскую «версию освобождения» и потому удостоились репутации радикальных демократов. Но им важно было заразить соответствующим духом тотальной безответственности и вседозволенности все общество, связать его круговой порукой совместного гедонистического греха.

Так возник этот новый мир – более отвратительный, чем когда-либо, но и более прекрасный по критериям соблазнительной греховности. Хитроумные стратеги не поделились с обществом ни собственностью, ни властью – все это они приберегли для себя. То, за счет чего они освободили современного массового человека, оказалось не демократизацией имущественных и властных прерогатив, а исчезновением морали и цивилизованности – это они потерпели поражение в бестиализованном мире «естественного отбора».

Так возник двойной стандарт нашей «демократии». По собственно социальному счету – беспрецедентный откат назад, утрата цивилизованных гарантий существования, одновременно провал и в неслыханную нищету, и в невиданную дикость всеобщего «беспредела». Но по счету гедонистического инстинкта, по критериям тяготящегося культурой и цивилизованностью витального тела или «репрессированного бессознательного» успехи реформ превосходят всякое воображение – здесь постсоветская Россия в самом деле «впереди планеты всей».

Возникла крайне напористая и агрессивная среда крикливого меньшинства, неизменно оказывающаяся адвокатом и пособником самых разнузданных инстинктов. И оказалось, что эксплуатация инстинктов дает прибыль, более того – это, пожалуй, единственно рентабельное направление предпринимательской деятельности в постсоветской России. Торговцы наркотиками и порнофильмами, продавцы извращенных садомазохистских зрелищ, продюсеры, специализирующиеся на фильмах ужасов, владельцы ночных клубов, казино, предприятий и интимных услуг и окружающий все это мир разнузданной рекламы – вот что является настоящей социальной базой идеологии эмансипированного инстинкта в его борьбе с собственно человеческой культурой.

Эта среда ведет свою игру с нулевой суммой не только с цивилизованностью и моралью – она ведет ее с самой жизнью на земле. По-настоящему ее следует квалифицировать как среду, несущую массовый геноцид, ведь облученный ею народ теряет способность не только морально трудиться, образовываться, совершать вклады в собственное будущее – он теряет способность даже на простое демографическое воспроизводство.

С одной стороны, его душит нищета и острый страх неопределенности, мешающий обзаводиться семьями, иметь детей и отвечать за них; с другой – его душу и тело рвет вырвавшийся на волю и обретший дьявольский всеразрушающий облик гедонистический инстинкт – этот самый радикальный из всех нигилистов, толкающий в бездну тотального «ничто».

Апологетика «ничто» возникла на Западе давно; с большим или меньшим остроумием и убедительностью им занимались экзистенциалисты и неофрейдисты. И то и другое течение видело в «ничто» гарантию свободы. Любой порядок, любая система установлений фатально становится похитителем человеческой свободы, ставит человеку свои порабощающие условия. Настоящим союзником человеческой свободы является «ничто» для Сартра: сама смерть как возможность уйти из плена детерминаций, переиграть все олицетворяющие внешнюю необходимость инстанции является последней гарантией Свободы.

Свою родословную экзистенциалистское «ничто» ведет от немецких мистиков пореформационного периода, в частности, от Якова Бёме. Согласно учению последнего, даже Бог не первичен – ему предшествует великая Пустота (Бездна) – *Ungrund*. Бог в мировосприятии экзистенциалистов выступает в роли справедливо-добродетельного, но несколько старомодного и потому все же стеснительного Владыки мира, которым не терпящая никаких указующих инстанций современная личность все же тяготится. Кроме того, сам факт слишком часто торжествующего в земном мире зла порождает деликатные вопросы: то ли Бог не всемогущ, то ли не совсем добр? Устранение Бога из картины мира лишает добро высших гарантий, но зато обеспечивает особый, беспредпосылочный статус нашей свободе.

Это героическое «ничто» экзистенциалистов в наше время заменено постмодернистским «ничто», связанным с отрывом знаков культуры от онтологического базиса и возможностью свободного, то есть совершенно произвольного, манипулирования ими. Если в «ничто» экзистенциалистов были видны следы индивидуалистического тираноборчества интеллигенции, отбросившей народнические иллюзии, то в постмодернистском «ничто», означающем онтологическую пустоту любых знаков культуры, просматриваются черты господской, приватизированной меньшинством свободы – свободы манипулирования миром.

Что же касается большинства, то ему современная демократия дарит «ничто» инстинкта, томящегося любыми формами социализации. Отсюда небывалая инфантилизация образа массового общества, как будто бы сплошь состоящего из трудно воспитуемых подростков, жадных до запретного. С этим связаны шокирующие сдвиги в культуре: от серьезной литературы – к комиксам, от романа – к эстраднему скетчу, от толстых литературных журналов – к буклетам и комиксам, где яркие картинки сочетаются с «необременительным» текстом.

Не менее парадоксально другое сочетание: полного безвластия с невиданно всеобъемлющей, всепроникающей властью, высвечивающей все уголки и большого мира публичности, и малого человеческого мира, теряющего свою камерность.

Здесь мы видим ту же картину, соответствующую уже не самоуверенности прогрессистского эмансипаторского сознания, а эсхатологической тревожности христианского сознания, ничего хорошего не ждущего от истории.

Власть как безвластие

Присмотримся поближе к современному парадоксу власти – безвластия. Можно сказать, современный либерализм вобрал в себя все предубеждения против власти, накопленные в эпоху модерна. Не случайно многие говорят об анархо-либерализме¹, который «максимизирует» либеральную критику государственного вмешательства в экономическую и социальную жизнь вплоть до полной замены государства рыночной саморегуляцией всех общественных отношений вообще.

По меньшей мере три силы соединились вместе и образовали фронт современного этатизма. Первой из них стала американская идеологическая стратегия, задействованная в войне против «тоталитарного СССР». Советский коммунизм идентифицировался как воплощение предельного этатизма всепоглощающего молоха власти, нависающей не только над населением «второго мира», но грозящей нависнуть над всей планетой, если ей не дать своевременного отпора. Атлантизм, ведущий холодную, но тотально-непримиримую войну с «коммунистическим Востоком», создал демонический образ тоталитарной власти, угрожающей человечеству гигантским концлагерем.

Соответственно, по закону противоположности, атлантический мир выступал как оплот свободы, гарантированной всему человечеству, как только коммунизм будет побежден. Ожидания мирового либерального общественного мнения подогревались таким образом, что родился миф «последнего решительного боя», за которым последует тотальная демобилизация и раскрепощение, уничтожение военных arsenалов, братание Востока и Запада, сливающихся в единую семью.

И «новому мировому порядку» с венчающим его «новым мышлением» поверили почти все: и население стран, входя-

¹ См. об этом: *Lepage. Le demain de capitalism. P., 1978.*

щих в Варшавский договор, и западноевропейская интеллигенция, и даже... значительная часть советской партийной элиты во главе с романтиком перестройки. Произошла загадочная, но характерная для прогрессистского сознания аберрация. Армии, военные арсеналы, границы, оборонная инфраструктура – все то, посредством чего на протяжении всей истории государства охраняли свои территории, наступали и защищались, делили сферы влияния, внезапно были восприняты как некая искусственность, порожденная чрезвычайной холодной войны. Достаточно покончить с этой нелепой, изматывающей силы войной, освоить новое мышление, и многотысячелетняя военная история мира вообще кончится – наступит благоденствие всеобщего пацифизма.

Второй составляющей мировой антиэтатистской утопии явилось само эмансипаторско-гедонистическое массовое сознание, особенно ярко проявившееся в его молодежном варианте. Здесь затребованную идеологию дал неофрейдизм с его установками высвобождения репрессированного инстинкта, понятием эдипового комплекса и идеей мировой сексуальной революции. Ключевая для эпохи европейского модерна дихотомия «традиционное – современное» здесь интерпретируется как полярность фигур авторитарного Отца, архетипического символа всего власть предержащего, – и Сына, воплощающего инфантильную «свободную чувственность», не желающую признавать запретов.

Отец здесь – темное архаичное начало – одновременно и ревнивый самец, отстаивающий свою сексуальную монополию в прайде, и несносный традиционалистский цензор, преследующий своими запретами радостное буйство молодой жизни. Эмансипация этого типа проходит под знаком реабилитации «прекрасного юноши Эдипа», убившего ненавистного отца и тем самым раскрепостившего всю культуру. Новый Эдип не только устранил отцовские запреты, но и перевернул вектор культуры.

Прежде культура развивалась под знаком социализации и поощрения усилий взросления – быстрее достижения требований долга, нормы и дисциплины. Теперь речь идет

о том, чтобы дискредитировать дисциплину и долг как воплощение ненавистного традиционализма.

Третьей силой, составившей базу глобальной революции антиэтатизма, оказались те привилегированные группы общества, у которых возник разрыв между фактическим уровнем гигантских возможностей и стеснительными нормами идеологической, моральной, политической легальности. Вот кто оказался настоящим мастером великой интриги, направленной против дисциплинарных форм, сложившихся в различных обществах. В бывшем СССР это были партийная и гебистская номенклатура и торговая мафия.

Номенклатура чувствовала себя связанной цензурой собственной идеологии – принципами демократии равенства и нормами, восходящими к аскетике революционного романтизма. Мафия не могла легализовать свои колоссальные доходы и вынуждена была вести показной образ жизни скромных «совслужащих» (при реальных доходах, в десятки и сотни раз превышающих среднюю заработную плату).

Но мы ошибемся, если подумаем, что революция номенклатуры, решившейся сбросить стеснительные оковы прежней легальности, была региональной (в рамках бывших социалистических стран), а не мировой. На самом деле она была мировой, ибо по другую сторону железного занавеса имелась своя номенклатура, также явно тяготящаяся стеснительными нормами «большого» социального государства и пережитками морали, нетерпимой к спекулятивным формам наживы.

Речь идет о новом предпринимательском классе, которого утрата традиций протестантской этики толкает в направлении новой самоидентификации. Мы уже упоминали о двойственности облика буржуа, раскрытом В. Зомбартом: глобальный авантюрист с темпераментом азартного конквистадора эпохи колониальных грабежей и «золотых лихорадок» – и дюжинный бюргер, традиционный оппонент левого авангарда.

И вот в предпринимателях постиндустриальной эпохи явно пробудились черты авантюриста – игрока, отныне не согласного довольствоваться бюргерской прибылью в 5–7% годовых. Присмотревшись к этому типу ближе, мы убеждаемся в том, что

его новая «героическая мораль» – не больше, чем стилизаторство. На самом деле перед нами – декадентская вырожденческая личность, утратившая способность к настоящей внутренней мобилизованности и сосредоточенности. Всеобщий климат «посттрадиционной» демобилизации задел и ее, но на свой лад. Она больше не желает заниматься организацией материального производства и другими требующими усилий занятиями. Современная «революция притязаний» – вот утопия, которую она намерена осуществлять, разумеется, для себя.

Буржуазная утопия эпохи постиндустриального общества – это прибыль, помимо индустрии, в сферах, где деньги непосредственно рожают новые деньги. Речь идет о великой спекулятивно-ростовщической революции, ставящей в центр экономической жизни уже не предприятие, а банк. Не инвестиции, а спекуляции в области ценных бумаг, колебаний мировых курсов валюты, гигантских «кредитных афер» МВФ и МБ, способных в считанные часы экспроприировать сбережения сотен миллионов людей в самых отдаленных уголках мира – вот новое поле деятельности буржуа «постиндустриального» типа.

Он хорошо знает, что его оппонентами являются: старая христианская мораль, со времен средневековья преследующая спекулятивно-ростовщические игры, социальное государство, обеспечивающее минимальные гарантии социально незащищенным, и национальный суверенитет, проявляющий себя в экономической области стремлениями защитить национальную экономику от экспроприаций ростовщического глобализма. Вот почему новый банковский капитал выступил в авангарде борьбы с ненавистным «этатизмом» и его «пережитками в сознании людей».

Постмодернистский проект свободы

Удивительная метаморфоза произошла с европейским «проектом освобождения», с идеологией свободы. Еще наше поколение помнит время, когда свобода собирала под свои знамена лучших – наиболее совестливых, христиански впечатлительных, готовых защитить слабых от сильных.

И вот мы видим новую версию проекта освобождения. Речь идет о том, чтобы освободить сильных от стесняющей социальной и моральной цензуры, привилегированных – от всего того, что мешает полной легализации и легитимации их привилегий, носителей девиантного поведения – от традиций. В этом – весь секрет современного «либерального» пафоса и его истинная подоплека.

Сравнивая нынешний постмодернистский «проект освобождения» от соответствующих изданий эпохи классического модерна, приходишь к выводу, что настоящий водораздел между христианской и антихристианской эпохами проложен именно сегодня. Свобода, сохраняющая мотивации солидарности с униженными и угнетенными, высокую впечатлительность душевного сострадания, это еще христианская по духу свобода, хотя и выраженная в превращенных или даже искаженных формах.

Но свобода, выдающая алиби наглой силе, созревшей для того, чтобы сбросить социальные и моральные ограничения, – это свобода порочного инстинкта, тяготящегося нормами цивилизованности, бесчеловечного хищничества, пожелавшего вернуть общество в джунгли социал-дарвинизма, такая свобода явно обретает люциферовы черты.

Надо прямо сказать: ни философия модерна, ни другие формы общественного сознания этой эпохи не выработали понятийных и языковых средств для адекватного описания этой «отпавшей» свободы. Если мы и впредь станем подходить к описанию тенденций современной эпохи с позиций самоуверенного прогрессистского сознания, ожидающего от истории одних только потаканий человеческой прометеевой гордыне, мы окажемся в ситуации того, кто пошел стричь, а вернулся стриженным. Пора в корне менять господствующий тип исторического самосознания, чувствующего себя находящимся на эскалаторе, автоматически несущем к светлому будущему.

Социально-исторический баланс прогресса изменился на наших глазах: теперь одна единица социальных обретений оплачивается несколькими единицами потерь, и соотношение это продолжает ухудшаться.

Такой итог оказался совершенно неожиданным для пост-христианского сознания, но он вполне вписывается в парадигму христианского эсхатологического сознания. Его главная интуиция всегда состояла в том, что очищающие землю от ограничений «традиционной веры» открывают дорогу не лучшим, а худшим, и эта логика последовательного вытеснения лучших худшими и есть логика эмансипации, ведущая в конечном счете к антихристову царству. Здесь самый загадочный парадокс прогресса, фактически предвосхищенный в Апокалипсисе: худшие лучше пользуются достижениями эмансипации, чем лучшие, а наивысшим мастером оказывается сам антихрист, который «обольщает живущих на земле» (Откр 13:14).

В некоем пределе, который сейчас, кажется, уже просматривается, вся власть на земле будет отдана наихудшим. Разве в результате приватизации весь экономический потенциал громадного постсоветского пространства оказался у лучших – наиболее трудолюбивых, ответственных, связанных с социальными и морально оправданными видами активности?

Нет, все заполучили как раз те, кому нечем оправдаться ни по человеческим, ни по Божьим законам: те, что грабят и вывозят, одновременно разлагая и растлевая. И это не только наша, провинциальная особенность: таковы законы глобализации, действующие в планетарном масштабе. Глобальная экономика тем именно и отличается от национальной, что ее представляют в основном паразитарные слои, связанные со спекулятивными валютными играми, направленными на экспроприацию народных богатств. Ясно, что эта новая экономическая власть над планетой заинтересована в растлении, в моральном разоружении всей планеты. Ведя войну во имя торжества худших – тех, чьим богатствам и влиянию нет никакого социального и морального оправдания, она не может оставить в своем тылу таких опасных противников, как мораль, культура, духовность. Пока они не растоптаны, она не может чувствовать себя в безопасности.

Вот чем отличается власть глобалистов от всех традиционных форм авторитарности: она отражает не догматическое следование принципам, не традиционалистскую настороженность

к новому, не фанатизм слепой веры; она, напротив, воплощает сатанинский дух глумления, преследующий все формы человеческого воодушевления, морального пафоса и искренности. Не случайно в «откровении Иоанна» сатана выступает, как пишет С. Булгаков, «злым скептиком и клеветником»¹.

Власть растлевающая – это особый тип властной формации, неизвестный прежде. Прежние формы власти выполняли удерживающую или охранительную функцию – они воплощали ту исполненную подозрительности ко всему непривычному традиционную волю, которая занимается запретами.

Власть глобалистов, напротив, вербует себе сторонников там, где концентрируется все теневое, держащее левую (люциферову) сторону, где клоочет энергия глумливого богохульства, уже не просто высмеивающего, но прямо преследующего все, исполненное верности долгу, вере и искренности. Определенные силы весьма находчиво отменили, вместе с тоталитарной цензурой, и обычные нормы нравственности, отделяющие цензурное слово от нецензурного. Непечатная брань в печатных изданиях, на телевидении, публичных выступлениях – это не проявления «традиционного невежества» – это изуверство мэфистофельской воли, не устающей пробивать все новые бреши в твердых старой христианской культуры.

Эта новая моральная революция, выражающая реванш подпольщиков глумления, необычайно привлекает всех пограничных личностей, не имеющих ни Родины, ни священных преданий и завидующих тем, у кого они есть. Одновременно она является революцией нового сверхчеловека, жаждущего глобальной власти над миром. Дело в том, что поражение морали оказывается, по некоему христианскому закону, и поражением простосердечного народного типа, уделом которого исконно является труд. Пока существует мораль со всеми ее ценностями и нормами, существует и парадоксальное торжество нищих духом в нашем сознании, оценки которых странным образом противятся социальной иерархии, ибо выражают презумпцию высшего доверия тем, кто находится внизу.

¹ Булгаков С. Апокалипсис Иоанна (опыт догматического столкновения). М., 1991. С. 92.

Вот против этой презумпции и направлена нынешняя моральная революция глобалистов. Устранив мораль, они рассчитывают устранить то таинственное второе измерение, которое загадочно не совпадает с первым, заданным обычной общественной иерархией и вытекающими из нее предпочтениями. Здание морали – это не только прибежище «тонких» чувств справедливости, честности, доброты и милосердия, которые без авторитета религиозной веры рискуют быть окончательно вытесненными более грубыми чувствами, но и прибежище народных низов.

Таков закон, действующий в духовной истории человечества: духовный статус народных низов оказывается высоким и, следовательно, более защищенным в те эпохи, когда моральные нормы крепки. Когда они оказываются расшатанными, то вместе с дискредитацией духовных ценностей оказывается дискредитированным и человек из народа, в судьбе которого начинают видеть только следы плебейской грубости, низости и неспособленности.

Поэтому мы не все поймем в пружинах нынешней глобальной власти, если обратим внимание лишь на ее ожесточенные нападки на социальное государство и национальный суверенитет. Наряду с социально и национально ответственной государственностью, помехой глобальному естественному отбору ныне признана и мораль. Она тоже объявлена покровительницей слабых и неспособленных.

Вот, оказывается, в чем дело: все традиционные формы власти и авторитарности, в том числе «авторитаризм моральной нормы», сегодня стали объектом ожесточенных нападков глобализма не потому, что последний вообще воплощает безвластие. Напротив, он воплощает новую всемирную власть, которой мешают прежние «архаичные» типы власти, которые оказались прибежищем народов и их последней защитой.

И сегодня ни одна из светских идеологий не оказалась способной описать эту новую власть и ее вождедения. Социалистическая идеология твердит об эксплуатации как ведущей мотивации и оказывается неспособной схватить ту сторону современного глобализма, которая связана с попыткой

тотальной духовной экспроприации человечества, с глумливой энергетикой сатанизма.

Что касается либерализма, то он, собственно, и стал той самой формой, в которую конвертировалась эта новая сила глобального экспроприаторства. Либералы критиковали государственное вмешательство в сферу естественного экономического отбора – этот тезис взят на вооружение и получил новую расширенную редакцию: не только государственное, но и любое вмешательство, в том числе и вмешательство нравственного духа, – не должно препятствовать естественному экономическому отбору людей и торжеству приспособленных над неприспособленными.

Христианское откровение в современной истории

И вот перед лицом этого поражения светских идеологий, которые еще недавно кичились своими преимуществами перед религиозным сознанием, открывается правда христианского откровения и его чудодейственная пронизательность.

Сегодня строчки Иоаннова «Откровения» звучат так, будто написаны только что – перед лицом наступающего глобализма. Предвосхищены и его наднациональность, и его моральная революция, направленная на дискредитацию всех святынь и норм, и его властные амбиции однополярности.

«И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно... И дано было ему вести войну со святыми и победить их; и дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком, и племенем» (Откр 13:5, 7).

Сатана-глобалист – не фанатик зла, он вообще не фанатик. Он скорее глумливый ироник, отравляющий своим духом сомнения все ценности, все источники веры и нравственного воодушевления. Он знает логику истории, лишённую подпорок христианского духа: эта логика ведет к торжеству худших, нестесняющихся, над лучшими и в конечном счете к бестиализации человека, утрачивающего образ Божий.

История как закономерность (марксизм), история как отбор (социал-дарвинизм), история как искушение – вот три

парадигмы, соревнующиеся сегодня. Последняя ближе всего к интуициям христианского сознания, убежденного, что без благодати Божьей здесь, на земле, сатана сильнее всех и именно ему дано «приватизировать» историю. Сегодняшняя массовая деморализация и дезориентация сознания как раз и связаны с тем, что светские идеологии уже потерпели фиаско и в своих претензиях объяснить мир, и в попытках представить воодушевляющую систему ценностей, а новая христианизация культуры еще не произошла.

«Всякую человеческую способность умеет обратить себе на пользу отец лжи, кроме кротости и смирения...»¹

Нетерпение и гордыня, овладевающие не только привыкшими к привилегиям верхами общества, но и народными низами, – вот истинный источник неожиданных срывов и трагедий современной истории.

Около 70 лет назад национал-социалисты попытались преодолеть классовый раскол и консолидировать Германию на базе расизма, превращенного в общенациональную идеологию немцев как расы господ мира. И вот перед каждым немцем встала альтернатива: поставить себя в положение гонимого, делящего со всеми гонимыми мира сего их скорбную участь, или освоить позицию горделивого самоутверждения в противовес тем, кто беззащитнее. То большинство, которое проголосовало за Гитлера в 1933 году, предпочло последнюю позицию.

Атлантисты, победившие Гитлера благодаря союзу с СССР, поспешили размежеваться с фашизмом, объявив его реставраторско-традиционалистской, контр-просвещенческой идеологией. Но это не совсем так: в мифе фашизма, в его идеологии сверхчеловека было слишком много прометеевой гордыни, максималистского самоутверждения, морали успеха любой ценой, чтобы занести его в рубрику допросвещенческой архаики.

Идейный переворот, происходящий на Западе после холодной войны, побуждает сделать нелицеприятный для Запада вывод. Судя по всему, дилемма, которую он периодически решает в истории, такова: либо классовое противоборство в обществе, поделенном на патрициев и плебеев, либо консо-

¹ Казин А. Тишина, в которой слышно слово // Москва, 1998. № 9. С. 33.

лидация этого общества на базе расистского противостояния внешнему миру как миру презренных изгоев.

Расизм совершает чудо, которое оказалось неспособным сотворить ни социальное государство, ни научно-технический прогресс: он связывает внутренний плебс Запада круговой порукой совместного преступления против народов не-Запада и наделяет плебеев господским сознанием западного сверхчеловека. Но сверхчеловеку противопоставлен пацифизм: привилегированное меньшинство мира, противостоящее его изгойскому большинству, должно уметь себя защищать, то есть овладеть милитаристским этосом.

Итак, расистское и милитаристское сознание – вот реальная альтернатива старому классовому сознанию, а вовсе не показные «плюрализм и терпимость» либералов.

Расизм тонизирует и консолидирует, милитаризм – дисциплинирует. На этих предпосылках и основывается идеология нового интегрированного Запада.

Показательна в этой связи система шенгенских соглашений, которая одновременно и скрепляет Европу, и отделяет ее от изгойского мира не-Европы. В объединенной Европе запрещено классовое сознание – но именно поэтому там актуализируется расовое сознание белого сверхчеловека. И здесь-то мы видим, как неожиданно сближаются новейшие темы гедонистическо-достижительной морали и древняя апокалиптическая тема.

В объединенной Европе вводится электронная система информации «Шенген». С одной стороны, ее назначение в том, чтобы поставить новейшие достижения века информации на службу гедонистическому сознанию, расстающемуся с архаичной культурой усилий и аскезы и насаждающему новую культуру всесторонних удобств. Используются электронные карточки, посредством которых граждане стран, принадлежащих к Европейскому Сообществу, могут, не затрудняя себя поминутными расчетами, приобретать любые товары и услуги, пользоваться возможностями единой коммуникационной, торгово-экономической, досугово-развлекательной инфраструктурой. Словом, владелец электронной карточки системы «Шенген» по праву чувствует себя гражданином прекрасного нового мира, возвы-

шающим в качестве острова благополучия в окружающем инородном людском море.

Но, чтобы это море не затопило счастливую Европу, не осквернило чистую в социальном, расовом и конфессиональном отношении атлантическую среду, электронные карточки «Шенген» несут в себе не только знаки приобщения, но и знаки исключения и недопущения. Мы уже знаем – со времен якобинской диктатуры, – что свобода должна себя защищать от тех, кто несет угрозу реставрации и тирании. Но разве в этой логике не напрашивается вывод: социальное благополучие должно себя защищать от инфильтрации неблагополучия.

По историческому опыту всех передовых и прогрессивных обществ мы знаем: защита свободы – не такое простое дело, чтобы доверить его дилетантам, необходимы профессионалы службы безопасности, вооруженные всем эзотерическим арсеналом, недоступным и непрозрачным для непосвященных. Но разве защита благополучия от наплыва неблагополучных – более легкое и простое дело?

Оно тоже требует профессионализма и тайны, тяжестью которых нельзя объяснять счастливое потребительское сознание непосвященных, как это сказано в поэме «Великий инквизитор»: «И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие добра и зла»¹.

Еще недавно всем казалось, что современной расшифровкой этой «поэмы» является тоталитарная демократия свободы с ее миллионами равных в рабстве и счастливых в неведении, с одной стороны, и управляющих ими законспирированных и посвященных – с другой. Но вот оказывается, что победившая в холодной войне западная демократия сегодня ничуть не менее убедительно раскрывает в своем опыте символизм поэмы Достоевского.

Дело в том, что электронные карточки системы «Шенген» – обретения с двойным дном. Обращаясь к профанному сознанию

¹ Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 12 т. М., 1982. Т. 11. С. 306.

рядового потребителя, они демонстрируют соответствие одним только гедонистическим ожиданиям этого сознания – открытость, доступность, удобство пользования всеми благами и услугами, которые владелец карточки получает в качестве привилегированного своего (ведь чужим карточка недоступна).

Но эти же карточки несут в себе и содержание, предназначенное не для их владельца, а для тех «взявших на себя проклятие добра и зла», которые призваны контролировать жизнь и поведение миллионной массы профанов. «Согласно положениям Шенгенского соглашения узаконивается создание всестороннего электронного досье на каждого гражданина. Туда заносится все, что может служить целям раскрытия уголовного преступления или служения, в том числе и сугубо личные сведения, то есть расовое или национальное происхождение, политические взгляды, религиозные или философские убеждения... Кроме политических и социальных взглядов каждого и возможных особенностей поведения, вездесущий глаз информационного центра... в любой момент будет видеть, где мы работали ранее. Каковы наши успехи в образовании и какие дипломы мы получили. Какими болезнями мы болели и какие из них еще действуют на наш организм и, особенно, на наше умственное состояние»¹.

Сюда добавляются и бесчисленные другие сведения – сколько раз и куда мы обращались с жалобами, получали замечания по службе или в органах правопорядка, куда ездим в отпуск и какими услугами при этом пользовались...

Карточка-паспорт, обещающая своему владельцу статус «своего» в европейском обществе сверхчеловеков, отделенных от океана «чужих», одновременно несет в себе функции тотального досье, информацию, записанную в электронной карточке, «невооруженным взглядом нельзя увидеть, и потому о ней не будет знать даже сам владелец, но зато ее смогут прочесть соответствующие устройства, находящиеся в распоряжении органов власти»².

¹ Электронные карточки и печать антихриста (Документы Элладской Церкви по проблеме электронных карточек). М., 1999. С. 23.

² Там же. С. 24.

Обрабатывать эту информацию должны сотрудники центрального компьютера в Страсбурге.

«Мало того, что Страсбургский центр сосредоточит в своих руках всю информацию о жителях объединенной Европы. С помощью этой информации он сможет установить власть над людьми, и это тоже предусмотрено Шенгенским соглашением. Ведь не надо забывать, что официально цель создания Шенгенской системы – обеспечение безопасности, борьба с преступностью... На практике, на основании собранной компьютерной информации будут выявляться списки потенциальных преступников, то есть лиц, которые, по мнению властей, могут квалифицироваться как способные в будущем к совершению “правонаказуемых деяний”.

Все общество, вся объединенная Европа, таким образом, раздробляется на невинных, виновных и подозреваемых... Что самое опасное при этом... способ, по которому будут выявляться эти нежелательные граждане, нам не известен, не разработаны четкие критерии для этого, и потому на практике отрицательная оценка людей будет исходить из различных центров, которые будут характеризовать вызывающих подозрение граждан по своим собственным критериям»¹.

Итак, сакраментальный вопрос о том, чему же будет служить новейшая техника – тирании или благосостоянию, полицейскому эзотерическому гнозису или светлой демократической открытости, – отнюдь не получил своего разрешения после победы «западной демократии» над «восточным тоталитаризмом». Западная демократия неожиданно оказалась готовой вобрать в себя без остатка начало деспотизма, некогда воплощаемое своим тоталитарным оппонентом, одновременно упразднив, якобы за ненадобностью, весь оппозиционный потенциал сопротивления ему.

Шенгенскими соглашениями устанавливается «система слежки за теми гражданами, которые отнесены к категории подозрительных. Этот надзор может быть незаметным (метод “тактичной слежки”), но весьма эффективным и привести к преследованию и аресту подозреваемого человека, причем

¹ Там же. С. 25.

не только на территории одного какого-то определенного государства, но и на протяжении 20-километровой зоны в пределах другой страны без ведома ее властей. Тем самым нарушается государственный суверенитет, вводятся новые структуры в области правопорядка, фактически создается сверхполиция, не подчиняющаяся власти ни одного государства – члена ЕС»¹.

Что интересно – на всем просвященном Западе не нашлось ни одного идейно-политического течения, готового эксплицировать опасные смыслы, спрятанные в системе «Шенген» и забить тревогу. Исключением оказалась греческая Православная Церковь – ее дух не капитулировал перед либеральной современностью, на наших глазах становящейся более тоталитарной, чем вчерашний коммунистический тоталитаризм. «Ясно, – говорит Ф. Анастасиос, – что логика развития репрессивных механизмов для защиты внешних границ Европейского союза приводит к введению репрессивного механизма и внутри ЕС, который через систему слежки посредством электронных удостоверений и регистрации данных личного характера приведет к урезанию свобод гражданина, изменению облика и духовной сущности человека. Если все с 14 лет должны иметь электронные удостоверения, если за всеми постоянно следят невидимые глаза, то, благодаря режиму страха перед последствиями, все с детского возраста будут подвергать внутренней цензуре каждую свою мысль и каждое свое действие».

«Внедрение электронной системы информации упраздняет личность, преобразуя человека в число. Человеческий фактор сводится к нулю, поскольку система узнает только числа и данные... Понятия любви, снисходительности, прощения, человечности, стояния за истину ради Бога полностью заменяются вычислениями, клавишами, экранами, цифрами». Мертвящий и бесчеловечный дух системы электронных карточек, которая «обращается с людьми как с числами, почти как с консервированными продуктами, которым также присвоены номера, этот дух создает Европу – темницу для самих европейцев, темницу без видимых стен и решетчатых окон,

¹ Электронные карточки и печать антихриста (Документы Элладской Церкви по проблеме электронных карточек). М., 1999. С. 26.

но с прочнейшими оковами, накрепко связывающими малейшие свободные проявления человеческой души»¹.

Греческая Православная Церковь и на себе чувствует этот пристальный регистрирующий взгляд, вооруженный новейшими научно-техническими критериями для отличия вполне нормализованных граждан, у которых нерв христианского беспокойства благополучно вырван, от еще ненормализованных «полумаргиналов» прекрасного нового мира. В Послании Св. Синода от 9.03.93 говорится: «Чтобы противостоять этой агрессии, народ должен иметь духовную опору – прежде всего в Православии. Вся прошедшая история свидетельствует, что именно сочетание патриотизма и Православия давало греческому народу неисчерпаемую силу для сохранения своего национального бытия»².

Но в этом отдают себе отчет и устроители новой системы просвещенного расизма и сегрегации.

Для них Православная Церковь и дух истинного христианства в целом те самые оппоненты, которым нет места в нормализованной системе людей-роботов. О том, что электронная карточка-паспорт заменяет архаичный диалог покупателя-продавца фиксацией покупок через нестираемое электронное число, которое входит в систему других чисел, охватывающих все служебные и внеслужебные роли и акции гражданина, мы уже сказали. Пора сказать и о том, насколько это вписывается в апокалиптический прогноз-откровение.

«И он сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их. И что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет сие начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя: ибо это число человеческое; число его – шестьсот шестьдесят шесть» (Откр 18:16, 17, 18).

Здесь и начинается самое любопытное и симптоматическое. Почему-то архитекторы и технологи Единой Европы – не из тех, кто по должности отчитывается перед мировой обще-

¹ Там же. С. 29–30.

² Там же. С. 30.

ственностью, а из числа «взявших на себя проклятие добра и зла» – решили идентифицировать себя со зверем Апокалипсиса и его числом. Дело в том, что в новых электронных удостоверениях «омерзительное число 666 действительно является ключом в специальных вычислительных машинах для прочтения невидимых данных, которые содержат эти машины»¹.

Разумеется, здесь можно предположить наличие некоего шифровального и комбинационного удобства – чисто прагматическую мотивацию проектирующего технического рас­судка, чуждого всяким гуманитарным и традиционалистско-религиозным ассоциациям.

Однако эксперты, приглашенные заинтересованными деятелями Православной Церкви, изучив соответствующий вопрос, пришли к выводу, что никаких комбинационно-математических и технических преимуществ сочетание 666 не несет.

Разумеется, мы далеки от мысли, что замыслы соответствующим технологам непосредственно продиктовал сатана. Скорее их диктовала энергетика сатанинского глумления, несомненно дающая о себе знать в отношении глобалистов ко всему, несущему следы веры, пиетета, идеала.

Глобалисты – вовсе не холодные автоматы с атрофированными чувствами. В них много специфического догматизма, доктринерского упрямства, действующего вопреки фактам, а наряду с этим – много аффектов расовой презрительности, суперменского высокомерия к чувствам «маленьких людей», изощренной и изобретательной презрительности.

Кодовое число 666 в их сознании служит, конечно, не мерой верноподданничества перед сатаной, а, скорее, мерой дистанцированности от традиционных форм веры, которой нет места в нормализованном обществе глобалистов. Оно, это число, – символ решительного и бесповоротного расставания с той системой ценностей, в которой именно данное число выступало знаком окончательного грехопадения. С одной стороны, повседневное пользование этим кодом связывает круговой порукой всех активистов нового глобального авангарда, с другой – оно, будучи

¹ Электронные карточки и печать антихриста (Документы Элладской Церкви по проблеме электронных карточек). М., 1999. С. 44.

усвоенным на уровне стереотипа массами потребителей, станет свидетельством их избавления от вековых комплексов.

Но ведь и сатана не так прост, чтобы рассчитывать на прямую и откровенную вербовку сатанизма. Он ведь тоже либерал и предпочитает традиционным технологиям откровенного насилия над совестью посттрадиционалистские технологии заманивания и прельщения. Его паства среди тех, кто в любой ситуации предпочитает легкость, а не усилие, самоутверждение, а не смирение, превосходство, а не равенство.

И только меньшему числу среди тех, кто склонен к таким предпочтениям, уготована расплата за гранью земного существования. Большинству предстоит на себе почувствовать сатанинскую диалектику уже здесь, в земной жизни.

Искатели легкого, они испытают трудное, любители либерального безвластия и вседозволенности почувствуют хватку невиданной еще власти, фанаты самоутверждения познают скорбь отчуждения, соискатели господского статуса – статус рабов и изгоев.

Если бы самые большие злодеи и самые упрямые грешники получали зримое наказание уже здесь, на земле, энергетика христианского ожидания могла бы исчезнуть. И не только это соотношение посюстороннего и трансцендентного имеет значение для христианского сознания. Сегодня ему приходится брать под свою защиту все то, что относится к долгосрочному и неконъюнктурному, все более осаждаемому конъюнктурным и краткосрочным.

Только теперь, когда оказались замусоренными и засохшими христианские родники, питающие прогрессистскую энергетику, мы начинаем осознавать: что сама способность к инвестированию в долгосрочное появилась благодаря христианской традиции долготерпения и аскезы. Те, кто сегодня полностью отлучил себя от этой традиции, оказались начисто неспособными думать о сколько-нибудь отдаленном будущем и посвящать ему методические усилия. Жажда немедленного успеха без усилий, стремление к вырванной, украденной удаче вместо трудом заслуженного вознаграждения, к максимальному выигрышу, полученному путем вероломства, вместо законной прибыли на паях с другой

стороной – все это сегодня пришло к нам не вопреки, а согласно эмансипаторской логике европеизма, с его моралью успеха.

Само историческое сознание, способное оценивать факты и тенденции в долгосрочной перспективе, обязано этим христианской традиции. Сознание, не верящее ни в потусторонние сущности, ни в большие исторические «метарассказы» в духе высшего смысла истории, способно только к безоговорочной капитуляции перед настоящим. Либеральные учителя, прошедшие выучку в философии постмодерна, с одной стороны, говорят о свободе, демократии и достоинстве личности, а с другой – лишают эту самую личность способности дистанцироваться от настоящего и измерять историю масштабом большим, нежели масштаб потребительского эмпиризма.

Личность, утратившая долгосрочные критерии историзма и саму способность ждать, вступая с будущим в своеобразный сговор против унижительного настоящего, не будет тираноборствовать и защищать большие ценности. Если она подозревает, что нынешнего соотношения сил хватит на ее короткий век, она непременно склоняется перед сильными, у кого сегодня наилучшие шансы и стартовые условия. У тех, кто чувствует себя непосредственно причисленным к кругу господ, это порождает кичливый оптимизм, у тех, кто оказался в роли проигравшего – истерическую пессимистичность и отчаяние.

И те, и другие оказываются глухи к потаенным знакам иначе возможного, всегда проявляющегося в истории. Вот почему исчезает настоящая, нестилизованная «несистемная» оппозиция в современном нормализованном обществе – оппозиция и мысли, и действия. Сегодня единственным последовательным оппозиционером новой господской системы глобализма может быть только христианский дух, ибо его не убеждают и не смущают приметы одного только настоящего – он сохраняет чуткость к иным символам.

Суд истории

Теперь, когда историзм является гонимым течением мысли, выражающим «реваншистские мечты» потерпевших и по-

верженных, самый раз заново к нему присмотреться и оценить его шансы. По моему мнению, на сегодня все светски-эмансипаторские формы историзма либо подошли к порогу самоликвидации, либо стали уделом маргинализированных политических движений и группировок.

Означает ли это, что отныне человечество становится рабом настоящего с характерным для него раскладом сил и самонадеянностью победивших «полностью и окончательно»? Если бы это в самом деле случилось, то вырождению человечества не было бы никакой альтернативы. Наш опыт убедительно свидетельствует, что сознание победителей (в военном и в социальном смысле) не содержит никаких внутренних тормозов – они желают получить все и требуют от других безоговорочной капитуляции.

История, целиком и полностью отданная на откуп победителей, неминуемо стала бы предельно одномерной, а тот самый плюрализм и разнообразие, которые некогда выдвигались либералами в борьбе с коммунистическим тоталитаризмом, были бы похоронены самим победившим сегодня либерализмом. Больше всего на свете человечеству надлежит бояться «окончательных побед» чего бы то ни было – все земное отмечено печатью первородного греха, и потому торжеству любой его разновидности необходим некий предел.

Но какова природа этого исторического предела? В чем и как реализуется «суд истории»?

Пока земная история человечества не прервалась, не перешагнула за черту, отделяющую посюстороннее от трансцендентного, Божий суд творится и в самой истории.

Проблему исторической прерывности изживших себя и вызывающих омерзение современников общественных форм пыталась по-своему решить формационная теория. Так называемые объективные законы восходящего исторического развития призваны были удовлетворить светское эмансипаторское сознание сразу по нескольким параметрам.

Прежде всего, по критерию объективности. Категория объективности имеет одно главное назначение – противостоять субъективной заинтересованности на сегодня господствующих

классов увековечить свое господствующее положение. В этом контексте объективность имеет две стороны. Обращенная к власть предержащим, она обретает лик трагического рока, хоронящего их, казалось бы, самые обоснованные надежды и упования. Обращенная к классам угнетенным, она обретает лик вознаграждающего божества. Немаловажное значение имеют и ожидания научного сообщества с его требованиями точности, беспристрастности и версифицируемости.

Маркс вписал свою «теологию освобождения» пролетариата в этот научный кодекс модерна благодаря такому понятию как развитие производительных сил. Его теория как бы утверждает: самые бесчеловечные порядки, самая аморальная власть имеет свое законное место в истории, пока лежащий в их основе экономический базис не препятствует развитию производительных сил. Тем самым дисквалифицируется морально-религиозная система оценок и связанный с нею «гуманитарный потенциал» – чувства сострадания, сочувствия, солидарности, братства.

Марксизм не говорит о том, что он от них отказывается, он только лишает эти феномены настоящего исторического статуса: марксистская история не принимает никаких моральных апелляций, если они не сопровождаются убедительными экономическими выкладками.

Увлекательной задачей социальной и исторической психологии является объяснение того, почему революционный марксизм примерно первых двух поколений сохранял аскетическо-героическую пассионарность и вдохновлял людей пламенного тираноборческого типа. Было ли это следствием параллельного влияния сосуществующих с марксизмом духовных формаций (несомненно, связанных с религиозным духом)? Либо следствием гетерогенности самого марксизма, в котором сочетаются собственно буржуазная компонента рикардианского политэкономического типа и компонента мессианско-хилиастического мифа, способного рождать пассионариев?

По мере того как марксизм закреплялся в качестве победившего учения в странах социализма, происходило, как это отмечали теоретики «новых левых», его окончательное обуржу-

азивание. Может быть, прежде чем произошло тайное «озападничество» коммунистической номенклатуры, подготовленной к тому, чтобы сменить власть на собственность, а точнее – обменять и социализм, и Советский Союз со всем его «соцлагерем» на статус нового господствующего класса посткоммунистической формации, имело место обуржуазивание самого марксизма – выветривание мессианско-хилиастического духа.

Достаточно оставить в марксизме одно только политэкономическое содержание, связанное с понятием развития производительных сил как главного оценочного критерия, чтобы капитуляция перед Западом и смена революционного критицизма на потребительскую апологетику стала чем-то само собой разумеющимся. В самом деле, если мы идентифицируем себя как те, кто сочувствует обиженным, обманутым и угнетенным, нам суждено оставаться непримиримыми оппонентами империалистического Запада. Но как только мы начинаем идентифицировать себя в качестве «экономико-центристски» мыслящих и чувствующих людей, судящих обо всем главным образом по потребительским критериям, нам уже невозможно удержаться от того, чтобы стать западниками.

Марксизм, таким образом, заложил мину замедленного действия в здание историзма: научившись судить общественные формы по одному только экономическому критерию, мы обречены на то, чтобы стать конформистами настоящего, поскольку в этом настоящем хозяйничает «экономический авангард» человечества.

Но ведь можно рассуждать и иначе. Логично заключить, что если марксистский тип историзма изжил себя, то это говорит не столько против историзма как такового, сколько против марксизма: впредь история будет обходиться без него. Сама же история не может не продолжаться – до Страшного Суда. Но ответственными за ее продолжение станут люди иной формации.

Нужно прямо сказать: сегодня единственным прибежищем беспокойного духа истории, продолжающим ее испытывать на верность какому-то высшему смыслу, является христианская традиция, более всего сбереженная Православием. Историческая «логика», с позиций которой православный дух оценивает

события настоящего, совершенно свободна от господствующих в стане «светски мыслящих» людей критериев рыночного экономического отбора. Начисто свободна она и от господствующей «морали успеха». Исторический камертон православного христианства настроен на восприятие совсем иных тектонических сдвигов, нежели те, которые готова воспринимать экономикоцентристская рассудочность либерального типа.

Православный разум доподлинно знает, что грозный Советский Союз не потому оказался «отлученным» и в конечном счете поверженным, что экономически стал отставать, а потому что стал обретать дух господской силы, делящей с другой сверхдержавой сомнительное по высшему счету право верховенства над миром. Да и само его экономическое, социальное и культурное вырождение начало происходить не потому, что тоталитаризм подавлял хозяйственную и прочую инициативу, а потому что инициатива перешла к самым бессовестным и беспардонным.

Если бы речь в самом деле шла о подавленной инициативе, сегодня ее проявляли бы в первую очередь те, кто вчера был подавляем. Но по всем признакам ее монополизировали те, кто и вчера всем заправлял – в качестве коммунистической номенклатуры. То, что Россия вышла из состава СССР, по всем зримым светским критериям – стратегическая ошибка. Ибо ввиду сохраняющегося недружелюбия Запада России необходимо быть сильной и самодостаточной, чтобы защитить себя.

В качестве центра СССР она такой и была. Сегодня, будучи выведенной из восточного блока и так и не принятой в западный – вопреки коварным обещаниям «стратегического партнерства», – Россия стала крайне одинокой и потому крайне незащищенной. Мало того, попавшая в руки компрадоров, готовых торговать ею по частям и, судя по всему, взявшим на себя совершенно определенные обязательства по ее стратегическому демонтажу, она выглядит почти обреченной. Ибо и те, кто имеет решающие преимущества силы во внешнем мире, и те, кто обладает такими же преимуществами внутри страны, кажется, исполнены готовности идти до конца – до полного разрушения великой страны.

И сколько бы, оставаясь на позициях светского сознания с его заранее известными критериями, не пытались найти основания для оптимистических прогнозов в отношении России, мы вряд ли их отыщем. Экономическая деградация страны продолжается и не может не усиливаться ввиду сохраняющегося отчуждения экономической элиты, озабоченной не тем, как поднять страну, а тем, как поскорее вывезти из нее все, что только можно. По новым технологиям экономического трансферта отчуждаемым, переводимым в доллары и, следовательно, мгновенно переводимым на зарубежные банковские счета становится абсолютно все. На очереди земля, приватизация которой сделает и ее трансфертной – конвертируемой.

Демографическая деградация – уменьшение населения на 1 млн – в год в обозримом будущем готовит картину страны, большинство регионов которой представляет демографический вакуум – пустоту, которой, как известно, природа не терпит и которая, несомненно, станет провоцировать растущее демографическое давление извне. Социально-экономическая политика правящей элиты не только не препятствует процессу расчистки российской территории от «этого» народа, но, напротив, всеми мерами способствует.

Недоверие правящих российских западников к Азии, к Востоку, в том числе и внутреннему, заставляет их, с одной стороны, способствовать демографическому сокращению демократического большинства населения, с другой – опустошать дальневосточные, северные и другие районы евразийской периферии. Лишенное всех цивилизованных гарантий существования, тепла и элементарных условий выживания, деморализованное и отчаявшееся население этих регионов снимается с мест с тем, чтобы пополнить число ведущих нищенское, полумаргинальное и даже маргинальное существование жителей центральной России.

Столь же удручающими являются и геополитические перспективы страны. Всех союзников на Востоке она лишилась по соображениям их «идеологической нечистоты» – нелиберальности. На Западе же сегодня формируется столь негативный образ

России, как будто ее видят не стратегическим союзником, членом «большой восьмерки», а, напротив, подготавливают мировое общественное мнение к ликвидации этого патологического нароста на теле мировой цивилизации.

Этническая и конфессиональная гетерогенность России, активность мусульманского элемента, который официальная Россия не способна ни по настоящему интегрировать, ни устранить, прямая заинтересованность местных олигархических кланов в превращении Российской Федерации в мягкую конфедерацию, с перспективой возврата к феодальной раздробленности и усобицам – все это тоже принадлежит к несомненно действующим факторам, надежной альтернативы которым пока что не просматривается.

Итак, все расклады и выкладки светского типа сознания, оперирующего фактами, а не благими пожеланиями, свидетельствуют об одном историческом исходе – катастрофическом.

Но в мире продолжает существовать – со своими собственными оценками и историческими интуициями – и совсем другой тип сознания, тяготеющий к христианским парадоксам. Это сознание достоверно знает, что Россию, бывшую становым хребтом могущественного СССР, любить сердцем и душой было никак не возможно – могла иметь место только «любовь по расчету», экономическому или геополитическому.

Но Россию униженную, доверчивую и вероломно обманутую в этой доверчивости, гонимую и эксплуатируемую сильными всего мира, – такую Россию любить можно, а ожидать ее грядущего торжества – нужно. Такая Россия найдет себе приверженцев и среди части собственных прогрессистов, получивших полную возможность убедиться, куда ведет этот прогресс с безжалостным либеральным лицом и внутри страны, и на мировой арене.

Дифференциация прогрессивной интеллигенции по этому критерию неостывшей христианской чуткости и сострадательности обещает в будущем появление в России новой патриотической интеллектуальной элиты взамен нынешних конъюнктурщиков. Эта Россия найдет себе сочувствие и среди тех европейцев, которые ощущают себя неуютно, оставшись

один на один с глобальным гегемоном – Америкой, которую в этом мире больше некому остановить и урезонить.

Раскол Европы на две части: идентифицирующую себя с победоносным атлантизмом в расчете на дивиденды от нового раздела мира и альтернативную, которая справедливо опасается бесцеремонности новых устроителей мира, – факт для указанного типа сознания совершенно неизбежный. Можно ожидать, что ростки нового, постамериканского мирового порядка раньше всего проклюнутся на католическом Юге Европы (Италия) и, конечно, в православной Греции.

Колесо европейской истории в результате сделает еще один поворот. После 1600 года оно повернулось с католического Юга на протестантский Север Европы, постепенно становящийся ее экономическим, политическим и культурным гегемоном и законодателем. Эти процессы резко ускорились после образования европейского «общего рынка», что вообще угрожало католическому региону полной утратой идентичности. Апогея данный процесс достиг после победы США в холодной войне, завершившей процесс вытеснения атлантизмом всех маргинальных, не-атлантических компонентов европейского социума.

Но христианский тип исторической интуиции говорит о том, что как раз сила, достигшая апогея своего могущества, ведет себя наиболее не по-христиански; ее обуревают гордыня и чувство вседозволенности. И тем самым она начинает все больше олицетворять образ князя мира сего.

Князю мира сего положено господствовать – если мы находимся в самом преддверии Страшного Суда. Но если истории человечества еще суждено продолжаться на земле, то гордыня будет наказана по земным, собственно историческим меркам. И планета наша, несмотря на всю ее открывшуюся сегодня малость, сохраняет потенциал иначе возможного.

По меркам нынешнего американоцентристского сознания само существование Востока как альтернативы Западу отныне является незаконным, противоречащим установившимся критериям и ожиданиям либерального прогресса. Тем не менее современный Восток представлен, на беду либералов, отнюдь не только такими «маргиналами» нового мирового порядка,

как Ирак, Иран и Северная Корея. Никуда не деться от того факта, что нынешний Восток олицетворяют величайшие державы мира – Китай и Индия.

Либеральная система диктует одно из двух: либо эти державы должны модернизироваться по западному образцу и стать лояльными членами нового западного мира, либо стремительно деградировать как воплощение азиатского пережитка. На деле не происходит ни того ни другого.

Вопреки презумпциям господствующей либеральной теории стремительно поднимаются и крепнут как раз нелиберальные и незападнические режимы Китая и Индии, а столь же стремительно деградирует именно реформированная радикальными западниками Россия. Не максимальная близость к Западу стала гарантом процветания на Востоке, а, напротив, разумная дистанцированность и сохранение собственной идентичности.

И здесь надо заметить ту хитрость мирового исторического разума, которую либеральное сознание, отвыкшее от христианских парадоксов, разучилось замечать. Когда СССР существовал в качестве задающего тон и формирующего антизападную историческую альтернативу, собственно восточная традиция продолжала пребывать в латентном состоянии, а восточные гиганты по-настоящему о себе не заявляли.

Поражение СССР по большому историческому счету может оказаться не поражением Востока, а поражением самого Запада, ибо марксистский социалистический проект – это все-таки составная часть западного эмансипаторского проекта. СССР вобрал в себя все те импульсы и заветы западной цивилизации, которые сегодня, в поздний час европейской истории, могут быть оценены как реликты страждущего, христиански взволнованного и впечатлительного сознания, сохраняющего жажду правды – справедливости. Оказавшись похитителем этих импульсов, СССР оставил в распоряжении Запада выраженные утилитарные формы, стремящиеся, в ходе противостояния коммунистическому Востоку, нейтрализовать влияние тех внутренних элементов, которые могли быть заподозренными в пособничестве противнику.

Собственно, такова основная мотивация произошедшей недавно на Западе неконсервативной революции: это была консолидация Запада на базе «последовательного либерализма». Неоконсерваторы, новые правые и примыкающие к ним протестантские неотрадиционалисты и фундаменталисты – это реставраторы «классически чистого Запада», еще не знающего ни социального государства, ни радикалов антибуржуазной контркультуры, ни других нарушителей чистоты рыночного буржуазного принципа.

И никто своевременно не предупредил, что очистившемуся от внутренних носителей социалистическо-коммунистической скверны Западу уготовлено было стать расистским. Внутренняя чистка Запада, происшедшая по логике противостояния Востоку, породила тот специфический радикализм современных либералов, который как ничто другое напоминает радикализм фашизма.

Это – неоязычество духа, окончательно возлюбившего земную силу и успех и возненавидевшего все слабое, неприспособленное, источающее мольбу о помощи. Выбраковка подобных элементов велась поначалу по сугубо политическим соображениям: их заподозрили в явном или скрытом союзничестве с коммунистическим тоталитаризмом. Но после того как с последним было покончено, либерализм нашел другие основания для презрительной ненависти уже чисто социал-дарвинистские.

У Запада этот новый образ презируемого слабого был проецирован на третий мир, а вскоре – и на постсоветское пространство, населенное уже не тоталитаристами, а просто «недочеловеками».

У российских западников этот образ был спроецирован на большинство «этого» народа. «Демократические» репортажи с народных митингов, стихийных или организованных компартией, уже не стремятся фиксировать атрибутику коммунизма как идейно-политического течения; они высвечивают поданный уже на уровне расовой антропологии лик презируемого плебса – искаженные гримасами изможденные лица, корявые фигуры стариков, отчаявшихся женщин, явно не пользующихся услугами массажистов и косметологов.

Так что же ждет мир, в котором большинство человечества признано нежелательным и даже просто неприличным? Нам, судя по всему, стоит заново осмыслить истоки и основания демократического менталитета.

Истоки и основания демократии

Для утверждения демократии мало усилий соответствующего политического творчества, давления третьего сословия на аристократию, а четвертого – на буржуазию. Демократический менталитет черпает свои импульсы из христианских источников, в основе его лежат принципы христианского универсализма: «нет ни эллина, ни иудея».

Только этот универсализм способствовал перевертыванию перспективы: вместо того чтобы судить человека от имени учреждений, демократия стала судить учреждения от имени человека. И вот теперь новые расисты снова судят человека, не приспособленного к современным порядкам и учреждениям. Заявляют откровенно: этот народ не приспособлен к демократии, он принадлежит темному прошлому. А из центров атлантизма соответствующее подозрение распространяется уже на большинство мира.

Но если демократия питается энергетикой расового избраннычества и третирует окружающий мир как недочеловеческий, если она предполагает более или менее постепенное вымирание недемократического большинства, то она уже больше напоминает кровожадного языческого идола. Христианская сострадательность – это не просто одна из исторически сформировавшихся черт сознания и психологии, на какую мы можем посмотреть с какой-то «высоты современности»; она – условие существования человеческого рода.

Лишенное сострадания, человечество немедленно раскалывается, теряет единство своих измерений и своей судьбы и тем самым идет к глобальному взаимоистреблению. Поэтому с христианской точки зрения виновными и отпавшими являются не те, кого пометила клеймом отверженности совре-

менная либеральная система «естественного отбора», а сами устроители этой системы, посягнувшие на человеческое достоинство большинства.

Светский, социологический, экономический, политологический разум будет иметь претензии к такому выводу и потребует эмпирических аргументов: где же отыщутся те силы и механизмы, которые способны отменить логику естественного отбора, поменять местами сильных и слабых, торжествующих и терпящих?

Здесь перед нами возникает вопрос о соотношении имманентного и трансцендентного в истории. Если история целиком имманентна, то ее событийность питается одной только материальной наличностью. Тогда христианский парадокс, касающийся конечного торжества слабых, следует отнести к пережиткам традиционалистской мистики.

Но вопрос о соотношении имманентного и трансцендентного следует трактовать не позитивистски и не субстанционалистски. Трансцендентное начало одновременно и не наличествует в истории – если мы ищем его в материи институтов и учреждений, – и наличествует в ней, точнее, вторгается в нее в виде некой альтернативной энергии «от противного». Смена исторических авангардов, победителей, устроителей и господ, прежде чем она может быть описана на языке эмпирии, фиксирующей те или иные новые тенденции, заранее прогнозируется как грядущая достоверность тем типом сознания, которое убеждено в наказуемости всякой гордыни и всякого превосходства.

Дело не в том, что дух христианского пророчества – уравнилительный и реализует себя в давлении плебейской зависти, политической и психологической. Этот дух требует иного: возвысившийся должен наклониться к тому, кто пал, и помочь ему подняться и встать вровень.

Это и есть человечность.

Если же возвысившиеся утверждают, что им нет дела до павших и оставшихся внизу и при этом ссылаются на безошибочную правоту естественного отбора, – это и есть гордыня бесчеловечности.

Пророчество апокалиптического ангела

Именно против такой гордыни мобилизуется христианский дух и посылает ей пророчество апокалиптического Ангела. «И воскликнул он сильно, громким голосом говоря: пал, пал Вавилон, великая блудница, сделался жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу, пристанищем всякой нечистой и отвратительной птице; ибо яростным вином блудодеяния своего она напоила все народы, и цари земные любодествовали с нею, и купцы земные разбогатели от великой роскоши ее.

И услышал я иной голос с неба, говорящий: выйди от нее, народ Мой, чтобы не участвовать вам в грехах ее и не подвергнуться язвам ее». (Откр 13: 2, 3, 4).

Я абсолютно убежден, что если бы сегодня организовать плебисцит среди народов мира по поводу идентификации образа этой блудницы Апокалипсиса, большинство узнало бы в нем современную Америку. На нее ориентируются и считают ее своим глобальным гарантом компрадорские элиты всего мира, боящиеся собственных народов и презирающие их. От нее сегодня исходит «яростное вино» либерального презрения ко всем «неадаптированным к современности». С нею любодествуют хищные цари земные, с нею разбогатели новые купцы мирового ростовщичества, порвавшие с продуктивной экономикой и производительным трудом как уделом низших рас. Она отравляет мир ядом своей массовой антикультуры, агрессивно противостоящей всему, несущему печать целомудренного и возвышенного.

Откуда такая пронзительная убедительность образа апокалиптического пророчества?

Мы бы профанировали евангелическое пророчество, если бы свели дело только к таинственной пронизательности Иоанна Богослова, предвидящего события и обстановку рубежа II–III тысячелетий н. э. и адресующегося прямо к нам, мнущая бесчисленные вереницы предыдущих поколений.

Нет, он не только к нам обращался и не одни только срывы современного глобализма предвещал. Пророчество Иоанна питается не силой интеллектуальной пронизательности,

а христианской энергетичностью. Это не пророчество даже, а христианский вызов, христианское бунтарство против всякой наглежащей силы, хмелеющей от собственной безнаказанности и теряющей всякую меру.

Почему эта сила пророчески обозначена как глобальная – «напоившая все народы» и увлекшая своим проектом мирового господства «царей земных»?

Потому что такова глубинная христианская интуиция, касающаяся в целом града земного, живущего под знаком грехопадения – увлекаемого силой дьявольской энтропии. Всякая земная гордыня не найдет успокоения, пока не реализуется в масштабах глобальной беспредельности.

Американский проект однополярной гегемонии – это та тематическая экстрема, которая вычисляется на основе простой экстраполяции соответствующего импульса властной гордыни. Всякий грех не найдет успокоения, пока не устраним укоряющих свидетелей, не превратит их в своих подельников, связанных круговой порукой. Постмодернистский проект устранения «традиционных» границ, разделяющих добродетель и порок, красоту и безобразие, возвышенное и низменное, достоверное и сомнительное, прямо вписывается в эту исконную стратегию греха, боящегося своего «одиночества».

Всякое богатство в пределе стремится к тому, чтобы достичь способности купить – а значит подчинить себе – буквально все, упразднив границы, отделяющие продаваемое от непродávаемого, священного. Глобальный либеральный проект «открытой экономики», в которой запрещено укрывать свое имущество от испытания на рыночную прочность и требуется непременно выставление его на мировой аукцион, как и проект либерализации всех нематериальных ценностей, подлежащих десакрализации и обмену, – это всего лишь имманентное самовыражение носителей экономической власти в ситуации беспрепятствия.

Наконец, гедонистический проект эмансипации тяготеет к тому, чтобы вообще отменить «принцип реальности» во имя принципа удовольствия. Поэтому христианская интуиция могла бы прогнозировать нынешнюю экспансию виртуального задолго до ее новейших электронных самовыражений на основе

знания того, как она тяготится ограничениями, как желает списать их на традиционную «репрессивность».

Но сила христианской интуиции высвечивает не только все возможные пределы падения; она проникает дальше, открывая не только самый дальний горизонт греховной воли, но и ту таинственную трансцендентную границу, где этот горизонт прерывается и эта воля разбивается.

Речь здесь не идет об интеллектуальной интуиции классического европейского рационализма, прозревающей априорные логические очевидности, как не идет речь и об интуиции, вооруженной простым эмпирическим опытом.

Христианская интуиция энергетична: ее пронизательность носит не характер аналитического созерцания, а характер духовной воли, накопившей свое возмещение разгулом не знающего удержу греха. Эту волю можно назвать катакомбной, если иметь в виду ее социологическую неприкаянность и институциональную невыразимость (ведь все социальные институты несут печать господства или приспособленчества к нему).

В ней можно усмотреть и прорыв трансцендентного начала – если иметь в виду тот факт, что греховная земная энергетика питается мотивами самоутверждения, а они диктуют линию наименьшего, а не наибольшего сопротивления, заставляют мерить себя оценками влиятельных, а не ожиданиями невлиятельных.

Точка прорыва трансцендентного – это точка прорыва изоляционного покрытия, которым земные порядки, организованные господами мира сего, защищаются от убийственных токов небесного огня. Самые опасные напряжения, способные прорвать оболочку земных порядков, возникают там, где произвол и гордыня порока не находят никакого ошутимого земного противовеса. Именно тогда наше социологически ориентированное сознание, тщетно выискивающее «альтернативные тенденции» на обозримой земной плоскости, превращается в сознание, заряженное эсхатологической энергией, несущей импульс трансцендентного.

Если не бояться профанирующих аналогий, то можно было бы говорить о своеобразном законе сохранения энергии:

если энергия отпора всесильному «империализму греховного» не находит свое временного выражения в эмпирических формах альтернативного социального действия, то из этого вовсе не следует, что она вообще исчезла, ушла из мира вместе с пережитками «внесистемной оппозиции». Это означает, что она накапливается в каком-то таинственном пространстве «четвертого измерения» и явит себя испепеляющей апокалиптической вспышкой.

Позитивистскому рассудку глобалистов, уже, может быть, дорисовывающему свою геополитическую и геоэкономическую карту мира, все эти интуиции могут показаться чем-то совершенно невразумительным. Но то, что невразумительно для бесчувственного рассудка, выступает как совершенно очевидное и несомненное для христианской сверхрассудочности, воспринимающей токи трансцендентно-энергетийного. О земной силе, глобально дерзающей и притязавшей, не знающей меры и удержу, эта сверхрассудочность знает то, что все поддакивающие этой силе не знают: «Ибо грехи ее дошли до неба, и Бог вспомянул неправды ее. Сколько славилась она и роскошествовала, столько воздайте ей мучений и горестей. Ибо она говорит в сердце своем: "...сйжу царицею, я не вдова и не увижу горести!". За то в один день придут на нее казни, смерть, и плач, и голод, и будет сожжена огнем, потому что силен Господь Бог, судящий ее. И восплачут и возрыдают о ней цари земные, блудодействующие и роскошествовавшие с нею, когда увидят дым от пожара ее» (Откр 18:5, 7, 8, 9).

И разве не судьбу глобальных спекулянтов, извлекающих баснословные проценты от грабительских «займов», от размещения ценных бумаг, от разницы мировых валютных курсов, не судьбу глобальных монад, не имеющих собственной родины и служащих «родине безродных» – современному Вавилону, предрекает автор Откровения: «И купцы земные восплачут и возрыдают о ней; потому что товаров их никто уже не покупает... И посыпали пеплом головы свои, и вопили, плача и рыдая: горе, горе тебе, город великий, драгоценностями которого обогатились все, имеющие корабли на море, ибо опустел в один час». (Откр. 18:11, 19).

Может ли сугубо земная, прагматическая интуиция прозревать крах глобальной пирамиды МММ – спекулятивной экономики, не создающей богатства, а пожирающей прежде созданное, не поощряющей честного производителя, а вытесняющей его в маргинальное пространство незащитности и несправедливости?

Разумеется, может – кому же не ясно, что при таком типе экономического устройства процветание открывается только для верхушки пирамиды и только на определенный срок.

Чем же тогда порождена слепота адептов глобализма, с агрессивным энтузиазмом проповедующих и насаждающих столь сомнительные правила игры?

Во-первых, инерцией потребительского гедонизма, который, хотя и знает: его проект не для всех, речь идет об глобальных играх с нулевой суммой, – все же не может отказаться от потребительского идеала, поскольку никакого другого у современного Запада нет.

Во-вторых, мотивами соглашательства: поскольку глобализм сегодня олицетворяет силу, только что победившую коммунизм, а заодно – всех других непримиримых оппонентов. Прагматическое сознание служит силе: это представляется самым выгодным и самым безопасным.

Наконец, мотивацией нового расизма: занимать, со знанием дела и нисколько не смущаясь, вершину спекулятивной пирамиды можно только в ситуации уверенности, что расплачиваться предстоит тем, кто находится в ее основании. По меркам либерального сознания они не только в экономическом, но и в человеческом смысле не равны находящимся на вершине: их страдания ниже нового порога либеральной чувствительности.

Именно поэтому все обязательства аналитической трезвости, зоркости, долговременной проницательности сегодня приходится на себя брать сознанию, не разделяющему восторгов глобализма и находящемуся в «антисистемной» оппозиции. Это – особый тип сознания, которое еще сохраняет теплоту христианского Эроса и христианскую впечатлительность.

Но здесь возникают другие сложные вопросы. Оппонировать апокалиптическим интуициям можно с двух позиций: с позиций гегемонистской самоуверенности, подпитываемой со-

временной ситуацией видимой однополярности и безальтернативности, и с позиций либерального исторического скептицизма, который, даже признавая возможность прорыва подпольных апокалиптических энергий, видит в них только бессмысленность низового революционаризма, могущего в очередной раз скрыть здание цивилизованности.

Скептицизм этот выступает в качестве последнего адвоката позднебуржуазного порядка, подвигающегося в условиях, когда предшествующие защитники отказались вести дело. Классическая адвокатура использовала аргумент демократизации – достижения цивилизации, на сегодня выступающие как достояние меньшинства, по самой логике прогресса со временем становятся все более широким достоянием. Вместо того чтобы играть на понижение, как призывает революционаристская демократия равенства, желающая срывать недоступные массе цивилизованные вершины, лучше играть на повышение, постепенно расширяя социальную базу приобщенных.

Теперь, когда передовое общественное мнение поверило в ресурсы и экологические «пределы роста», уверенность в бесконечной щедрости прогресса и в самом его демократизме стала исчезать. Возникла более жесткая дилемма: заново легитимировать элитарные привилегии при полном осознании их недоступности для большинства в любом горизонте времени или отказать им в моральном и прочем признании.

Условия дискурса ужесточились. Последовательное оправдание прогресса в ситуации, когда он «приватизируется» меньшинством и превращается в привилегию, возможно лишь с позиций нового расизма. Иными словами, мы должны признать тех людей, к кому прогресс не пришел, недостойными прогресса. Чем больше мы хотим любить прогресс, когда он стал привилегией избранных, тем больше нам, по известным психологическим законам, предстоит возненавидеть злосчастных его париев и обосновать их статус новых неприкасаемых.

Напрасно либеральная мысль пытается сегодня отмахнуться от моральных обоснований и аргументов, сочтя их устаревшими. Обоснование прогресса, захваченного меньшинством глобалистов, неизбежно привлекает не только рациональные,

но и моральные аргументы. Прогрессу для меньшинства (как и «демократии меньшинства») невозможно избежать морали расизма: оправдать привилегии элитарной цивилизованности ссылками на естественный отбор и на дурную природу тех, кому она оказалась недоступной.

Однако и те, кто возымел мужество усомниться в правоте нынешних приватизаторов прогресса, несут свою долю морального риска. В самом деле: отказывая новому глобальному порядку в легитимности и давая свою санкцию его потенциальным ниспровергателям, не возвращаем ли мы утраченное алиби разрушительному революционному демократизму, совсем недавно укрошенному?

Не рискуем ли мы, отвергая легитимность либеральной «демократии меньшинства» и «цивилизации меньшинства», просто утратить и демократию, и цивилизованность – уравнивать всех в новом варварстве и в новом деспотизме? И, говоря о мотивах, не движет ли нами при этом не столько специфическая христианская сострадательность, сколько нехристианская плебейская зависть и антихристианская мстительность?

«...повержен будет Вавилон, великий город, и уже не будет его. И гóлоса играющих на гусях, и поющих, и играющих на свирелях, и трубящих трубами в тебе уже не слышно будет; не будет уже в тебе никакого художника, никакого художества...» (Откр 18:21, 22).

Этой нетерпимости к элитарным играм и художествам привилегированного творчества тем более стоит ожидать, что эпицентр глобального революционаризма, противостоящего глобальному гегемонизму, явно смещается в пространство глубокого юга и фундаменталистского Востока. И если даже российский революционаризм, так или иначе вобравший известные заветы европейской эмансипированности и петровского просвещения, достиг тоталитарных крайностей, то чего же ждать человечеству от революционаризма третье- и четверомирового, питаемого люмпен-пролетарскими импульсами архипелага нищеты, какой никакое традиционное общество не знало?

Не является ли современное человечество жертвой инфернального цикла, одной фазой которого является цивили-

лизация привилегированных, другой – варварство революционаризма, мстящего этой цивилизованности за ее присно памятное высокомерие? Не связаны ли тайной связью милитаризм глобальной демократии меньшинства, заблаговременно вооружающейся перед лицом обиженных ею мировых изгоев, и исполненное мстительных эсхатологических предвкусений революционаристское хлыстовство?

Эта inferнальная взаимополагаемость фаз крайнего вызова и крайнего ответа зримо присутствует в логике глобализма. Собственно, наиболее очевидной мотивацией, лежащей в основе процессов глобализации, является стремление элит, «слишком много себе позволивших», избежать риска национальной ответственности. Глобализация здесь выступает как синоним иммунитета, связанного с экстерриториальностью: чем прозрачнее границы, чем слабее национальные суверенитеты, тем легче сменить отечество, перед которым успели проштрафиться, на другое, столь же временное и необязательное.

Современные элиты, пристрастившиеся к особо сладкой жизни, потому и заключили негласный консенсус с американскими стратегами однополярного мира, что их интересы пересекаются. Американские глобалисты активно заняты демонтажем национальных суверенитетов ради установления своей безраздельной власти над миром, а тяготящиеся всякой ответственностью компрадорские элиты способствуют им в этом ради обретения экстерриториальности с присущей ей безнаказанностью.

В свою очередь народы, наблюдающие эту вакханалию безнаказанности, преисполняются все большей подозрительностью в отношении нового глобального порядка, а его адепты, соответственно, реагируют на эту подозрительность требованиями новых глобальных гарантий и еще большей экстерриториальности.

Глобалисты в своих защитных стратегиях стремятся сочетать репрессии милитаризма, воодушевленного расовой самоуверенностью нового «сверхчеловека», с «тонкими» процедурами тотального растления, глумливой дискредитации всех святынь, постмодернистского тотального релятивизма. Но такое сочетание могло бы быть эффективно, если бы его можно было

развести по социальным полюсам или кастам. Монетаристскую собранность целиком вобрала бы каста новых стражей глобального миропорядка, а декадентской расслабленностью удалось бы заразить низы общества, лишив их нравственного потенциала и исторического горизонта.

Но поскольку в декадентской аморальной расслабленности издавна, со времен античных цивилизаций, присутствует дух потакания своим, дух привилегии, сделать из современных глобалистов новых бесстрашных кшатриев невозможно. Не для того компрадорские элиты потребовали себе экстерриториального статуса, чтобы согласиться быть мобилизованными на глобальную войну с неприкасаемыми.

Их, в сущности, устраивает не американский глобальный порядок в его завершенной логике строгого мирового правительства, а некая двусмысленная пограничность: когда национальные порядки уже не действуют, а американский тотальный контроль еще не установлен. Следовательно, консенсус между компрадорскими элитами на местах и архитекторами однополярного мира является, по долгосрочному счету, временным и об этом, кажется, начинают догадываться обе стороны.

Здесь готовится эффект бумеранга, подстерегающий всякое земное начинание, в особенности если оно питается непомерной гордыней. Американский либерализм проповедует доктрину тотального рынка – когда товаром должно становиться буквально все: без этого механизм естественного отбора, связанный с передачей «лучшим» того, что некогда попало к «худшим», не будет работать. Национальный государственный суверенитет и все решения, ему сопутствующие, – это тоже товар, который может быть продан на специфическом рынке. Ясно, что США потому объявили и суверенитет товаром, что уверены: основным покупателем этого товара, в котором продавцами выступают компрадорские элиты, в нынешнем глобальном мире является Америка.

Но здесь им следовало бы быть последовательными. Рынок суверенитетов, как и любой другой рынок, не может долго оставаться монопольным. В Азии стремительно поднимаются две новые сверхдержавы – Китай и Индия. Можно быть почти уве-

ренным, что через 15–20 лет они выступят конкурентами Америки на мировом рынке суверенитетов и компрадорские правительства, ныне ориентирующиеся на единственного покупателя суверенитетов, используют эту новую ситуацию и для того, чтобы повыгоднее для себя продать суверенитет собственных стран, и для того, чтобы избежать пугающей их перспективы появления мировой централизованной власти, олицетворяемой единственным мировым гегемоном.

Поэтому даже на компрадоров Америке нельзя в долгосрочном плане рассчитывать. Но в мире, по счастью, подвизаются не одни только компрадоры. Христианский Эрос воспламеняет души чутких и совестливых, которые в ответ на возрастающую бесцеремонность мирового гегемона готовят свое тираноборческое ополчение. Не обязательно оно будет военным.

Дух, ополчившийся на силу, олицетворяющую гордыню и грех, может действовать в культуре, создавая специфическую атмосферу напряженных ожиданий. Здесь действует непреложный закон: если все вокруг, даже тайно, невысказанно, ждут твоего падения, тебе рано или поздно суждено пасть, ибо в необозримом историческом поле, насыщенном множеством случаев, непременно отыщется и тот роковой для тебя случай, который только ты воспримешь как сюрприз и недоразумение – для остальных он олицетворяет волю и смысл самой истории.

Христианское чувство истории

Здесь надо бы попытаться уточнить, чем христианское чувство истории отличается от привычного нам гегельяно-марксистского (о либералах не говорим – им дух историзма вообще чужд).

Первое отличие заключается в понимании непредсказуемости истории, посрамляющей гордыню разума. Когда христиане наблюдают возвышение кичливой силы в истории, они твердо знают: Господь рано или поздно накажет ее за гордыню и развеет в прах ее мироустроительные и миропотрясательные замыслы. И в этой части христианский исторический прогноз безошибочен. В фазе таинственного исторического мегацикла христиан-

ская интуиция еще не противоречит гегельяно-марксистскому постулату, касающемуся закономерной смены «исторических народов», классовых гегемонов или формаций.

Но как только слабый человеческий разум посягает на большее и дерзает предсказать, что же будет дальше, он неизменно оказывается посрамленным и униженным.

Человеческие попытки заполучить запланированную историю, развивающуюся в заранее заданном направлении, тщетны в принципе, ибо человеческая история слишком серьезное дело, чтобы принадлежать человеку, – она принадлежит Богу. Если бы она безраздельно попала в руки человеческие, она давно бы уже закончилась. Ибо даже самые лучшие, заполучив власть и право исторического творчества, очень быстро превращаются в худших; но чем хуже они становятся, тем больше власти требуют – в качестве физической гарантии от реванша строптивного духа.

По чисто человеческим законам должно бы уже тысячу раз в истории случаться, что бдительную силу тех или иных господ мира урезонить некому, и она должна была бы строить свои «тысячелетние рейхи». Тем не менее всякий раз оказывается, что горделивому чувству всесияя сопутствует прямо-таки удивительная слепота. А почему, собственно, это происходит?

Разве сила не может поставить себе на службу самую рафинированную аналитику? Разве светский разум сам по себе не любит успех и, следовательно, не склоняется ли даже спонтанно к тому, чтобы ревностно служить земной силе?

И тем не менее гордыня убивает разум, делая силу на удивление слепой и опрометчивой. Это маловразумительно с точки зрения земной человеческой логики, но закономерно в логике христианской: гордыня – наихудший грех, и она наказывается слепотой, а через слепоту – падением.

Но вслед за фазой закономерного – законного в христианской системе ожиданий – падения горделивой гегемонистской силы, наступает гораздо более таинственная и непроницаемая следующая фаза. Здесь нас ждет новое приключение человеческого духа.

Нам, живущим в иступленном ожидании исторической развязки, вчера еще казалось, что главные человеческие про-

блемы получают разрешение вместе с устранением «исторического злодея», падение которого «запрограммировано» то ли логикой истории, то ли логикой справедливости. Но спустя некоторое время мы, как правило, оказываемся не в лучшей, а даже в худшей ситуации.

Так мы бываем наказаны за другой осуждаемый в христианстве грех – мстительность. И излечение от этого греха приходит только тогда, когда сила, свалившая исторического злодея, сама обретает злодейские черты. Тогда приходит частичная реабилитация к прошлой системе мироустройства и олицетворяющей ее «авангардной» силе.

Означает ли это, что мы должны избегать решительного исторического выбора и вообще умерить свою тираноборческую энергию? Зная, что вслед за привычным дряхлеющим тираном, к господству которого мы кое-как приспособились, придет не чудесный освободитель, а новый узурпатор и тиран, у которого похоть власти не иссякла, а только разгорается: должны ли мы исповедовать мораль воздержания от исторической активности?

Если принять такой вывод, то тогда получается, что наименее греховный тип исторического поведения сопутствует не вере, а скептическому неверию.

Обратимся к сегодняшней глобальной ситуации. Либеральные фанатики американоцентризма олицетворяют новую гордыню власти, жаждущую быть тоталитарной – безраздельной и всеохватной. Страстные оппоненты, возмущенные бесцеремонностью новых господ мира, торопят крушение новоявленного гегемона. Мудрые скептики заранее знают, что конец американской, атлантической гегемонии в мире в конечном счете означает не торжество справедливости, а начало азиатской (вероятнее всего, тихоокеанской, во главе с Китаем) мировой гегемонии.

Если в этом «историческом разговоре» трех персонажей скептическая сторона окажется представленной не ленивым наблюдателем, а деятельным прагматиком, то она уточнит: вместо того чтобы торопить смену гегемонов (азиатский вряд ли окажется предпочтительнее американского), надо привлечь посредством тактики приспособленчества максимум

для себя полезного из американской гегемонии, а затем через выстраивание стратегических балансов, сдержек и противовесов попытаться скорректировать (улучшить) поведение американского гегемона на мировой арене в целом и в том регионе, где подвизается наш скептический прагматик, в частности.

Скептическая мудрость может пойти дальше в своих догадках и подозрениях в отношении христианского Эроса, сегодня воплощаемого в первую очередь Православием. Сопоставив две ипостаси нашего современника – в качестве остывшей личности, заменившей чувства (в том числе и моральные) рассудком, и в качестве пассионарной, «эротической» личности, пребывающей в состоянии идейной взволнованности, в ожидании окончательной победы добра над злом, скептик станет доказывать предпочтительность первой ипостаси.

Разве вакханалия коммунистического революционаризма не подпитывалась тайными родниками христианского сострадательного эроса, рождающего самые сильные тираноборческие чувства? И не можем ли мы, к вящему удивлению критиков нынешнего либерального догматизма и его социальных изуверств, усмотреть в максимализме радикал-реформаторов инверсионное выражение того же самого эроса, отвечающего страстными крайностями на крайности своего исторического оппонента?

Кажется, именно такого рода вопросы породили модную в некоторых либеральных кругах теорию медиаторности¹ – посреднического звена, или момента, разделяющего крайности и рождающего поле нейтральных значений, в котором отсутствует мстительная историческая память со всеми ее реакциями «от противного». К этой теории тяготеют и все прикладные науки либерального реформаторства, обосновывающие мягкие технологии смены режимов. В нашей стране эта теория использовалась в период правительства Е. Т. Гайдара: «обмен старой власти на новую собственность».

В самом деле, какие действия диктовал бы дух православно-эротического эроса, взыскующий исторической и социальной справедливости?

¹ Наиболее известным у нас разработчиком этой теории является А. С. Ахизер. См. его работу: Россия: критика исторического опыта. М., 1993.

Ясно, что наименее достойными статуса новых собственников должны были бы быть признаны представители партийной и гебистской номенклатуры – те, кто выступал в качестве профессиональных гонителей предпринимательского духа, совершив в отношении его самые тяжкие преступления.

Поэтому пассионарная историческая память, живо переживающая обиды и несправедливости, диктовала бы в данном случае одно: устранение носителей прежнего порядка с исторической сцены и приглашение на нее других, которые больше претерпели, больше ждали нового и рисковали ради него.

Но либеральные технологии и теоретики системного социального проектирования лучше других отдавали себе отчет в том, что как раз партийная и гебистская номенклатура наилучшим образом защищены от неприятных сюрпризов и ее арсенала достаточно, чтобы любая атака в лоб на их власть захлебнулась в крови. Совсем иное дело – выменять у них новое будущее, подкупив тем, что первыми хозяевами его снова станут они.

Такая стратегия не только оскорбляет христианское чувство исторической справедливости; она противоречит и духу светской формационной теории, учащей: историческими новациями заведует гонимый при старом режиме авангард, которому и надлежит занимать сцену, согнав с нее прежних хозяев. Здесь же мы видим, что дело формационного новаторства передовано как раз тем, кто воплощал ненавистный старый порядок, а искренние и смелые критики последнего устранены со сцены как опасные романтики – носители «непредсказуемого поведения».

Аналогичные технологии рекомендованы и ради облегчения смены властных персоналий. Поприще власти вообще тяжело покидать: властолюбие является одной из сильнейших человеческих страстей. Добавьте к этому привилегии, сопутствующие власти – их тоже не хочется утратить. Но самое главное состоит в том, что властителям свойственны злоупотребления, за которые они не хотят отвечать. Боязнь грядущей расплаты является сильнейшей мотивацией, заставляющей старых правителей цепляться за власть. И что же в ответ на это предлагает новая либеральная технология?

Она предлагает для снятия соответствующего барьера предоставлять лицу, покидающему пост главы государства, самые надежные гарантии неприкосновенности и неподсудности, а самое главное – сохранить за ним по возможности все прежние привилегии. Своеобразную диалектику открывают нам подобные политические технологии. Получается, чем большим негодяем оказался правитель, чем больше у него оснований опасаться расплаты после отставки, тем большими гарантиями и привилегиями должна быть обставлена эта отставка – только при этом условии «нормальная смена власти» может быть обеспечена.

Таким образом, порок получает наибольшее вознаграждение – и это не по воле слепого случая, а согласно рецептам либерального технологизма. При этом удастся избежать ненужной крови и риска, связанных со сменой власти. Но необходимо задаться и другим вопросом: а что при этом теряется?

Первая потеря, которая бросается в глаза, – историческая обескураженность лучших, устранимых со сцены во имя «стабильности и предсказуемости». Глубоко исторически оскорбленным оказывается наше моральное сознание. Это не проходит бесследно для нашего восприятия будущего. Будущее должно привлекать и пробуждать надежды, ведь надеждам сопутствует новая инициатива и новая энергия.

Маркс объяснял более высокий уровень производительности труда, свойственный новой формации, особой социальной механикой – новыми производственными отношениями. Но мы не ошибемся, если постулат Маркса переведем в более общий культурологический план и скажем: новую социальную энергию генерирует сама историческая прерывность – новое, еще не обесцененное будущее, приглашающее попробовать свои силы всех тех, кто пресытился настоящим и был обескуражен им.

А что мы видим в либерально-технологическом варианте будущего? Здесь оно с самого начала несет на себе печать скомпрометированного прошлого, оказывается захвачанным его нечистыми руками. Можно с уверенностью сказать: если такое будущее и не оттолкнет циников и приспособленцев – эти как раз почувствуют, что они у себя дома, – то почти наверняка оттолкнет лучших честных, искренних, воодушевленных.

Кажется, многие из нас убедились – одни на опыте, другие с помощью новых гуманитарных открытий феноменологического направления, – что никакая общественная система не действует по законам институционального автоматизма: самые лучшие институты нуждаются в энергетичной подпитке со стороны человеческих личностей, вкладывающих сюда свое старание и созидательную страсть. Так вот, если институты нового строя монополизированы представителями старых, успевших обанкротиться на своем поприще элит, если их согласие на новый порядок куплено обещаниями будущего процветания, то вряд ли мы можем рассчитывать, что новый строй в самом деле будет новым. Надо быть слишком большим фетишистом административной буквы и правила или слишком последовательным постмодернистом, чтобы поверить, будто «текст системы» сам себя пишет и читает, не требуя «усилий автора».

Сегодня, наблюдая тот новый порядок, который выманили или выменяли реформаторы у старых властей предрержащих ценой их ангажирования на новые правящие роли, мы убеждаемся: самое удивительное в нем то, что он объединяет все пороки прежней системы с пороками новой – при странной неспособности использовать позитивные возможности той и другой.

Следовательно, апокалиптическая ярость сознания, уверенного в том, что зло должно быть наказано, а добро в конечном счете восторжествует, имеет кое-какое отношение к реальной истории. Там, где нет этого апокалиптического момента, где современность «щадит людей» (естественно, речь идет о людях из верхов) и меняется так, чтобы они ничего не потеряли, исчезает история и начинается игра в абсурд.

Этот абсурд мы и видим сегодня в России. Все государственные назначения в либеральной парадигме делаются по принципу: данным делом должен заниматься тот, кто испытывает к нему или к идее, в нем заложенной, отвращение. Например, мондиалисту Березовскому доверили Совет Безопасности – именно потому, что к самой идее национальной безопасности русских он испытывает понятное отвращение. Тем лучше – значит, здесь исключены рецидивы преслову-

той тоталитарной «бдительности». Соответственно, армию должны, по замыслам либералов-постмодернистов, возглавлять гражданские лица, лучше – женского пола, испытывающие инстинктивные отвращения к такому проявлению тупого мужского духа, как милитаризм. Делами села, аграрного сектора и земельного кодекса должны заниматься люди, как можно более удаленные от почвеннической традиции, от крестьянских заветов, от всего того, что попахивает смесью христианства с крестьянством, то есть сакрализацией землекормилицы. Реформирование промышленности не доверяют людям, связанным с промышленностью, с идеей производительного труда вообще, – предпочтение отдается носителям идей «постматериальной», то есть виртуально-спекулятивной экономики, с целью надежной нейтрализации «традиционализма советских хозяйственников».

Сам Б. Н. Ельцин, вряд ли воспринимавший либеральную идею (как и любую идею вообще), привыкший руководствоваться инстинктом, тем не менее доказал нам, что и инстинкт бывает либеральным. Обладая патологической властолюбивой ревностью, он всегда был озабочен выстраиванием механизмов нейтрализации: одного первого вице-преьера он нейтрализовывал другим первым вице-премьером, назначение которого было – во всем возражать первому. То, что государство делало одной рукой, оно же разрушало другой во всех областях деятельности, хозяйственной, культурной, внутри- и внешнеполитической. Мотивов здесь было множество: и взаимная ревность кланов, и властная ревность президента и его алчной «семьи», и давление внешних сил, не дающих новому государству выстроить «параллелограмм сил» и обеспечить концентрацию усилий в том или ином созидательном направлении.

Но генератором всех этих тенденций нейтрализации и аннигиляции была в конечном счете новая либеральная идея, связанная с противоборством духу христианского эроса, духу максимализма и воодушевления. Этот дух питался верой в смысл истории – потому его следовало приучить к бессмыслице, заставить пройти школу абсурда, когда каждое усилие в одном направлении непременно сводится на нет контр-усилиями.

В результате возникает самое страшное – загнивание самого исторического времени, теряющего всякий вектор, всякую доминанту и превращающемуся в хаос.

Для людей православной культуры, какими являются русские, это убийство исторического времени – самое страшное. Ибо православный народ является не патриотом пространства, а патриотом исторического времени, верность которому сообщает смысл его жизни. Другие народы, входящие в состав СССР, после краха коммунистической идеи и дискредитации будущего мгновенно отступили в национализм – из единого вселенского времени в свое, приватизированное пространство, ставшее источником воодушевляющего мифа.

Но русские – и здесь они похожи на евреев – народ мессианский. В свое время основатель сионизма Теодор Герцль мечтал о том, чтобы евреи стали «нормальным народом», то есть обрели свое национальное государство и сменили странную идентичность, связанную с верностью тексту – библейскому обетованному будущему, нормальной идентичностью государства-нации.

По-видимому, наши реформаторы, поспешившие вывести Россию из состава СССР, руководствовались «парадигмой сионизма», которая применительно к русским означала отказ от мессианских обетований, от служения великому вселенскому будущему в пользу нормального национально-государственного эгоизма¹.

И вот оказалось, что прагматизм национального эгоизма русским решительно не дается. В обществе, в государственных структурах, в культуре просто нет инстанций и субъектов, которые могли бы нести национально-государственную идею и насыщать ее деятельной практической волей. Нацио-

¹ Наши «младореформаторы» представляли в момент развала СССР две субкультуры: прагматическую и идеологическую. «Прагматики» – их тогда возглавлял Г. Бурбулис – вывели Россию из состава СССР в сугубо утилитарных целях: для них это единственный способ утвердить самостоятельность Б. Ельцина, президента России, и избавить его от подчинения союзному президенту М. Горбачеву. «Идеологи» олицетворяли другой тип сознания: либеральную реакцию на коммунизм и на то, что лежит глубже, – православные максимализм и мессианство.

нализм мы чаще всего встречаем в ряженном обличьи – в виде групп, созданных спецслужбами компрадорского режима в провокационных целях: для компрометации национальной идеи, которой они намеренно придают уродливую утрированность для манипуляции соответствующим электоратом.

Но национализма подлинного – обладающего четкостью задания и созидательной волей, умеющего отличать родное от чужого, полезное от вредного, искреннее от фальшивого – ни в каких социальных группах, ни в каких сферах жизнедеятельности мы не отыщем. А поскольку энергия национально-патриотического действия не генерируется в обществе, то не стоит удивляться тому, что вслед за крушением большой идеи, относящейся к патриотизму исторического времени, в стране возник вакуум, который стал моментально заполняться деятелями совсем другого склада и выучки.

Страна, внезапно лишившаяся настоящей идентичности и связанной с нею систем самозащиты, оказалась бессильной перед натиском носителей другой идеи – идеи обогащения любой ценой. При этом либеральная этика «открытого общества», навязанная беспомощной стране внешними силами, категорически запрещает прибегать к каким-либо протекционистским мерам и квотам, защищающим своих – свою промышленность, свою науку и культуру, свою землю. Ничто не должно исказить глобального естественного отбора.

Так наши либералы, не сумев задержаться на уровне нормального национального эгоизма, соскользнули в мондиализм и глобализм. Это понятно: там, где устранено «второе», духовное, измерение и оставлено одно лишь материальное, там неминуемо торжествует одно чувство – выгоды. Сохранять верность слабой России невыгодно, да она и не способна стимулировать патриотов по расчету. Поэтому туземные носители «разумного эгоизма» начали стремительно выходить из национального пространства в глобальное. Им бы вовремя догадаться, что национальное пространство могло бы служить им подстраховкой: вдруг они сами окажутся неконкурентоспособными по глобальному счету и отвергнуты вероломными «стратегическими партнерами», тогда-то им и пригодились бы родные палестины.

Парадокс состоит в том, что, пожалуй, именно разумные эгоисты из числа туземных приватизаторов могли бы быть едва ли не наиболее последовательными сторонниками национального эгоизма. Индивидуалистический эгоизм приватизаторов способен обрести националистический облик с того момента, когда на них снизойдет прозрение об их собственной участи в новом глобальном мире. В рыночном экономическом смысле – это участь неконкурентоспособных, которых ожидает вытеснение на обочину и конечный крах. В смысле обещанного приема в состав глобального истеблишмента жесточайшее разочарование: вместо ожидаемого взлета с «устаревшего» национального уровня на вожделенный глобальный – зачисление в изгой и преследование международными судами и полицией.

Большевики в свое время тоже прятали свои теневые практики за непроницаемым железным занавесом – это весьма питало их патриотизм. Нынешние теневики приватизации и либерализации пока что больше боятся возрождения государства российского, чем контролирующих инстанций однополярного мира. Но положение быстро меняется и – как знать? – может быть, им придется искать убежища в национальных границах, которые они в этом случае постараются сделать более крепкими. Это колебание секуляризованного и несущего теневые практики сознания между безграничным интернационализмом (мировой пролетарской революцией или революцией глобализма) и безграничным государственным национализмом может быть пресечено только в одной перспективе – метаисторической перспективе спасения.

Метавременной характер российского этоса

Национальный эгоизм строит свое государство на корысти. Но корысть надо признать недостаточно сильным чувством для формирования такого государства, которое православных русских может устроить. Да и условия на нынешнем рынке сложились так, что предательство и продажа государственных интересов – более прибыльное дело, чем их защита. Поэтому на стороне национального государства в сегодняшней России

нет почти никого: эгоистов отталкивает «низкая рентабельность» предприятия, альтруистов – его принципиальная неподлинность по высшему духовному счету.

У России есть только одна дорога к спасению – обретение новой идентичности в горизонте Большого времени. Православные сегодня – это глобалисты времени, а не пространства. Современную, навеянную духом времени установку на дискредитацию национального пространства они могут принять не на основе пространственной парадигмы либерального глобализма, алчущего «планеты всей», а на основе христианской сотериологической парадигмы прорыва в другое измерение.

Вся привычная светская историография искажает российскую историю, когда описывает ее в рамках французской парадигмы государства – нации и говорит об освобождении от татаро-монгольского ига, о создании централизованного государства, о его выходе к морям и расширении территорий. Те, кому действительно дано было воздвигать величественное здание российской государственности, мыслили не националистически, а мессиански: они были озабочены судьбами истинной православной веры, которую после гибели Византии некому было защищать в мире.

Только эта миропасательная экклезиастическая установка пробуждала у русских энергию, достаточную для того, чтобы и государство свое защитить, и помочь соседям. Само по себе государство, со всеми его установками национального эгоизма, в глазах православных русских не многого стоило. Не случайно, как только государство оказывалось отлученным от большой миропасательной идеи – православной, затем – коммунистической, его становилось некому защищать.

Итак, самое важное состоит в том, чтобы понять не пространственный, а временной или метавременной характер православного российского этоса.

Если другие цивилизации выстраивают свою идентичность по пространственному принципу и ведут реестр своих специфических морфологических признаков, то православная цивилизация отличает себя как грядущий град от градов земных, как пленница греховного мира. В таком восприятии государство не может

не выступать только как средство, поставленное на службу веры. Если оно признается отпавшим от истинной веры, то в глазах православных русских превращается из положительной в отрицательную величину. Здесь истоки того самого «православного анархизма» русских, о каком не раз говорил Н. А. Бердяев.

Возникает вопрос: что же это за цивилизация такая, которая отличает себя от других не по наличным морфологическим признакам, доступным культурологическому тестированию, а по тому, что не налично, но чему надлежит быть?

Не относится ли тем самым православная цивилизация к химерам, о которых ничего положительно-достоверного нельзя сказать и адепты которых пробавляются абстрактным долженствованием?

Многие склоняются к тому, что пафос русских – это пафос долженствования, тогда как остальные народы могут обходиться без особого пафоса, довольствуясь спокойным чувством наличного. Наши посткоммунистические либералы считали пафос долженствования спецификой коммунизма – поскольку он изначально был утопией, следовательно, не мог брать в союзники грешную действительность и расположиться в каком-то из мировых регионов как в родном, уподобившись обычному национализму. Но на самом деле пафос долженствования ведет свое начало от христианской неотмирности, от перманентного самоотталкивания и борьбы с притяжениями града земного и всем тем сомнительным, что ему присуще.

Можно ли на таких основаниях построить стабильную и обеспеченную жизнь? Сразу же ответим: нельзя.

Можно ли с таким самосознанием обрести себя в какой-то определенной точке пространства-времени и сказать: здесь «мой дом – моя крепость», где предстоит расположиться прочно и основательно? Опять напрашивается ответ: нельзя.

Но мы заявим о себе как о слепых провинциалах времени и пространства, если подумаем: это – злочастно-экзотическая особенность русских, загадочно обреченных на неустроенность. Христианство учит, а опыт всей истории подтверждает: принципиальная неустроенность – удел человека на земле как существа пограничного, пребывающего в поле напряжения между полю-

сами земного и небесного. Человек обречен на то, чтобы покидать пристанище обжитого; неизменно случается так, что все, казавшееся еще вчера разумным, справедливым, надежным, завтра начинает выглядеть как удручающее ненадежное, несправедливое, неразумное. И человек вынужден вести трудное скитание во времени в поисках истинно своей истории, своей формации, но так и не находить земли обетованной.

Не означает ли это, что удел человека на земле лучше всего выражают два народа – евреи и русские?

Одни никак не могут обрести своего места в пространстве и кочуют по миру, другие – не находят своего места во времени. И те и другие могут быть признанными врагами земного порядка, возмутителями спокойствия. При этом евреи пользуются приемом остранения – мобилизуют против национального порядка любой страны, где им случается жить, специфическую иронию, подрывающую духовные, политические и патриархально-бытовые твердыни. Русские противопоставляют всякому наличному порядку максимализм долженствования; это уже не ирония, а пафос.

Нет ничего более противоположного, чем ирония и пафос, поэтому евреи и русские склонны особо подозревать друг друга и настораживаться перед лицом другого. Но следует признать, что по какому-то тайному счету они заняты сходным делом: ослабляют позиции настоящего и всех тех, кто с ним себя идентифицирует.

Правда, сегодня произошла невиданная деформация еврейского сознания. Вчера еще мы могли различать в нем две установки: мессианскую и сионистскую. Одна выражала готовность быть неустроенными – во имя грядущего царства избранного народа. Другая – альтернативную ориентацию: стремление устроиться как «нормальные» народы – в своем национальном государстве. Теперь же сионизму противостоит не столько мессианизм, сколько американоцентричный глобализм. Должно быть, некоторым евреям сегодня кажется, что однополярный мир – это и есть практическое выражение еврейского мессианства, временным историческим выражением которого стала гегемонистская миссия победившей Америки.

Мне уже приходилось писать о том, что это – роковая ошибка¹, – если миссия священна, то ее нельзя никому передоверить даже на время, и прагматические установки на быстрый успех здесь явно неуместны. Но в той мере, в какой еврейское мессианское сознание сменяется сознанием прагматическим, разрываясь между крайностями национализма (сионистская парадигма своего еврейского государства) и глобализма (новый еврейский американоцентризм), мессианизм объективно становится монополией православного русского народа.

Впрочем, и с евреями еще не все ясно. Государству Израиль вряд ли суждена судьба стабильного национального образования, – скорее, ему суждено навеки оставаться прифронтовым государством, вынужденным мобилизовать энергию, ничего общего не имеющую с мещанским домостроительством. Что касается еврейского пособничества американской глобальной миссии, то здесь кроется еще более страшный риск: в случае, если американский проект окончательного прибирания мира к рукам провалится – а в долговременном плане он не может не провалиться, – евреям предстоит выступать в роли ответчиков.

Поэтому, хотя и можно понять людей, которым захотелось по-настоящему прочных, успокоительных гарантий, следует сказать: тем, кто отмечен как носитель миссии, не найти успокоения.

Но вернемся к носителям православной миссии. Уже говорилось о том, что за ними стоит особая цивилизация – не та, что созидает себя в пространстве, а та, что противопоставляет себя настоящему и трансцендирует во времени – от земного к небесному. Мы лишь тогда получим право говорить об особой цивилизации, если энергия указанного трансцендирования зримо проявится и в земных делах. «Вертикальный» человек Православия свое отличие от «горизонтального» западного человека демонстрирует не только на конфессиональном уровне – в особенностях своей веры, но и на уровне всех земных практик. Об этом – в следующей главе.

¹ См.: *Панарин А. С. Испытание глобализмом.* М., 2000. Гл. II.

Глава девятая

ПРАКТИКИ ПРАВОСЛАВИЯ: НОВЫЙ ФОРМАЦИОННЫЙ ПРОРЫВ

Таинство бескорыстного творчества

Православие находит свое призвание в том, чтобы принять всерьез христианское должностование, и реализация этого призвания не может быть отложена под предлогом «религиозного реализма», знающего, что небесные идеалы неосуществимы. Между тем, кто живет только земными интересами, и тем, кто живет в поле напряжения между эмпирическим и трансцендентным, ощущается и практическая разница.

Феноменология православного христианского духа таит в себе нечто напоминающее «прибавочную стоимость» Маркса, которую рабочий, сам не зная того, несет буржуазному обществу. Если бы это общество жило по собственному закону, закону эквивалентов, – оно давно бы уже рухнуло. Но рабочий питает его своей таинственной избыточной энергией, расходуемой без оплаты.

Здесь, однако, аналогия кончается. Жертва марксистского рабочего вынужденная, а сама прибавочная стоимость возникает оттого, что рабочего капиталист заставляет трудиться больше того, что достаточно для покрытия стоимости его содержания (воспроизводства рабочей силы). Жертва православного духа – всегда добровольная, спонтанная, и только в этом качестве ей дано быть истинно созидательной.

Попытка разгадать тайны бескорыстного творческого напряжения личности, живущей не по закону эквивалентного обмена, уже предпринимались в современной социологии. Социологическая наука открыла феномен постэкономического самореализующегося человека, который воспринимает

все виды профессиональной (и другой) деятельности не под знаком одной только необходимости, но и под знаком захватывающей игры. Правда, на Западе победила иная концепция «играющего человека», имеющая в виду не тот тип личности, который отдается деятельности в полном самозабвении, а другой – вооруженный дистанцирующей иронией, защищенный от профессионального и всякого другого «фанатизма».

Этому последнему типу вскорости была очерчена адекватная сфера досуга. Но Маркс грезил об ином типе – о личности, готовой к мукам напряженнейшего творческого труда, ибо это сладчайшая мука настоящей самореализации. Марксов проект «всесторонне развитой личности», самоистязающей себя в творческом экстазе, в конечном счете не состоялся именно потому, что секуляризированный эмансипаторский дух закономерно выбрал не то, что труднее, а то, что легче, – бездумный потребительский гедонизм.

И вот на наших глазах постиндустриальная культура раздваивается. В целом характеризуясь отталкиванием от монотонного промышленного труда, она дает два ответвления. Первое направление представляет, по религиозным меркам, девиантную разновидность: вместо того чтобы «в поте лица своего» добывать хлеб насущный, представители этой культуры мигрируют в посттрудовую сферу; не случайно современное массовое общество идентифицирует себя не как общество трудящихся (здесь авангардистское сознание презрительно морщится), а как общество потребителей.

Существует точка зрения, согласно которой евреи не только были пионерами торгово-буржуазной эпохи, живущей обменом, но и пионерами постиндустриального гедонистического образа жизни. И там, где реформы проходят под эгидой еврейского авангарда, в обществе распространяется эпидемия промышленного дезертирства – никто не хочет разделять участь «туземного населения», несущего тяготы, всех увлекает роль туристов постмодерна.

Вот как пишет об этом блестящий парадоксалист Борис Парамонов: «Возникает впечатление, что евреи – единственный народ, избежавший библейского проклятия: гото-

вы прокормиться чем угодно – умом, талантом, хитростью, изворотливостью, жульничеством, посредничеством, чужой благотворительностью, собственной гениальностью – только не потом, поливающим землю. Так ведь сюда же и русские норовят, вот эти самые поэты-авангардисты. Авангардизм евреев – в их довременной догадке о грядущем превращении мира из производственной площадки в “сферу услуг”. Семьдесят лет большевизма стоили русским четырех тысяч лет еврейской диаспоры: они наконец-таки начинают дезертировать из “группы А”»¹.

Конечно, здесь необходимы некоторые уточнения. В-первых, не следовало бы путать Божий дар с яичницей, а жульничество и изворотливость ставить в один ряд с гениальностью. Собственно, различию этих понятий и будет посвящена данная глава.

Во-вторых, тем, кто мигрирует из сферы материального производства, следует напомнить, что это значит: это предполагает предоставить соответствующую участь другим, а если они возропсут против такой участи, то навязать им ее всеми доступными средствами – сибаритство, как и «демократия», должно «уметь себя защищать».

Вопросы эти слишком серьезны, чтобы довольствоваться здесь интеллектуальной экзотикой парадокса.

Но обратимся теперь к другому ответвлению постиндустриальной культуры – тому, что порождает трудоголиков творчества. Посмотрим правде в глаза: всякие трудоголики в логике новейшего модерна и постмодерна выглядят архаично. Сколько бы психология и социология творчества не ссылались на престиж творческого труда, на горделивое самоощущение причастных к творческой элите, даже на специфический гедонизм творческой любознательности, все равно никуда не уйти от того факта, что истинным аристократом современной «цивилизации досуга» ощущает себя не трудоголик, а гедонистический ироник, отстраняющий от себя все обязывающее и непреложное как удел «неприобщенных».

¹ *Парамонов Б.* Русский человек как еврей // Независимая газета. 29.09.2000.

Отношение человека играющего (*Homo ludens*) к человеку творческому воспроизводит, в логике постмодерна, отношение старой сибаритствующей аристократии к наемным артистам: ими можно восхищаться, но разделять их трудовую участь все же считается ниже аристократического достоинства. Кажется, последние полтора столетия многое изменили. Вслед за освобождением бюргера от гнета феодальной аристократии наступило освобождение творческого интеллектуального авангарда и от буржуазного гнета, и от прямой власти вульгарного массового общества, требующего суррогатов культуры. Но что лежало в основе последнего освобождения? Развитие большого социального государства, которое выполняло не только функцию социальной защиты, но и просвещенческую функцию. Большое государство финансировало науку, образование и культуру и тем самым создавало базу для растущей автономии творческих интеллектуальных элит.

Другим фактором, способствующим повышению социального статуса лиц творческого труда явилось пресловутое «превращение науки в непосредственную производительную силу» или, выражаясь в духе чикагской школы, превращение «человеческого капитала» в фактор, дающий наибольшую отдачу. Защита авторских прав, патентное право, интеллектуальная рента – все это новые категории, посредством которых творческие сообщества защищали себя от прежней буржуазной практики бесплатного присвоения даров творчества как даров Божьих.

Добавим к этому развитие собственного наукоемкого бизнеса, представленного «хозрасчетными» лабораториями, исследовательскими и экспертными фондами, консультационными бюро. Контрнаступление буржуазного класса на этот всегда находящийся у него на подозрении своевольный творческий авангард началось вместе с неоконсервативной волной. «Враги общества», «предатели Запада», «враждебная культура интеллектуалов» – эти и другие эпитеты характеризовали решимость бюргерской культуры потеснить культуру авангарда, заручившись при этом поддержкой консервативного «молчаливого большинства».

Демонтаж социального государства, произведенный неоконсерваторами, – это тоже удар не только по «субкультуре пособий» и социально незащищенным слоям общества. Это был удар и по творческому интеллектуальному авангарду, оставшемуся, после сокращения социального государства, один на один с заказчиками-толстосумами.

Тогда-то и дало по-настоящему знать о себе старое бюргерское подозрение в отношении творческого духа и его «моцартианства» – этому гуляке праздному, рождающему в порыве вдохновения слишком много изысканных художественных тонкостей, не затребованных буржуазно понимаемой пользой, решено было запретить гулять. Так творческая культура на наших глазах подверглась ампутации: ее тонкие капилляры, несущие кислород общих «факультативных» идей, были подрезаны. В результате культура стала более утилитарно-однородной, лучше знающей, чего она хочет в «земном» смысле, но зато глухой к таинственным небесным, «платоновским» импульсам.

Но одна беда – что неоконсерваторы победили во внутривнутриполитической схватке западного общества и подвергли его вторичному обуржуазиванию. Другая беда в том, что они победили и во внешнеполитической схватке, заполучив в результате огромное незащищенное пространство бывшего «второго мира».

Новый сдвиг в культуре: возвращение экстенсивного принципа

Это ознаменовалось сдвигом, который мало кто еще оценил по достоинству: речь идет о новом возвращении Запада от интенсивного к экстенсивному принципу.

Интенсивный принцип в экономике выражается в интеграции науки и шире – творческой сферы и производства. Он означал мощную инфильтрацию творческой феноменологии духа в промышленную сферу, которую после замены ремесла мануфактурой, а впоследствии и конвейером, этот дух, казалось, навсегда покинул. В сферу, где двести лет задавали тон дюжинные скопидомы буржуа, ворвался дух азарта, приключений, заманчивых странствий, не считающей сил удали.

Но все это теперь воплощалось уже не добуржуазной феодальной культурой, а постбуржуазной, связанной с приключенческой психологией творчества.

И вот, победив в холодной войне и заполучив в свои руки колоссальные и притом почти даровые ресурсы «второго мира», Запад производит новую перегруппировку внутренних сил. Его военные штаты помнят, кому он обязан победой: не творческому авангарду, опасно кокетничающему с «восточным опытом», а дюжинным буржуа, сохранившим протестантскую неприязнь ко всякой легкомысленной богеме и неуместной восточной экзальтации.

Второй антипод творческой богемы – brave administrators, неутомимые менеджеры, самоуверенные догматики – фундаменталисты либерального текста. Этот новый симбиоз колониального торговца и колониального администратора и солдата снова стал определять облик Запада, заставляя вспомнить о временах раннего империализма. Запад заново почувствовал себя безраздельным господином мира. А в истинно господской культуре творческим интеллектуалам отводится их старое место – более или менее высокооплачиваемых слуг, которым положено знать свое место. Творческий труд, при всех его особенностях, – это все же труд и в качестве такового он не достоин господской культуры. Ведь и в античном полисе профессионалы творческого труда не могли считаться господами. Господская культура – вне профессионализма, она взирает на профессионально специализированные функции с полководческой стратегической высоты. Геополитик, администратор-глобалист, манипулятор людских масс – вот ипостаси нового господина, взявшего на себя бремя управления миром. Библейская заповедь, касающаяся добывания в поте хлеба насущного, – это не про господ. Господский тип воли выражается не в трудовом (во всех разновидностях), а во властном усилии, объектом этой воли выступает не природная материя, а обуздываемая человеческая телесность – чужая телесность.

В этом смысле новую господскую культуру победившего Запада можно понимать как гуманитарную. Она гуманитарна по характеру используемых технологий – это социальные тех-

нологии власти. Она гуманитарна и по своему образу жизни – ведь люди, очистившие свое пространство от промышленного производства для того, чтобы передоверить это ставшее непрестижным занятие периферии (в основном китайско-тихоокеанской), начинают осваивать гуманитарную модель античности или феодального средневековья.

Соответственно меняется и заказ этой культуры работникам творческого труда. От них требуют не столько обслуживать материальное производство, то есть выступать кормилицами западного общества (его теперь станут кормить восточные рабы), сколько быть развлекателями и усладителями – тонкими технологами индустрии удовольствия. Можно ли надеяться, что и в этих условиях творческая среда устоит перед соблазнами новой господской культуры и предпочтет удел угрюмых трудоголиков, ищущих монастырского уединения?

Если следовать законам светской культуры и логике эмансипаторского проекта, с XV века захватившего сознание Запада, то такой исход следует признать маловероятным. Престиж – категория, не чуждая самому творческому сознанию; она выступает как его профессиональная черта, как составная часть его внутренней мотивации и самооценки.

Таким образом, новое господское общество соблазняет творческую личность дважды: в профессиональном отношении оно предлагает ей переключиться с менее интересных занятий, относящихся к проекту овладения природой, к более интересному, относящемуся к проекту овладения людской массой; в социальном отношении оно приглашает ее покинуть «изгойскую» стезю, связанную с аскезой труда, и разделить гедонистические радости господской культуры, возвышающейся над сферой труда в целом – и творческого, и нетворческого.

Этот новый господский этос, с плоской секулярной точки зрения выглядящий как новое возвышение западного человека, на деле символизирует его падение – возвращение к дохристианским и даже к досократическим временам милитаристской рабовладельческой культуры, еще не знающей личности.

Сегодня и Запад, и весь мир стоят на перепутье. Если не произойдет чуда, если в процесс секуляризации, ведущий в на-

правлении нового агрессивного язычества, не вклинится откуда-то могучая струя новой религиозной взволнованности, то поражение цивилизации на планете неизбежно. То, что профаны, наблюдающие отток населения передовых стран из трудовой сферы, называют постиндустриальным обществом, может стать обществом нового рабовладения и нового распада человечества на сибаритствующих «сверхчеловеков» и навьюченных непомерной ношей «говорящих орудий». Чтобы приостановить это ускоряющееся скольжение постиндустриального общества в пропасть нового рабовладения с сопутствующими эксцессами расизма, требуется настоящее восстание христианского духа.

Я абсолютно убежден, что эпицентром этого восстания станет православный регион. Если бы постсоветская интеллигенция в самом деле выступала в качестве интеллигенции – профессионалов духовного производства, она стала бы первым и наиболее непримиримым оппонентом общества вторичной капитализации, или вторичного обуржуазивания. В самом деле: если старая коммунистическая цензура налагала свои оковы на творческий труд, извне ловила в свои тенета результат, но не сам процесс, то новейшее рыночное тестирование культуры, как и сопутствующие ему «секвестры», требует самоцензуры и саморазоружения культуры.

На фоне нового наступления буржуазного утилитарного принципа прежнее противостояние левых и правых интеллектуалов выглядит как семейная ссора. Правым случалось ожесточенно преследовать левую культуру, левым, с еще более фанатичным ожесточением, – правую. Так возникало чередование соответствующих фаз в культуре и сопутствующие им ротации интеллектуалов. Теперь же культура в целом «демонтируется» как неполучившая санкции со стороны «главной» инстанции – рынка.

Главный парадокс современной эпохи

Водораздел, проходящий сегодня между недавно от нас ушедшей и наступившей эпохами куда глубже прежних водоразделов: наступает, судя по всему, новое, «рыночное» вар-

варство. Перед лицом «нового человека» варварской эпохи культура духовного творчества выступает примерно в такой же роли, в какой крестьянская культура выступала перед лицом нового человека большевизма, задумавшего полностью искоренить эту «архаику».

В этом состоит главный парадокс наступившей эпохи: в тот самый момент, когда духовное производство, казалось бы, впервые самооправдалось перед лицом буржуа, доказав не только свою ценностную рациональность, но и прагматическо-утилитарную «целерациональность» (Вебер), буржуа снова взяли его на подозрение. Здесь угадывается нечто большее, чем простое буржуазное скопидомство и неумение заглядывать в будущее.

Здесь перед нами – несовместимость картин мира и мироориентации разных антропологических типов. Все эти «новые русские», «новые американцы», «новые немцы» и др. олицетворяют языческий тип. И это – не то позднеантичное язычество, что уже было беременно христианством и познало платоническое томление по небу, а язычество, выступающее как реакция на трепетную духовность христианской культуры со всей ее небесной ностальгией.

В свое время мишенью большевистской коллективизации стал крестьянин не просто как «мелкобуржуазный собственник», а как тип, одновременно привязанный к земле и к небу, испытывающий чувства любви и страха Божьего. Вспомним, что означала большевистская метафора «железных людей»?

«Железо» в данном случае означает отгороженность от всего теплого, органичного, вызывающего к нашей чувствительности. Большевизм воздвиг «железный занавес» между «новым человеком» и космосом – с тем, чтобы прервать традиционную синергетичность или эмпатию. Так были заложены основания того онтологического отщепенства, которое сегодня получило свое законченное выражение в парадигме Ф. де Соссюра. Когда культуре уже нет дела до реально обозначаемых предметов, она олицетворяет произвол автономного знака («обозначающего»).

Романтики – с осуждением, марксисты – с одобрением, но и те и другие отмечали различие между любовным отно-

шением к своему труду крестьянина и равнодушной отстраненностью пролетария. После того как была осуществлена маргинализация крестьянства, люди творческих профессий стали единственными наследниками традиционного отношения к труду как к литургии.

Подобно тому как крестьянин возделывал землю, любовно перебирая ее в руках, так творческие представители современного духовного производства любовно перебирают в руках доставшийся им материал культуры и видят в своем труде не только средство к жизни, но и ее цель. Без сакрального отношения к культурному наследию и традиции, без сакрализации самого творческого задания, понимаемого как зов свыше, настоящее творчество невозможно. Человек творческого труда – это личность, ориентированная не извне, а изнутри, – всякое «извне» грозит нарушить имманентность творческого процесса, подчиняющегося только своим целям. Энергетичность творческого воображения немедленно падает, как только творец из автономной превращается в гетеронную личность, отзывчивую на конъюнктуру.

Ясно, что этот тип личности и культуры не мог не выглядеть как помеха на пути установления системы тотальной рыночной отчуждаемости. Если обмену подлежит все, если пребывание в непродажном, неотчуждаемом статусе синонимично традиционалистскому саботажу новой чикагской системы, то главным саботажником, несомненно, выступает творческий тип. Ему свойственно строить свои отношения с предметом труда «по любви», а не по расчету. Буржуазный экономический человек, которому сегодня хотят отдать на откуп абсолютно все и сделать «всеобщим социальным законодателем», пользуется только одним критерием: различием рентабельного и нерентабельного. В соответствующем духе младореформаторы собираются решительно перевоспитывать все общество. Ясно, что их главным оппонентом здесь будут выступать не те персонажи современного массового общества, которые олицетворяют мертвый дух безразличия к труду, к профессии, к любым ценностям, – они, напротив, являются социокультурной базой чикагской системы всеобщего обмена – а

те творческие личности, в которых воплощен дух «постэкономического» человека, замороженного содержанием процесса, а не его утилитарным результатом. Если данного оппонента «реформ» в самом деле удастся нейтрализовать и устранить, постиндустриальное общество станет не обществом творцов, покончивших с монотонностью конвейерных систем, а обществом спекулянтов и конквистадоров, заменяющих монотонность конвейера грабительской удачей джентльменов удачи.

Массовое общество почти не сопротивляется наступлению новых экспроприаторов, хотя именно массам они грозят возвращением в состояние тотально бесправного и незащищенного плебса. Видимо, экономической мотивации ограбляемых, которым, казалось бы, пристало настойчиво отстаивать свои прежние социальные и материальные обретения, недостаточно для активного сопротивления.

Современного массового человека, прошедшего школу гедонистической чувственной эмансипации, легче всего соблазнить правом на безразличие и вседозволенность. Не понимая, что у него слишком мало реальных возможностей для впечатляющей реализации принципа вседозволенности, – номенклатурные верхи распоряжаются вседозволенностью лучше, – он заключает «консенсус» с растлителями, для которых процесс растления обрел значение выгоднейшего гешефта. Ибо, в «чикагском» смысле, растление есть специфическая процедура открытия продаваемости того, что прежде считалось в принципе непродажным. Это означает тотализацию предпринимательского принципа: неимущие женщины начинают продавать свое тело, то есть становятся специфическими «предпринимателями»; чиновники-взяточники продают административный товар, выгодные административные решения и разрешения; пограничники продают границу, генералы – оружие, а порой и солдат и т. п.

В свое время Маркс в поисках альтернативы капиталистическому способу производства искал такой товар, который одновременно бы нес в себе отрицание товарного принципа, и нашел искомую характеристику в рабочей силе. Следуя этой логике, нам необходимо найти в космосе современной культу-

ре нечто непродávаемое – или исчезающее в тот самый момент, как его пытаются сделать продажным.

Возможна ли встреча двух полюсов культуры?

Внимательно присмотревшись, мы находим искомое на полюсах культуры, равноотстоящих от массового общества: один полюс – это народ, являющийся моральным оппонентом гедонистического эмансипаторского проекта, другой – творческая элита, являющаяся его профессиональным оппонентом. Вопрос о том, как возможна встреча и совместное выступление этих оппонентов, является главным вопросом христианской философии политики и философии культуры.

Вначале рассмотрим каждый из этих полюсов в отдельности. Что собой представляет народ в горизонте постиндустриальной эпохи?

Мы ошибемся, если, поддавшись привычному стереотипу, попытаемся раскрыть этот феномен как социально-экономическую и классовую категорию. Старая народническая правда состояла в том, что народ – кормилец общества. Сегодня мы видим целые регионы, называемые дотационными; вскоре, возможно, придется говорить о дотационных континентах. Означает ли это, что народа там уже нет?

Какая-то интуиция в нас сопротивляется такому выводу. Но эта интуиция – не экономикоцентристская. Не является народ и политическим сувереном, волеизъявление которого в самом деле определяет характер власти и содержание ее решений. Эти благонамеренные или умышленные иллюзии демократического политикоцентризма еще менее основательны, чем марксистский экономикоцентризм. В современных демократиях давно уже нет никакого спонтанного народного выбора и все избирательные кампании строятся на одной откровенной презумпции: выбором народа можно управлять и вопрос только в том, сколько это стоит и какие средства окажутся наиболее эффективными.

Таким образом, сам народный политический выбор является не первичной категорией современной политической онтологии, а вторичной: первичными выступают манипуля-

ционные технологии, его детерминирующие. Иными словами, политический выбор народа стал товаром, который можно купить, – в этом смысле чикагская презумпция тотального рынка вполне подтверждается. Но не владеет ли народ по-прежнему чем-то таким, что не покупается – или что, будучи продаваемым, тут же исчезает, меняя свою природу?

Чтобы с порога отместить возможность таких крамольных вопросов, современная либеральная теория вообще ставит под вопрос само понятие народа и стоящую за ним реальность. Эта теория относит народ к устаревшим субстанционалистским понятиям, предполагающим наличие некой неразложимой сущности, тогда как реальными агентами нормализованного общества выступают различные группы – и при этом лишенные всякой традиционалистской устойчивости.

Бихевиористская методология, взятая на вооружение либеральной мыслью, отрицает всякие твердые субстанции и скрытые сущности, вообще – социальную реальность общего. Она видит только отдельное, что в конечном счете ведет к радикальному социальному атомизму: общество – всего лишь арифметическая сумма индивидов. А если нет народа как целостности, то нет и ничего такого, чем народ владеет в качестве неотчуждаемого и неизменяемого достоинства. Чтобы быть последовательными, либералам следовало бы с порога отвергать такие понятия, как «национальный интерес», «национальные цели и приоритеты», «национальная культура», «национальная (в том числе и американская) мечта».

Они это и делают – применительно ко всем народам, за исключением американского, за которым соответствующие права признаются. Общество, само породившее идеологию анти-субстанционализма – теорию всеобщего обмена, социального атомизма, бихевиоризма, – по загадочной либеральной прихоти признается в качестве монопольного обладателя коллективных ценностей. У остальных их хотят отобрать.

В неоконсервативной идеологии народ фигурирует как «молчаливое большинство», но в этом понятии содержится несравненно больше того, что способна вкладывать в него современная политическая публицистика. Новейшая теория рацио-

нального выбора придает понятию суверенитета народа уже не политическое, а экзистенциальное и эпистемологическое значение: говорится о суверенности народного обыденного сознания, лучше знающего собственные интересы, чем любые теории, на это претендующие.

В самом деле: если допустить существование партий и учений, лучше знающих интересы народа, чем сам народ, то демократический суверенитет народа становится сомнительным. Партия, знающая подлинные (объективные) интересы народа, имеет моральное право приходить к власти и оставаться у власти даже вопреки субъективному нежеланию народа, по невежеству сопротивляющемуся своим благодетелям.

Владение «великим учением» оказывается в этом случае более значительным источником политической легитимности власти, чем свободное волеизъявление народа на выборах. Именно к этому типу идеократической легитимности тяготели в свое время большевики, поставившие «диктатуру пролетариата» выше демократической воли народа, а сегодня – либералы, уверяющие, что демократия в России должна быть сохранена даже вопреки воли «красно-коричневого большинства». Аналогичные узурпации воли потребительского большинства совершаются в рамках так называемой «экономики спроса», которая создает искусственный спрос с помощью изощренной рекламы и пропаганды «модного и престижного». Недостаточно произвести товар, необходимо произвести самого покупателя этого товара, внушив массе соответствующие потребности.

Против всех этих технологий искусственного спроса и выступила теория рационального выбора, доказавшая, что успешно манипулировать можно только так называемыми вторичными потребностями, не затрагивающими жизненно важные интересы. Иными словами, потребителем можно манипулировать лишь постольку, поскольку он соглашается быть манипулируемым – добровольно вступает в игру с рекламой.

Там, где речь идет не об игре, а о чем-то достаточно серьезном, потребителя обмануть невозможно – здесь суверенитет объединенного сознания с его здравым смыслом сохраняется несмотря на всю изощренность манипулятивных технологий.

Если все это сегодня научно доказано, то нам надо глубже продумать философские предпосылки и основания обыденного здравомыслия. В области философии познания (эпистемологии) никто еще не превзошел Канта. Обратимся к нему.

Кант различает существующую по ту сторону нашего восприятия «вещь в себе» и обусловленное нашим культурным опытом восприятие «вещи для нас». Вещь для нас субъективна, но речь при этом идет не об эмпирическом, а о трансцендентально-всеобщем субъекте. В переводе на современный язык это можно интерпретировать как универсалии культуры, ставящие индивидуальные чувственные восприятия в общеобязательные категориальные рамки.

Когда постмодернисты, ссылаясь на Ф. де Соссюра, говорят об отрыве знака от референта, обозначающего от обозначаемого, они в известном смысле лишь воспроизводят дихотомию Канта: знак, или обозначающее, – это вещь для нас, а оторвавшийся от нее и уходящий в тень «немой» референт – это вещь в себе. Постмодернистский призыв махнуть рукой на обозначаемое (референт) и принимать во внимание только обозначающее (знак) в какой-то мере перекликается с усилиями кантовской критики, предостерегающей нас от самоуверенных претензий на знание вещей в себе, но у Канта вещь в себе не бездействует. В плане познания она «аффицирует нашу чувственность», то есть дает первотолчок нашему восприятию, которое затем уже попадает в плен априорных форм культуры и создает образы, не столько отражающие то, что существует, сколько то, что предрешено законодательством нашей культуры, ее категориями и нормами. В моральном плане сфера вещей в себе выступает как сфера религиозно-трансцендентного: той запредельной области, где логика борьбы добра и зла, не получающая должного завершения в нашем земном опыте (где именно зло имеет преимущества), наконец-таки получает его.

Если с позиций кантианского дуализма мы оценим различие светской и религиозной культуры, нам в философском плане многое откроется. Светская культура – это область, утрачивающая воспоминание о таинственной вещи в себе,

уже не аффицированная ею. Иными словами, она целиком конвенционалистская: то, что «на самом деле», ее не интересует. Более того, это культура, уже не делающая поправки на потусторонний опыт наказания и воздаяния: она ориентируется только на земное соотношение сил добра и зла и потому склонна признавать, в соответствии с показателями земного опыта, превосходство зла.

Теперь у нас появляется возможность связать в рамках единой религиозной интуиции такие далекие друг от друга понятия, как кантовская вещь в себе: православный исихазм, народ и «молчаливое большинство» – и вещь для нас: автономность сосюрковского знака и явление «крикливого меньшинства». В истинном значении народ – понятие не эмпирическое, а мистическое. Ни в каком другом категориальном аппарате, кроме категорий православного исихазма, он не может быть постигнут в своей мистической глубине.

Народ чувствует те невыразимые вещи в себе, к которым уже утратило всякую чувствительность авангардистское «крикливое меньшинство». Он потому и безмолвствует, что сакраментальная вещь в себе невыразима на профанном языке земных смыслов.

Но безмолвие это не пустое. Народ, этот врожденный исихаст¹, глубоко аффицирован вещью в себе, и потому молчание его энергетично. Народная субстанция, никогда не находящая адекватного самовыражения в культуре, которой «заведует» меньшинство, заряжена колоссальными потенциальными энергиями, втайне питающими и экономическую, и политическую, и интеллектуальную жизнь, но по большому счету остающимися закованными, «довербальными».

Здесь нам открываются тайны безошибочности народного здравого смысла, которому удивляется теория рационального выбора и другие теории, связанные с концептом «естественного человека». Эпистемологическая тайна здравого смысла заключается в том, что он является беглецом из стана

¹ В аналогичных терминах ранние христианские писатели говорили о человеческой душе: она – природенная христианка, ибо тянется к небу и тоскует о нем.

официальной, идеологизированной культуры, со всеми ее конвенциональными нормами. Народный здравый смысл таинственным образом коммуницирует с «вещью в себе», вырываясь из круга идеологически санкционированных «вещей для нас». Те, кто молчат, сохраняя исихастскую энергетичность, из этого круга вырываются; те, кому дает слово официальная господская культура, остаются в плену конвенционально-субъективного, условного.

Идеологизированный язык коммунизма в свое время прививал нам веру в решающие преимущества коллективного хозяйства, в том числе и в аграрном секторе. Народный здравый смысл оспаривал высокую теорию, утверждая, что ничейная скотинка останется «непоеной-некормленной». Кто же в итоге оказался прав?

Идеологизированный язык либерализма убеждал нас в том, что приватизация промышленности обеспечит экономическое чудо и сулит несметные блага. Народный здравый смысл с самого начала предостерегал от нового официально-оптимизма, утверждая: «разворуют, непременно все разворуют». Кто же снова оказался прав?

Я сознательно привел эти два примера, ибо в обычной логике «исключительного третьего» официальная теория непременно должна была оказаться правой в одном из этих случаев. Но она оказалась неправой в обоих. Мало того, ей не помогает никакой опыт. На протяжении пятидесяти лет после массового голода, вызванного коллективизацией, и всех последующих провалов официальная коммунистическая теория не уставая твердила о преимуществе социалистической собственности. Теперь вот уже десять лет после неслыханных провалов курса либеральной приватизации и демонтажа государства представители официального либерализма не устают твердить о своей правоте и «решимости» довести реформы до конца.

Почему же интуиция народного здравого смысла прозревает скрытые итоги социального экспериментаторства задолго до того, как они эмпирически проявятся, тогда как «безошибочные расчеты» выступающей во всеоружии высокой теории неизменно оказываются липовыми?

Дело, вероятно, именно в том, что народный здравый смысл, минуя конвенции господской культуры, непосредственно «общается» со скрытой «вещью в себе», тогда как интеллектуальная элита пробавляется сферой условных истин «для нас», навязанных очередным учением.

Интуиция народного здравомыслия касается не только хозяйственного, политического и других видов практического опыта, но и опыта морального. Почему истины, добытые теоретическим разумом науки, подвержены моральному старению, а моральные истины – заповеди – выступают неустаревающими, вечными?

Вероятно, потому, что охватываемая ими сфера трансцендентного относится к шести дням Божественного творения: после того как Бог окончил дело творения мира и поглядев на итоги, сказал «хорошо весьма» (Быт 1:31) ничего законно нового в мире не может появиться. Сфера морального в точности выражает не то, что происходит в мире после грехопадения, а то вечное и нетленное, что было заложено в нем Богом до грехопадения – до того как божественное миротворение было закончено. Великие морально-религиозные заповеди возвращают нас в то вечное состояние до грехопадения, которое по-особому аффицирует наше сознание, порождая неистребимую ностальгию по подлинному – доброму и прекрасному.

Европейский модерн с трудом терпел эту раздвоенность культуры, когда различные сферы научно-теоретического и практического опыта подчинялись закону морального старения и побуждали фаустовскую личность дерзать далее, ни в чем не останавливаясь на достигнутом, а сфера морального опыта оставалась «консервативной», тяготеющей к инвариантам.

И вот вслед за политическими и научно-техническими революциями модерна пришла моральная революция постмодерна. Решено было развенчать незыблемость нравственного опыта со всеми его «вечными заповедями» и доказать полную относительность всех моральных норм и, более того, относительность их критериев, посредством которых люди извечно отличали добро от зла, истину от лжи, порок от добродетели.

Постмодернизм и в моральной сфере открывает восьмой день творения, уже после того, как семь божественных дней кончились и миру положено стабилизироваться по крайней мере в этой области. Культура постмодернизма предпочитает моральные эксперименты и новации всем другим как более трудным. Классические фаустовские дерзания, касающиеся преобразования природного мира, постмодернизмом практически оставлены в качестве дела уже пройденного и, по большому авангардистскому счету, второстепенного.

Если современная эпоха в самом деле является постиндустриальной, значит, главным объектом экспериментальной преобразующей активности должен стать человек – причем не столько в его низших материальных ипостасях, сколько в высших, духовных. Душу надлежит лишить прерогатив неприкасаемой вещи в себе и превратить в технологически доступную, обрабатываемую и «морально стареющую» вещь для нас. Фаустовская душа, столь долго демонстрировавшая себя в роли великого технократа – преобразователя природы по рецептам точной науки, явила себя в эпоху постмодерна в роли «великого гуманитария» – знатока душевных тайн, развенчивающего «традиционалистские абсолюты» в их последнем прибежище – в сфере нравственных идеалов.

Если революционеры эпохи модерна брали себе в союзники научно-технический авангард, третирующий «гуманитарную архаику» по закону противостояния «физиков и лириков», то революция постмодерна воплощает авангардизм языковедов, филологов, психоаналитиков, напористо вторгающихся в высшие духовные сферы с целью доказать, что и там божественные абсолюты не обитают.

Следует сразу же отметить, что и здесь народное большинство оказалось молчаливо-консервативным: оно сохраняет веру в нравственные абсолюты духа и продолжает пользоваться соответствующими абсолютистскими критериями. Таким образом, народ и здесь «священнобездомствует», обращая свою интуицию не вовне, а внутрь, к трансцендентной вещи в себе. И эта интуиция снова свидетельствует, что су-

ществует морально не устаревающий нормативный порядок, не подвластный авангардистским новациям.

Возможна ли новая сакрализация мира?

Итак, мы можем по достоинству оценить роль народа в современной культуре, если уясним, что он, во-первых, осуществляет привязку культуры к объективной действительности – к вещам в себе, и во-вторых, отделяет в культуре инвариантное содержание, связанное с вечными, нетленными идеалами и нормами, от того, что подвержено моральному старению и подлежит обновленческим реконструкциям.

Если культура лишится этого центра тяжести в лице народа, который продолжает привязывать ее к реальности, она наверняка опрокинется – и мы все вместе с нею. Но для того, чтобы реальность по-прежнему манила культуру, обязывала ее и воодушевляла, она (реальность) должна содержать некое сакральное ядро.

Центр тяжести – это центр сакральной аффектации. Те, кто выступили в свое время популярными разоблачителями сферы высшего – Маркс, Ницше, Фрейд, а затем и Соссюр, – заложили в нашу культуру мину замедленного действия. Маркс раскрыл законы базисно-надстроечного детерминизма, разоблачив притязания духовной надстройки на самоценность и самодостаточность; Ницше – закон очищения механизмов власти с помощью естественного отбора от ограничений христианской морали; Фрейд – закон растущего отторжения витальной сферы от цивилизаций, непомерно ее нагружающей и ограничивающей; Соссюр – закон отторжения семиотической сферы (знака) от референта (действительности), который ее стесняет и приземляет.

Во всех этих компрометациях несокрушимого сакрального ядра и вытекающих из него абсолютов сказывается давление эмансипаторского проекта, тяготеющего к идеалу «абсолютной свободы». Пока сохранялись надежды, что этот идеал осуществим на нашей грешной земле – надо только полнее следовать букве соответствующих освободительных теорий, – культу-

ра модерна соглашалась «терпеть» действительность и идти на временные компромиссы с принципом должного. Но по мере того как время шло, очередной проект освобождения проваливался, а фаустовская воля слабела, подточенная гедонизмом, началась стремительная деградация элит и элитарной культуры. Принцип преобразования действительности постепенно подменяется принципом ухода от действительности.

Элиты начинают третировать реализм (в широком смысле) в качестве безнадежно устаревшей установки – удела простаков и профанов. Рафинированным позволено мигрировать из реального мира в знаково-виртуальный, получивший неслыханную «автономию» от реальности. Одновременно – и это уже касается не столько культурных, сколько социально-экономических практик – решено было поручить занятия «презренной действительностью» презренным группам с маргинальным и полумаргинальным статусом – туземцам незападного мира, иностранным рабочим, мигрантам. Как уже говорилось выше, это угрожает нашей цивилизации возвращением к новому рабству и к расовой сегрегации человечества.

Избежать этой гибельной перспективы можно только одним способом: посредством новой сакрализации мира – узрения в нем истинного творенья Божьего – и сакрализацией простого народа – узрения в нем тех самых «нищих духом», которым Господь обещал землю.

Обозревая все мировые традиции и сравнивая их по данному критерию, приходишь к выводу: единственной способной к выполнению вселенского задания культурой является православная традиция. О светлом космизме Православия, его готовности не к отрицанию, а к одухотворению природной телесности, к высветлению в ней богоспасаемого начала – уже говорилось выше (см. главу третью). Как указывает С. Булгаков, в протестантизме и католицизме христианство интерпретируется «социоцентрично» («умалая и ограничивая силу христианства одним духовным миром человека»), в Православии – космоцентрично, «ибо Господь есть Спаситель не только души, но и тела, а с ним и всего мира»¹.

¹ Булгаков С. Православие. М., 1991. С. 293, 294.

Пастораль народного духа – его тяготение к природе как к живой органической целостности – давно уже находится в конфликте с тем научным образом природы как мертвого механического тела, который был задан естествознанием XVI–XVII веков и с тех пор по-настоящему не пересматривался. Нежелание жить в обесмысленном мире мертвой материи в современной культуре может проявиться по-разному.

Возможна либо новая реабилитация материи посредством выявления таящегося в ней сакрального начала – это путь грядущего православного ренессанса, либо путь миграции из реального в виртуальный мир, что сулит философия постмодернизма. XX век в России дал последовательно две диктатуры: модернистского типа, связанную с подчинением вольной человеческой органики железным законам механики (организация общества как единой фабрики), и постмодернистского типа, связанную с подчинением реального виртуальному и бесконтрольным произволом знака, попавшего в руки виртуозов манипуляции.

Как уже говорилось выше, реальность может вернуть себе свои права и освободиться от давления манипуляторов со всеми их виртуальными технологиями, если произойдет ее новая сакрализация. Но было бы фундаменталистским упрощением связывать такую сакрализацию с новой теократией и превращением Церкви в головной общественный институт, непосредственно контролирующей все социальные практики.

В русском религиозно-философском ренессансе конца XIX – начала XX веков было предвосхищено преобразование науки и научного знания из рационального репрессивно-механистического типа, отделяющего человека от живого космоса и умертвляющего природу, в начало объединяющее и гармонизирующее. Интуиции подобного рода возникали и в недрах секуляризованного знания, оторванного от православной традиции, – в рамках так называемой коэволюционной парадигмы. Но пора понять, что последняя парадигма никогда не получит последовательного воплощения, не отстоит статус нового общенаучного метода или общенаучной установки, если современная научная элита не преодолеет своей много-

летней добровольной отлученности от православной традиции, не приобщится заново к православной картине мира.

Понижение статуса природы в механической картине мира, где она приобрела облик мертвой материи, нисколько способствовало утверждению того утилитарно-паразитического отношения к природе, которое у нас выразилось в печально знаменитой мичуринской формуле: «Мы не можем ждать милостей от природы».

Но Мичурин со всем своим учением – всего лишь наивный экстремист буржуазно-утилитарного принципа. Вся система буржуазного производства вполне оправдывает не только марксистское подозрение, касающееся неоплаченного труда рабочих, но и романтическое подозрение, касающееся эксплуатации природы. Буржуазный подсчет издержек производства отдает откровенным «протестантским» социоцентризмом: в их число входят и, соответственно, финансируются в процессе воспроизводства только затраты на оборудование и сырье, с одной стороны, на рабочую силу – с другой.

Это и отражает формула Маркса: $m/(c+v)$, где m – прибыль, c – постоянный капитал, затрачиваемый на сырье и оборудование, v – переменный («самовозрастающий») капитал, затрачиваемый на рабочую силу.

Что касается экологического ущерба, наносимого капиталистической промышленностью природе, промышленным потреблением таких «даров природы», как чистый воздух, вода, почва, то его возмещение капиталистической системой воспроизводства никак не предусмотрено. В этой области капитализм демонстрирует черты архаичной присваивающей экономики, связанной с собирательством. Это хищническое собирательство получает легитимацию в определенной картине мира, где природа выступает не как живая целостность, имеющая свои неотчуждаемые права, а как мертвый конгломерат тел, собранных на гигантском ничейном пустыре.

Ответом на это умерщвление природы, мировоззренческо-методологическое и практическое, стал у нас известный проект русского космиста Николая Федорова. «В вопросе об отношении разумного существа к неразумной, бесчувственной силе

природы... человек или сын человеческий все даровое должен заменить трудовым... Он должен быть работником, а не рабом и не господином; он – управляющий, приказчик, воссоздатель, а не творец и не создатель, не повелитель или вседержитель. Не в узурпаторстве, не в хищении не принадлежащего нам права, а в полном подчинении Богу... все наше благо и величие»¹.

Итак, наука должна своими понятийно-категориальными средствами утвердить новый, Божественный статус явлений природного космоса – только тогда произойдет ее долгожданная экологизация. Тем самым будут и возвращены похищенные современной виртуалистикой права реальности, вновь становящейся законодателем знаковой культуры, отвыкшей от давления «референта». Что же для этого требуется от научного сообщества, олицетворяющего мир современной творческой личности?

Структура новой научной революции

Решающее различие между материальным (индустриальным) и духовным (постиндустриальным) производствами состоит в том, что современный промышленный труд связан с массовым тиражированием моделей (образцов), созданных наукой, тогда как творческий научный труд создает индивидуальные первообразы, затем воплощаемые в вещественную предметность, поставленную на конвейер.

Творческое сознание тем качественно отличается от сознания занятого материальным воплощением и тиражированием первообразов, что оно видит в природе уникальное, «штучное». Подобно традиционному ремесленнику, изготавливающему штучные, а не серийные изделия, творческое научное ремесленничество изготавливает запатентованные – следовательно, штучные изделия, в которых воплощена творческая идея. Ученого-творца аффицирует вещь в себе, в которой таится множество нераскрытых и непредугаданных потенций, относящихся к ее возможному субъективному (культурному) статусу вещи для нас.

¹ Федоров Н. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 282, 283.

Сегодня экологизированный тип научного восприятия воплощен в выводах следующего типа: планета в целом ведет себя как живое целостное существо, космос (как свидетельствует гипотеза первоначального взрыва) эволюционирует, расширяя свой «ареал», подобно тому как ведут себя биологические виды.

Но творческому сообществу предстоит пойти (от стартовых позиций механизма) дальше, не останавливаясь на «био-подобии» космоса. Уникальность каждого явления космоса вызывает к православному платонизму. К признанию «духоподобия», или «пневматичности», космоса.

Уже виталистическая гипотеза, уподобляющая космос живой природе или живому виду, способна аффицировать наше моральное сознание – признанием особых прав природы, что и стало основой новых разновидностей этики экологической, биоэтики.

Сегодня два новых фактора формируют современную этику профессионалов научного и научно-технического творчества.

Первый из них – всеобщность труда, или универсализация трудового образа жизни. Во времена классиков политической экономии сплошь и рядом встречались ситуации, когда продукт обладал высокой потребительной стоимостью, не имея стоимости. Речь идет о бесплатных благах природы и культуры, используемых системой капиталистического производства. Экологически чистая среда, здоровая рабочая сила, высокая рождаемость, традиционная выносливость и старательность работников – все это рассматривалось как дар Божий.

Теперь Божьи дары природы и культуры близки к исчезанию: чтобы иметь перечисленные блага, о них следует заранее специально позаботиться: вложить деньги, развить соответствующую инфраструктуру. Словом, прежде даровые блага отныне требуют затрат общественного труда, причем труда творческого. Действует своеобразная закономерность: чем позже то или иное прежде бесплатное благо попало в разряд дефицитных (требующих специальных производственных затрат), тем более сложного труда оно требует. Но творческий труд как деятельность, предполагающая высо-

кое вдохновение и самоотдачу, реализуется не в парадигме обмена, а в парадигме дара. Никакое материальное стимулирование само по себе не может заменить спонтанности творческого вдохновения, замешанного на бескорыстной любознательности и порывах духа.

Напрашивается вывод: иссякание природных потенциалов дарения может компенсироваться только другим типом дарения – дарением человеческого творчества. Действует своего рода закон сохранения энергии: уменьшение энергетики природного дарения (сюда относится и стихийная энергетика человеческой витальности) требует подключения равной по интенсивности энергии творческого дарения, воплощенного в современном духовном производстве.

Вторым фактором выступает всеобщность ответственности. Универсализация производства, вовлечение в производственный процесс все новых источников природного вещества и энергии означает, что человек «ангажировал» весь природный космос (по крайней мере в масштабах планеты), и отныне природа не может быть предоставлена самой себе.

Прежде наблюдался своеобразный дуализм: для своего производства человек привлекал силы природы, но для воспроизводства затраченных природных сил человеческие силы не привлекались. Это означает, что в космическом смысле человек выступал как потребитель, а не как рачительный и ответственный хозяин.

Между тем Господь наделил людей от рождения именно хозяйским статусом: «...и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими... и над птицами небесными... и над всяким животным, пресмыкающимся по земле». (Быт 1:28). Для того чтобы оценить всю глубину этого Божественного решения, человечеству понадобились многие тысячи лет.

Человеку в экологическом смысле до недавнего времени казалось, что он до сих пор пребывает в раю и потому волен не заботиться об экологических условиях своего существования. Только сегодня нам дано оценить все последствия своего изгнания из рая и понять масштабы проклятия: «...проклята

земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей» (Быт 3:17).

Отсюда вырисовываются временные границы эпопеи модерна, инициированного Западом. Весь проект модерна, вся бесшабашность прометея дерзания фаустовской личности, задумавшей вернуть себе рай на земле вопреки Божественному проклятию, были основаны на одной предпосылке: безграничности природных ресурсов и бесплатности экологических благ.

И вот теперь, когда обнаружилась ложность данной предпосылки и приблизился срок платить по всем экологическим счетам, оказалось: фаустовская личность не способна ни к аскезе потребительского самоограничения, ни к аскезе подлинного творчества, призванного компенсировать иссякание энергетики природных дарений. Выяснилось, что эмансипаторский процесс модерна внутренне амбивалентен и открывает разные перспективы.

При сохранении аскетической религиозной составляющей освобождение личности от внешних ограничений и стеснений может вести в направлении внутренней самодисциплины. В перспективе это дает нам образ личности, превыше всего ценящей свободную инициативу и готовую к самоистязанию напряженного творчества. Если же заряд христианской аскезы иссякает, то ослабление внешних ограничений прямым путем ведет к безудержному гедонизму и декадентской расслабленности. Последний тип личности не терпит никаких ограничений в своем стремлении потреблять и пользоваться, но при этом не желает ни за что отвечать и чурается всякого методического усилия. Представим себе, как поведут себя люди подобной формации, если им попадет в руки мировая, глобальная власть?

Ясно, что аскезе потребительского самоограничения, равно как и аскезе творческого самоистязательного напряжения, они предпочтут роль новой рабовладельческой касты: станут отнимать у других то, в чем им отказал прогресс, натолкнувшись на экологические ограничения и потому начавший скупиться на дары. Глобалисты желают компенсировать скупость природы щедростью однополярной геополитики. Если прогресса, в привычной его форме, явно не хватит на всех, то плоды его надо

зарезервировать за некоторыми избранными. Глобализация в настоящем виде и представляет собой не что иное, как попытку компенсировать геополитическим перераспределением благ и ресурсов уменьшение рентабельности прогресса, отягощенного новыми экологическими и социальными издержками.

Три ответа Востока на вызов Запада

Какая реакция со стороны остального, незападного человечества может последовать на этот вызов имперской глобализации?

Вот здесь нам и предстоит дифференцировать абстрактное понятие «не-Запада», или «Востока». По такому исторически значимому критерию, как форма наиболее вероятного ответа на глобальное узурпаторство со стороны «золотого миллиарда», не-Запад дает нам три исторические формации.

Первую можно назвать контримперской. Речь идет о том, чтобы на вызов западного милитаризма, готового прибираться к рукам чужие территории и ресурсы, мобилизовать защитный антизападный милитаризм, по меньшей мере равный ему по силе. По историческому счету это наиболее тривиальный ответ, фактически предусмотренный классическими доктринами реальной политики с ее системами мировых сдержек и противовесов.

В ближайшей перспективе это сулит замену нынешней американоцентричной монополярности новым изданием биполярности или многополярности. Как известно, ту или иную модель ответа дают авторы, оказавшиеся к ней наиболее готовыми. К данному варианту ответа сегодня более всего готов Китай. Следует предполагать, что именно эта грядущая сверхдержава станет воплощать ответ биполярности на монополярную узурпацию США.

Разумеется, китайская цивилизация включает потенциал иных ответов, не сводящихся к военно-политическому противодействию объединенному Западу. Конфуцианско-буддистский аксиологический синтез мог бы послужить основой для противовеса западной потребительской морали, ориентированной гедонистически, но реализующейся милитаристски – посредством имперского передела планетарных ресурсов.

Но так уж устроен человек на Земле: греховные формы самоутверждения ему даются легче, чем подвиги аскетики. Аксиологическая альтернатива потребительской морали настоящему не проработана в мире и требует небывалого напряжения и аскетической воли и благодатного творческого воображения, открывающего горизонты «иначе возможного».

Напротив, военно-политическая альтернатива новой биполярности ничего подобного не требует. Вся политическая история человечества, включая недавний прецедент биполярного мира, диктует движение в направлении именно такого ответа – для того, кто чувствует себя в принципе к этому способным.

Давайте положим на одну чашу весов гигантскую силу инерции, толкающую к противостоянию силе силой, колоссальное давление морали успеха, которой Запад успел заразить весь мир, заманчивое предвкушение величия, так много обещающего всякой правящей элите, наконец, архетип поднебесной империи центра мира, живущий в китайской культуре. На другую чашу весов положим альтернативные принципы: добровольный самоотказ от мирового величия, до которого уже рукой подать, гигантские усилия по реконструкции всей традиции и высвобождения ее аскетического ядра от всех инородных примесей и напластований, мучительную ротацию элит – замену воплощений морали успеха воплотителями нового аскетического идеала, требующего трудных самоотказов не только от элит, но и от значительной массы вестернизированного населения... Что же, скорее всего, перевесит в ближайшей перспективе? Ответ, вероятно, напрашивается сам собой.

Обратимся теперь ко второму ответу на глобальный вызов Запада, который способен дать современный мусульманский мир. К мусульманскому ареалу, с его специфическими способами самоопределения в глобальном мире, пожалуй, более всего подходит модная концепция «плюрализма цивилизаций». Концепт цивилизационного плюрализма прежде всего противостоит установкам всечеловечности. Всечеловечность в христианском смысле не угрожает человечеству нивелировкой: речь идет об универсальности спасения – равном праве на него (в противовес ветхозаветной установке из-

бранничества). И поскольку христианство признает множество путей спасения и разрешает славить Господа разными языками, оно не могло спровоцировать реакцию агрессивного автономизма, которая столь явно чувствуется в концепции «плюрализма цивилизаций».

Культурная революция не знает монотонной линейности: она, скорее, подчиняется законам драмы, когда заявка одного персонажа провоцирует реплику другого. Исторические фазы культуры и выступают такими взаимно реагирующими персонажами в рамках спектакля, называемого культурным циклом. Первая фаза такого цикла может быть понята как вызов, последующая, выступающая, как правило, в виде реакции на односторонности предшествующей, – как ответ.

В парадигме вызова – ответа¹ становится понятным, что концепция плюрализма цивилизаций своим первоначальным импульсом имеет романтическую реакцию на униформизм Просвещения, которое самовыражалось то в концепции обезличенного «естественного человека», то в не менее обезличенном видении «человека разумного». Оба варианта демонстрировали откровенный европоцентризм: и естественный человек, и человек разумный были точными слепками европейца соответствующей эпохи – остальные культурные типы рассматривались как «противоестественные» и неразумные.

Современная теория глобализации строится на внутренне несовместимых посылах. С одной стороны, радикализуется тезис культурного плюрализма: в отличие от просветителей, верящих в преобразующую силу воспитания и просвещения, глобалисты крайне пессимистически оценивают шансы неевропейских народов приобщиться к «общечеловеческим стандартам» европеизма (хотя как же они могут считаться общечеловеческими, если большинство человечества не может к ним приобщиться?).

С другой стороны, глобалистами радикализуется постулат униформизма: никакая культура, отличающаяся от западной как единственно передовой и разумной, не может считаться за-

¹ В этой парадигме работал известный британский историк, один из разработчиков концепции «плюрализма цивилизаций» А. Тойнби.

конно существующей и не имеет право каким бы то ни было образом защищаться от западной культурной (и любой другой) экспансии и сохранять свою идентичность.

Создается впечатление, что Запад, ставший после холодной войны крайне самонадеянным, намеренно формулирует такие правила игры, по которым другие при всем желании не могут играть. Им остается только «выбыть из игры».

Эта провокация западного глобализма более других возбуждала мусульманскую культуру: многие мусульмане решили буквально выбыть из игры, отказаться от попыток диалога с западной культурой, которая сама к нормальному диалогу оказалась явно не готовой. Тезис самого Запада – об уникальности западного проекта в мире, оказавшегося исторически беспрецедентным, – защитники мусульманской идентичности интерпретировали с жесткой определенностью: как свидетельство ненормальности, патологичности всего западного модерна, который поэтому подлежит ликвидации.

Мусульманская критика Запада явно не принадлежит к разряду имманентной критики. С позиций имманентной критики, какую развивал Маркс, а затем все старые и новые левые, западный модерн в самом деле несет черты разрушительной патологии, но она преодолевается в формационной перспективе: внутренние противоречия развития получают разрешения при переходе на качественно новую ступень общественного развития.

Мусульманские фундаменталисты не верят в хитрость исторического разума, превращающего революционную патологию в невиданный шанс человечества. Они не верят в концепцию имманентного искупления: в то, что дары разбуженного модерном творческого человеческого духа могут компенсировать потерю благ естественного дарения, которыми пользовался человек до того, как Запад осквернил священные источники природы и культуры. Поэтому проект мусульманского фундаментализма обретает черты ликвидаторского: предполагается ликвидация модерна как такового и возвращение правоверного человечества к статус-кво – к состоянию, которое было до встречи с Западом.

Но реставрация, как давно было замечено, есть революция наоборот: одной ностальгии не достаточно для возвращения в заветное прошлое, ибо между ним и настоящим стоят могучие силы, связавшие свою судьбу с модерном и самоутверждающиеся именно посредством активного противостояния традиции.

Поэтому мусульманский фундаментализм готовит мировую революцию возвращения и ведет себя с истинно революционной нетерпимостью. Если сравнить альтернативу мусульманского Востока с китайской альтернативой Запада, то на ум приходит сравнение с двумя типами западного революционного авангарда. Традиционно левый (марксистский) авангард оперировал социально-экономическими и политическими категориями и готовил революционную ломку учреждений. Новый левый (неофрейдистский) авангард оперировал культурологическими категориями и ставил своей целью разрушение буржуазной системы ценностей, буржуазного типа менталитета и мотивации.

Аналогичным образом различаются китайский и мусульманский типы ответа на западный вызов. Китай, уже вовлекшийся в большие соревновательные игры с Западом, скорее всего, станет политическим революционером, ниспровергателем сложившегося сегодня однополярного порядка. Фундаменталистский мусульманский Восток – в лице стран, ускользнувших от модернизации (или, подобно Ирану, разочаровавшихся в ней), будет олицетворять культурную ревизию западного проекта, направленную против западного образа жизни и системы ценностей. Его дерзание состоит в том, чтобы все устроить в мире по-старому, как было до прихода Запада – этого незаконнорожденного сына человечества.

Но реальность сегодня иная: не мусульманский Восток, а именно Запад осуществляет свою культурную революцию в мире, взрывает устоявшиеся мировоззренческие синтезы, разрушает менталитеты. Вместо культурного наступления в иноцивилизационные ареалы, мусульманские фундаменталисты довольствуются позицией радикального размежевания с миром «неверных», культурной самоизоляции и сугубо внешними столкновениями – по модели «конфликта цивилизаций».

Заметим, что концепция «конфликта цивилизаций» со времен Н. Данилевского, О. Шпенглера и раннего А. Тойнби основана на понимании цивилизаций как взаимонепроницаемых монад, обреченных на «некоммуникабельность». Эта модель монады, одиноко действующей в инокультурном мире, фактически и воспринята мусульманским фундаментализмом. Его наступательность носит сугубо милитаристский характер: отвоевывать и завоевывать пространство для своих, правоверных, вытесняя из него чужих.

Совсем не так интерпретирует концепцию конфликта цивилизаций Запад. Речь идет уже не о схватке взаимонепроницаемых монад, противостоящих друг другу физически, а напротив: о проникновении внутрь чужой культуры, разбалансировании и разрушении ее при помощи вируса, против которого еще не выработан иммунитет¹.

У мусульманского проекта лишь в том случае появились бы шансы в глобальном мире, если бы он научился вести себя так же: запустить в систему западной культуры разрушительный ценностный вирус – идею, одновременно и соблазнительную для современного западного человека, и дестабилизационную – разрушающую ценностное ядро вестерна.

В принципе, в мусульманском ценностном кодексе имеются положения, способные затронуть некоторые струны фаустовской души. В частности, некоторые идеи шариата, относящиеся к принципам социальной справедливости, способны привлечь внимание тех людей на Западе, которые сохранили приверженность принципам «демократии равенства». Хотя на самом деле в той исторической фазе, когда довели ценности демократии равенства, не столько Восток влиял на Запад, сколько Запад – на культуры Востока. Теперь, когда демократия равенства вытеснена на Западе демократией свободы, Запад начинает приближаться к статусу монады, непроницаемой для других культур и все менее способной проникнуть в чужие.

В фазе демократии равенства Запад вербовал себе прозелитов из числа лучших – наиболее совестливых, честных, морально и социально ответственных. В нынешней фазе демо-

¹ Об этом прямо писал А. Тойнби в своих поздних работах.

кратии свободы Запад притягивает из других культур преимущественно худших – социально и морально бесчувственных эгоистов, продажных компрадоров, коррумпированных дельцов теневой экономики, апологетов раскованной чувственности, олицетворяющих «реванш инстинкта».

Это резкое ухудшение западного прозелитизма, взятого в собственно человеческом, духовном и моральном измерении, не ускользнуло от наблюдателей на Востоке. С. Хантингтон приводит характерное свидетельство растущего разочарования в западных ценностях, причем не только в старших возрастных группах, но и среди молодежи. Проведенное западными социологами сравнительное исследование значимости 100 ценностных установок либеральной демократии, отбираемых в порядке убывающей важности, показало, что «ценности, имеющие первостепенную важность на Западе, гораздо менее важны в остальном мире»¹.

Западный прозелитизм постепенно обретает облик глобального империализма, больше полагающегося на такие «сильные» способы воздействия, как насилие и подкуп, чем на «тонкие» технологии духовно-ценностного воздействия.

Сегодня либеральные идеологи по старинке твердят, что западному влиянию сопротивляются одни только мрачные ретрограды и «безнадежные традиционалисты». Однако, если этот тезис подвергнуть проверке на социологически достоверном уровне, нам, несомненно, придется реабилитировать «среду сопротивления» не только по моральному, но и по интеллектуальному критерию. Действительно, слепыми являются не те, кто сопротивляются глобальной экспансии Запада, а те, кто принимают за чистую монету обещания «стратегического партнерства» и заботу об «общечеловеческих ценностях».

Большим противоядием от соблазнов и манипуляций обладают те культуры, у которых сохранилось жесткое ценностное ядро. К таким относится, в первую очередь, мусульманская культура. Мы здесь не имеем в виду мессианизм, вооруженный средствами физического давления, – он не затрагивает души и чреват эффектами бумеранга.

¹ Цит. по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 4.

Мы имеем в виду мессианство, обращенное к лучшим, совестливым и впечатлительным, сохраняющим духовное достоинство и способным увлечь за собой других. «И он (Господь), поистине, – признак часа. Не сомневайтесь в этом и следуйте за Мной! Это – прямой путь» (Коран 43:61). Пожалуй, единственным убедительным примером прозелитических потенций ислама в наше время стало новообращение многих членов бунтующей негритянской общины в США в 70-е годы XX века. Среди тех, кто вынашивает альтернативу западному проекту в мире, это были одни из самых воинственных, но не самых продвинутых.

После интеллектуального подвига немецкой классической философии мы все постигли тот факт, что действительно продуктивные альтернативы рождаются на путях имманентной критики – той, что восходит к генезису данного явления и в самом его генезисе, а не откуда-нибудь извне, ищет упущенный момент иначе возможного. Мусульманство по отношению к Западу чрезвычайно редко поднималось до уровня имманентной критики – сказывалась гетерогенность культурно-исторических истоков обеих цивилизаций.

Уникальность православной цивилизации в современном глобальном мире состоит в том, что она имеет в своем генезисе первоначально тождественное Западу, но преданное и подавленное им греческое ядро. Это обстоятельство и делает православную цивилизацию носителем имманентной критики западного глобального проекта.

Третий ответ Востока – Православие – может стать самым убедительным. Православный альтернативный проект, вопреки тому, что сегодня обычно утверждает критика, не имеющая достаточной культуры, чтобы быть имманентной, вовсе не является отрицанием европейской рациональности. Он представляет собой ее новую версию, очищенную от последующих (со времен римского завоевания Греции) деформаций. Дело не только в том, что греческий логос отличается от латинского *ratio* чуткостью к ценностному измерению включением «рациональности по ценности» (М. Вебер) в противовес голой «целерациональности» прагматически-

утилитарного типа. Дело в том, что и последнюю он интерпретирует в «платоновском» и «платоническом» смысле.

Сегодня либеральная «рыночная» идеология агрессивно навязывает императив непосредственной прикладной пользы и отдачи в качестве единственного источника истинной рациональности, пробивающейся сквозь информационный шум всякого рода ценностных и моральных нагрузок человеческого действия. Противники этого императива совершенно справедливо указывают на причастность фундаментальной науки и общего образования к той самой практической полезности и экономической отдачи, которую рынок способен оценить и измерить только постфактум. Инвестиции в науку и образование более рентабельны, чем вложения в основные производственные фонды и готовую технику. Но это – чисто эмпирический аргумент, не раскрывающий, почему именно так получается. Только посмотрев на науку культурологически, а не экономически и социологически, мы проникаемся скрытыми основаниями научного логоса.

Англо-американский мир, сегодня празднующий свою победу не только над «коммунистическим Востоком», но и над континентальной Европой, с ее «смешанной», «не совсем атлантической» культурой, реализует свой новый статус не только геополитически и экономически. Он решил заново переиграть итоги культурного противоборства между английским (впоследствии англо-американским) эмпиризмом и континентальным (франко-немецким) рационализмом.

«Вторичная» модернизация Европы по-американски состоит в том, чтобы дискредитировать всю «культуру априорных форм» – стремление европейского человека подходить к явлениям эмпирической действительности с высоты общих понятий. Английский эмпиризм в борьбе с «континентальной схоластикой» учит подходить к действительности без всяких интеллектуальных предубеждений, или наработок культуры, ибо эти наработки чреватые насилием над эмпирическими фактами.

Эта эмпирическо-фактологическая интенция призвана не только освободить в нашем сознании место для «голых фактов» и спрямить путь нашего познания. Старая рационалисти-

ческая традиция требовала, не доверяя поверхностности явления, идти вглубь вещей, раскрывать их скрытую сущность. Американский бихевиоризм противопоставил этим «сущностным заботам» старого рационализма свою методологическую установку «черного ящика».

Каждое явление действительности представляет некий черный ящик, внутреннее содержание которого, подобно вещи в себе, от нас скрыто. Американская методология говорит: пусть сентиментальные европейцы и прочие досужие умы докапываются до содержания черного ящика – делового человека это не должно заботить. Подобно тому как бихевиористскую психологическую школу не интересует душа человека – она довольствуется корреляцией между «входами» (стимулами) и «выходами» (реакциями на стимулы), бихевиористскую науку не интересует душа или сущность вещей. Если мы выявили известные корреляции между воздействиями (входами) и ответными реакциями изучаемого феномена, мы тем самым получаем возможность им управлять, и этого поистине довольно.

Любая попытка заглядывания вовнутрь вещей представляет не только пустую трату времени, но и угрожает нашей властно-прагматической воле, которую способна ослабить установка на внутреннее понимание и сопереживание. Поэтому самым полезным является допущение отсутствия «внутренних сущностей» или «внутреннего мира» любых вещей – именно такого допущения требует империализм нашей утилитарно настроенной воли. Так возникает доктрина чисто рецептурного знания, свободного от всякой внеутилитарной любознательности и исповедующего принцип экономии интеллектуальных усилий. Сегодня подобные установки выдаются за воплощение рациональности, наконец-таки освободившейся от давления архаического метафизического комплекса.

На это надо ответить вполне определенно: такова «рациональность», лишенная Логоса. Специалисты, изучающие происхождение научной рациональности, указывают: в ее основе лежит известный платонический аристократизм духа, интересующийся не столько полезной стороной вещей, сколько скрытой в них общей идеей. Научное понятие, как показал

уже Кант, является не чувственным слепком вещей, а особой «законодательной идеей», доступной лишь теоретическому разуму, воспламеняемому эросом чистого знания, свободно-го от давления пользы.

Мотивация пользы – плебейская, ей нет нужды до общих закономерностей. Специалисты свидетельствуют: накопленных эмпирических предпосылок в области астрономии, математики, медицины было несравненно больше в древних Вавилоне и Египте, чем в Элладе. Но «ближневосточная мысль не выработала главного критерия научного знания, благодаря которому последнее возвышается над донаучным эмпирическим опытом и наблюдениями. Речь идет о теоретическом методе, возводящем отрывочные и более или менее обобщенные сведения и мнения о мире в степень всеобщих и необходимых суждений. Отсюда две коренные ограниченности ближневосточной науки, лишаящие ее внутренней самодостаточности: функционально-прикладной практицизм и сакральный (ритуально-культовый) сервиллизм»¹.

XX век дал нам подряд две ревизии платонического логоса, умеющего прозревать скрытый в вещах общий закон или идею. Первая ревизия связана с люмпен-пролетарским принципом «классовой пользы» и классового служения – интенция, выдающая комплексы сознания, неспособного постигать самоценность Истины, Добра и Красоты. Вторую ревизию мы наблюдаем сегодня: она связана с люмпен-буржуазным принципом рыночной пользы и выдает интенции нуворишей, внутренне не связанных с большой культурной традицией.

Интеллектуальный секрет наших «реформаторов» именно в том, что они отражают скороспелые установки нуворишей применительно не только к богатству, но и к культуре. Вместо того чтобы идти в культурном смысле вглубь, самостоятельно осмыслить культурное наследие и исторический опыт, они предпочитают обращаться вовне (к американским учителям) за уже готовым знанием. Но такими нуворишами от культуры являются мировые буржуа новейшей спекуля-

¹ *Семушкин А. В.* У истоков европейской рациональности. М., Интерпресс. С. 34.

тивной формации в целом: для тех, кто предпочитает не производить, а заполучать продукты чужого труда в готовом виде, знание культурно-теоретических предпосылок производства вовсе не обязательно.

Выше уже отмечались многие парадоксы глобализации и среди них тот, который характеризует политические элиты: демонстрируя недовольство национальным уровнем как слишком узким, они на деле быстрее порождают скольжение не вверх, к наднациональному уровню, а вниз, к этническому.

Так, американцы, ревнуя к суверенитетам крупных многонациональных государств, поощряют этносuverенитеты. Аналогичные парадоксы наблюдаются в культурно-интеллектуальной сфере. Со времен немецкой классической философии запросы европейской рациональности нашли удовлетворительное решение посредством замены эмпирически-чувственного субъекта познания трансцендентальным субъектом, воплощающим нормы необходимого и общеобразовательного интеллектуального суждения. Защитник английского эмпиризма Д. Юм, разделяя общий вывод эмпиризма относительно чувственного опыта как единственного источника новых знаний о мире, пришел к скептическим и релятивистским выводам. Чувственный опыт субъективен: сколько людей, столько и уникальных опытов, в точности невозпроизводимых для других, – как же тогда быть с общеобязательностью наших суждений?

Чувственный опыт поверхностен – он фиксирует последовательность наблюдаемых явлений во времени, но различить простое внешнее совпадение во времени от внутренней причинно-следственной связи этому опыту не дано. Как же в таком случае обстоит дело с требованиями общеобязательности?

Итак, либо наши знания построены на основе логического вывода из уже имеющихся предпосылок, но тогда в них не содержится ничего действительно нового, либо они основаны на чувственном опыте, прибавляющим новое, но это новое отмечено печатью субъективной относительности и недостоверности.

Такую антиномию передал в качестве эстафеты английский эмпирик Д. Юм немецкому мыслителю И. Канту. И Кант эстафету принял.

Соглашаясь с Юмом в том, что новое знание следует только из опыта, он открыл такой тип опыта, который не подлежит упрекам в субъективности и случайности. Речь шла об опыте трансцендентального субъекта, налагающего на свои чувственные впечатления от мира общеобязательную категориальную рамку. Наш познающий рассудок не придумывает вещи – они даны ему извне, но он законодательствует над ними, то есть выступает в качестве уполномоченного платоновской идеи. Правда, это не столько платонизм космогонический, творящий вещи, сколько культурологический, претворяющий сырую материю индивидуального опыта в общеобязательную культурную форму.

Эта трансцендентальная программа классического немецкого идеализма, наложившего свою печать на культуру всего XIX века, явно не предназначалась для нуворишей от культуры. Чтобы накладывать на вещи чувственного опыта априорную трансцендентальную рамку, необходимо, во-первых, уметь подниматься над давлением сиюминутного интереса; во-вторых, усвоить большую культурную традицию, снабжающую нас нормами и рамками всеобщности.

Англо-американский неопозитивизм давно уже делал попытки вырвать эмпирического субъекта из оков трансцендентального культурного априоризма, реабилитировать непосредственную брутальную чувственность, движимую то материальным (экономическим) интересом, то либидональным (психоаналитическим) «желанием». И вот после своей победы в холодной войне англо-американский мир выбросил лозунг полного освобождения субъективной чувственности.

Иными словами, происходит возвращение к старому, докантовскому чувственному субъекту юмовского типа. Спору нет, такая расторможенность субъективности способна сделать ее более оперативной в некоторых практических делах и значительно менее скованной – готовой к венчурным практикам, опережающим нормативный педантизм цивилизации. Формула такого опережения – «все, что не запрещено, позволено». Ликвидация трансцендентальных рамок чувственности также вполне соответствует той подмене проекта эмансипации личности проектом эмансипации инстинкта, о которой говорилось выше.

Инстинкт в самом деле восторжествовал. Но выиграла ли от этого личность? Предпосылкой развитой личности является не только накопленное богатство культуры, но и ее нормативность, превращенная во внутренний регулятор поведения, включаемый нравственной волей. Там, где ослаблены универсалии культуры и морали (трансцендентальная рамочность субъективного опыта, по Канту), там у личности значительно меньше шансов устоять и перед внешними искушениями зазывал «морали успеха», и перед внутренним давлением собственных инстинктов.

Англо-американский софизм, подставляющий утилитарное на место рационального, получает убедительность только в условиях опасной забывчивости культуры, из памяти которой начисто изгладился греческий интеллектуальный опыт – аристократизм эллинского логоса, ценящего знание превыше пользы. Приобщение нашего ума к законам бытия – таинственным общим правилам, которым подчиняются отдельные вещи, – настоящую культуру не просто заинтересовывает в практическом смысле, но вдохновляет. Истинная наука (носящая сегодня название фундаментальной) питается именно таким вдохновением.

Задумаемся: что же нужно культуре, чтобы толкающий вниз, к узко прикладным стараниям, принцип и мотив пользы сменился мотивом самоценного вдохновенного творчества?

Кажется, об этом первым догадался Ф. М. Достоевский: нужно, чтобы истина обладала чарующими свойствами красоты. Такая догадка возможна не во всякой культуре.

В культуре латинского *ratio*, требующей очищения разума от всяких аффектов, эстетическая аффектация может восприниматься не больше чем помеха интеллектуальной объективности. В Православии же эрос платонической красоты создает такую притягательность истины как идеи, что поиски таких идей сами по себе составляют мощную мотивацию любознательного ума. Православный ум любит знание не потому, что знание полезно, а потому что оно прекрасно.

Такой тип мотивации становится дефицитным в современном мире, несмотря на то, что «чистая», то есть фундаментальная наука без него невозможна.

Логос и миф: два вектора современной культуры

Можно различать два противоположных вектора культуры.

Первый задается традицией греческого логоса, выражает неравенство: рост общих знаний (идей) опережает рост рецептурно полезного частного знания. Второй задается новой традицией англо-американского утилитаризма: рост рецептурного знания опережает рост общих фундаментальных идей.

Эти два вектора указывают на совершенно различные судьбы культуры. В первом случае в культуре действует доминанта общего и долговременного, во втором – частного и сиюминутного.

Здесь надо рассеять еще одно недоразумение, закрепляемое победой нового великого учения. Сегодня индивидуализм связывается с рациональностью, а коллективизм – с мифом. Получается, что борьба атлантического индивидуализма с восточным коллективизмом соответствует борьбе Логоса с Мифом.

На самом деле, сегодня именно крайний индивидуализм является социальной базой новейшего иррационализма, магии и мифотворчества. Героический индивидуализм раннебуржуазной эпохи стремился к реальному преобразованию мира, мобилизовав фаустовскую волю; современный гедонистический индивидуализм, связанный с потаканием инстинкту и принципом удовольствия, бежит от реальности в виртуальный мир. Для него невыносима та звенящая ясность сознания, которая связана с проявлением общих связей законов, с действием силы общего в отдельных вещах. Там, где исчезает эта воля к выявлению общего, неминуемо дает о себе знать фетиш отдельного, поклонение вещам самим по себе, потеря горизонта. В мире вещей – монад, не связанных логосом, – каждое новое явление – случайность, и жизнь начинает напоминать игру в рулетку.

Если в современном мире еще сохраняется шанс уберечь Логос, восстановить в правах культуру фундаментального научного поиска, то шанс этот связан с греко-православной традицией, с архетипами сознания, утверждающего приоритет высшего (идеального) над низшим (материально-ути-

литарным), общего – над отдельным. Если окончательно возобладает накопление полезных частных истин над фундаментальным поиском и сфера общих идей станет непрерывно сужаться, неминуемо сузятся и исторические перспективы человечества. Ибо время наше таково, что слепой непременно упадет в яму – слишком много их сегодня вырыто.

Между миром чувственным, ставшем прерогативой гедонистического индивидуализма, и миром умопостигаемым, прорыв к которому требует любви к «идеям», намечился невиданный по остроте конфликт. Он выглядит конфликтом цивилизационным, совпадающим с водоразделом между атлантической цивилизацией и восточно-христианской (православной). Но в конечном счете это конфликт формационный: между западным модерном и историческим будущим человечества, дорогу к которому этот модерн сегодня закрывает.

Матримониальные тайны творчества

Дары творчества лишь тогда могут полноценно компенсировать иссякание природных даров, если творчество выступает не в форме эстетства, а во всей онтологической серьезности – проникает в тайны мира. На основании общего закона, касающегося воспроизводства филогенеза в онтогенезе, можно сказать: космогония духовного творчества воспроизводит природные космогонии. Глубинная интенция творческого духа – женственная, ибо именно женское начало персонифицирует детородную функцию в космосе. И здесь мы сталкиваемся с исконной антиномией и конфликтом культуры, воплощаемым противоборством женского и мужского начал.

Мать дает жизнь потомству. Отец работает над его социализацией, налагает на вновь рожденных жесткий каркас закона и нормы. Эти антиномии становящегося и ставшего родового энергетизма и нормативного формализма воплощает греческий миф: «в мифологии Зевса отцовский принцип (Зевс) выступает как устроитель, хранитель и попечитель мира... Другая, более древняя линия мифогенеза греков, наоборот, отмечена матриархальным происхождением... В этой мифологии материнский

принцип (Великая мать) выступает как зачинающая, порождающая и вскармливающая сила...»¹

У греков отцовское законодательное начало воплощено солярно-уранической, «древней» мифологией неба, материнское порождающее начало – лунарно-хронической, «ночной» мифологией земли. «Дневной свет, а вместе с ним и пространственная определенность объектов в этой мифологии решительно исчезают, поглощаются сумеречной атмосферой зачатия и становления. Конститутивное право в этой мифологии переходит от пространства ко времени (генезису)»².

Для нас сегодня обретает архетипическое значение (то есть которое жаждет проявиться в настоящем) конфликт двух картин мира в рамках греческой мифологии – гомеровской, патриархально-героической и завоевательной, или гесиодовской, народно-крестьянской. В этом столкновении неожиданно обнаруживаются постыдные тайны формальной рациональности, желающей упорядочивать уже ставшее, но не ведавшее тайн становления.

Гомеровский герой – это кшатрий-воин, завоеватель, колониальный администратор, абсолютно не знающий тайн какого бы то ни было ремесла, тайн происхождения предметов культуры. Его завоевательное дело – захватить их готовыми, присвоить, наложить на них печать своей управленческой воли.

«В соответствии с социокультурным бытом эпического героя формируется его психология мировосприятия, господствующая установка которого заключается в том, чтобы запечатлеть вещи в их статической определенности, в однозначно четких и визуально пластических формах»³.

В отличие от утробного, генетического видения, в котором вещи выступают в своей незавершенности, гомеровское героическое видение полно солярной ясности и законченности. «Свет разоблачает и рассеивает тайну их (вещей. – *А. П.*) становления, и они приостанавливаются в своем развитии, утрачивают

¹ Семушкин А. В. У истоков европейской рациональности. М., Интерпресс. С. 54.

² Там же.

³ Там же. С. 63.

творческую неопределенность темноты (Хаоса), окаменевают в световой самоочевидности своих завершенных границ»¹.

Патримониальный архетип внешней упорядоченности мира диктует смешанное чувство брезгливости и страха к этоническим процессам рождения вещей: в этой фазе они являют уродливость и хаотичность эмбриональной жизни, еще не появившейся на свет и не достойной света.

«Природа, и в частности земля, издревле переживаемая доисторическим человеком как материнское лоно всеобщего порождения (Великая Мать), подвергается коренной мировоззренческой переоценке. Героическая мифология вытекает из картины мира генезисно-прародительского духа материнства, заменяя его конституирующим, рационально-управленческим духом отцовства»².

Совсем иной установкой отличается народно-крестьянский миф Гесиода, восходящий к первичным интуициям материнского начала. Теогонии Гесиода отражают сопротивление этонического детородного начала, воплощающего стихийное буйство жизни, олимпийской военно-аристократической идеологии, олицетворяющей административно-командное начало.

Символом такого сопротивления выступает Прометей. «По своему рангу Прометей не принадлежит ни к олимпийцам, ни к героям-небопоклонникам. Он титан, хтоническое по своим истокам божество, преданный сын Земли, хранитель и защитник ее суверенных прав и пророческих функций и, следовательно, защитник порожденного землею и земле поклоняющихся людей. Поэтому главная цель Прометея как раз к тому и сводится, чтобы освободить единокровных (по матери-Земле) с ним людей из-под власти олимпийского культа, развенчать и ниспровергнуть олимпийских богов, лишив их средств существования – жертвы»³.

Именно потому, что миф архетипичен – действует в современной культуре и пророчесствует в ней, необходимо заново

¹ Семушкин А. В. У истоков европейской рациональности. М., Интерпресс. С. 65.

² Там же. С. 71.

³ Там же. С. 93.

присмотреться к его героям. В контексте нынешней глобализации нас в первую очередь интересуют два момента.

Во-первых, в каком отношении находятся два крайних – удаленных от срединного уровня «экономического человека» начала: народный доэкономический человек и творческая постэкономическая личность? Что может объединять их в борьбе с миропорядком новых олимпийцев, не знающих труда, но желающих глобально администрировать.

Во-вторых, в каких новейших формах способна о себе заявить архетипическая брезгливая неприязнь колонизирующих мир «героев» к неистребимому началу становления, к хтоническим мукам рождения нового, заподозренного во враждебности «си-стемному порядку» и стабильности?

Начнем с первого момента.

О том, что между началом лунным, хтоническим, связанным с тайным вынашиванием нового в утробной темноте хаоса, и началом фаустовским, связанным с творческим вдохновением профессионалов духовного производства, имеется таинственная близость, можно было догадаться из вышеизложенного. Стихийные космогонии земли, наглядно проявляющиеся в крестьянском опыте, да и в опыте всякого производительного труда вообще, обобщаются в формулах профессионального духовного творчества, сублимирующего стихийную энергетику космического становления.

Физический, в особенности крестьянский, труд космогоничен, ибо воспроизводит стихийную мистерию природного становления – детородное начало, вызывающее новые вещи и явления к жизни. Это стихийная космогония еще не пронизана логосом, хотя в потенции и причастна ему. Наряду с этой «натурной» космогонией, погруженной в природные стихии, существует и космогония научно-художественного логоса, ибо всякое научное и художественное открытие, если не идет речь о блефе формализма и эстетства, есть онтогенетическое воспроизведение – моделирование – реальных филогенетических процессов.

Между народными трудовыми космогониями и космогониями творческого логоса – научного и художественного – из-

начально пролегает непроницаемая стена. Дело в том, что народные космогонии, хтонические по своему происхождению, обременены всеми атрибутами хтонического начала: тягой к языческим оргиастическим импульсам, к природной демонологии, к дионисизму, без которого увядает пассионарность физического труда, превращаемого в унылую подневольность. И потому какая-либо коммуникабельность между народной формой стихийного доэкономического человека и рафинированной постэкономической культурой творческой личности по нормальным законам социума просто исключена.

Она и оказалась исключенной практически во всех культурах, кроме православной. В Православии произошло чудо: хтонический женский образ лунного, ночного профиля, прячущий все эмбриональные тайны мира как неблагозвучные, здесь был преобразован в светлейший, небесный лик Богоматери. В образе Богоматери получил сублимацию весь чадородный потенциал архаического хтонизма, со всей его космогонической «витальностью» и пассионарностью. В этом образе то, что шло снизу, от природных космогонических стихий, получило небесное, светозарное просветление, а иное, идущее от прежнего организующего героического Олимпа, чуждого заботам земли, обрело одновременно и космогоническую пронизательность, и чуткую сострадательность.

Богоматерь сняла антиномию хтонического и олимпийского: лунной интимности зачатия и рождения – и света олимпийского закона. Отныне причастные к Ее милосердию получают возможность самой доверительной коммуникации, даже если они относятся не просто к разным социальным полюсам, но и к полюсам культурным. Собственно, культурное значение образа Богоматери в том и состоит, что под сенью его доэкономический народный тип, связанный с теллургией производительности (а не с обменом), и постэкономический тип, связанный с теллургией профессионального духовного производства, находят друг друга как единокровные братья.

Пока народная культура с ее хтоническими архетипами не прошла просвещения через образ Богоматери, ее стихийная космогоничность выступала как вызов цивилизованной упо-

рядочности мира. Но это же относится и к культуре творческих элит: они обречены предаваться формалистическим упражнениям и пребывать отлученными от космогонических тайн бытия (что совершенно не пристало им как творцам), пока они остаются в плену господского патримониального начала, предпочитающего надежность порядка рискам становления.

Человеческое творчество есть повторение акта творения, и ему требуется интуиция чадородной женственности. Но только просветленная женственность остается неуязвимой перед аргументами рациональности, взыскующей порядка и предсказуемости.

Обратимся теперь ко второму моменту, затрагивающему архетипические тайны противостояния между носителями современного глобального порядка и теми силами, которые по-прежнему воплощают пассионарность становления, энергетику космогенеза.

Главная тайна проекта глобализации состоит в его пространственности. Это проект геометрический, связанный с вожделениями новой мировой власти все заорганизовать, установить по полочкам и клеточкам, поместить вещи мира в некую статичную матрицу.

Здесь мы видим крупнейшую деформацию европейского рационализма. Со времен зарождения модерна рационализм становится временным – он не столько устраняет тектонику исторического движения, сколько сообщает ей характер выстроенного линейного процесса. Прогрессивная машина времени выбраковывает архаичное – худшее и низшее, оставляя новейшее, лучшее, – в том и реализовалась идея восходящего исторического движения. Сегодня история на Западе поставлена под подозрение.

Ее пугающий дионисизм решено заменить аполлоновой статикой. Вначале это изгнание дионисийских стихий становления совершилось внутри Запада. Это цивилизация сделала своим идеалом целиком «нормализованное» общество, в котором неожиданно новое, не предусмотренное правилами вообще невозможно. Единственно дозволенным видом творчества является техническое. Остальные виды – социальное, политическое,

духовное – фактически признаны дестабилизирующими – числятся в разряде антисистемной оппозиции.

Запад в итоге возвратился к ложной докантианской дилемме: либо события и явления целиком принадлежат к числу заранее предусмотренных, «директивных», либо их относят к пустяковому частному случаю, ни в чем не ломающему общей картины и содержащему потенции общеобязательности. Социально легитимными являются лишь заранее предусмотренные практики, подобно тому как формальная логика легитимирует следствие В, если она логически следует из доказавшего свою достоверность А.

Но, как правильно указал православный философ С. Франк, между логическим и космогоническим процессами мост может быть перекинут только таким видом знания, которое причастно непредусмотренной «вещью в себе».

«Известный “лапласов” ум, который владел бы знанием универсальных математических формул, выражающих все многообразие законов и связей сущего, не мог бы предсказать ни малейшего факта, не владел бы ни единым граммом реального, фактического знания, если бы к гипотетическому знанию, выраженному в общих формулах, не присоединялось извне еще иррациональное, ни откуда не выводимое знание фактического содержания реальности вселенной в какой-либо определенный момент»¹.

Лапласовский ум – это мужское упорядочивающее, законодательное начало, которое оказывается совершенно бесплодным в отрыве от материнского онтогенетического начала, рождающего новые явления жизни на деле, а не на бумаге. Глобальный ум новой либеральной формации – это именно такой бесплодный механизм пространственного упорядочения уже наличного материала действительности, полный ревнивого опасения ко всему чреватому новым и непредусмотренным.

Здесь мы видим воспроизведение архетипического противостояния гомеровского героического, завоевательно-перераспределительного этоса, зафиксированного в олимпийском

¹ Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 334.

пантеоне, и гесиодовского, хтоническо-матримониального, связанного с иррациональностью нового.

Поясняя эту мысль об иррациональности нового, обратимся опять к С. Франку. Он справедливо ставит дилемму: либо формула «если А, то В» выражает простую тавтологию (В заранее содержалось в А), либо, если «В» есть нечто новое по сравнению с «А», оно несет в себе некий иррациональный остаток «внелогической» бытийственности.

«В» содержит некую спонтанность самозарождения, некую энергетичность, которой нет в упорядочивающей логике дедуктивного вывода. Иными словами, упорядочивающий мужской язык логики прячет в тень, заставляет молчать матримониальную стихию генезиса, зачатия нового именно как нового. «Поскольку “новое” мы рассматриваем как подлинно новое, еще не бывшее, по своему содержанию противостоящее старому, поскольку мы противопоставляем друг другу содержание причины и следствия, А и В, как разные содержания...»¹

Эта ревность к следствию, носящему непредусмотренное, несводимое к посылке, желающей над ним господствовать, отражает архетип Зевса, который ревнует к автономному генетическому началу, олицетворяемому женскими божествами, и кончает тем, что проглатывает супругу Метиду. Этим актом «Зевс стремится завладеть генезисными истоками мироздания, чтобы тем самым пресечь возможность существования реальности, чужеродной его государству и, следовательно, независимой от его воли»².

Современный Запад воспроизводит в своих однополярных интенциях эту ревность бога-громовержца, пытающегося поглотить все хтоническое, генетическое, плодоносящее, то есть чреватое качественно новым.

Глобальный мир желает снова стать олимпийским – заклать прорастающие из непонятных «темных» глубин генетические энергии, противящиеся формальной упорядоченности и угрожающие стихийными прорывами. Боги Запада – эти навязываемые им всему миру «современные ценности» – не желают

¹ Там же. С. 339.

² Семушкин А. В. Указ. соч. С. 107.

терпеть вызов со стороны «низших» культур хтонического типа, выражающих еще не прибранную к рукам генезисную энергетику. «По логике героического (патриархального) мифа, высшие ступени бытия (боги) не могут быть в подчинении у низших (природных стихий), не говоря уже об их рождении из последних... Именно этой логикой объясняется настойчивое стремление олимпийских богов переиграть историю миротворения. Главная их цель сводится к тому, чтобы перечеркнуть роль хаотических протогенезисных потенциалов, продуктом которых они являются, перекрыть ищущую из глубин бытия необратимую артерию времени. Эпическое сознание конструирует – в противоположность хтоническому генетизму – цельную и последовательно историческую картину мира, в которой конститутивное начало бытия от темных космогонических сил переходит в законодательствующее всех олимпийских богов»¹.

Здесь – архетипическое откровение Запада, сводящее вместе начало и современный итог его истории. Запад стремится скрыть свою причастность истории низшего порядка – вот почему его идеологии сегодня постулируют полную уникальность его истории, вычлененной и противопоставленной истории всех других мировых культур.

Запад объявил истории не-Запада неправильными, типичными, несущими темные стихии незаконных космогоний. Но полемика Запада со всеми другими культурами, кроме русской православной культуры, носит какой-то маргинальный, побочный характер. Именно наша православная культура удостоена чести быть главным объектом западной «олимпийской» ненависти.

Это можно приписать многому: страху перед тираноборческими интенциями русского духа, инерцией холодной войны, когда Россия выступала главным оппонентом Запада, способностью русских объединять другие народы на платформе глобального антиколониального движения. Но главная причина, как кажется, лежит глубже.

Дело в том, что русская православная культура решила задачу, которую другим незападным культурам решить не

¹ Семушкин А. В. Указ. соч. С. 79.

удалось: она сублимировала – вместо того чтобы подавить или целиком отдалась – хтоническую энергетику женского порождающего начала, придав ей светлый Богородический импульс.

Если бы история мира развивалась без России, ее дилеммы выглядели бы весьма упрощенно. В прошлом они выступали в виде противостояния западной прометеевой динамики и сонной восточной статики. Сегодня – в виде двух новых крайностей: западного законнического порядка, не терпящего никакой «несанкционированной оппозиции», и восточной анархии, чуждой конституционно-правовому порядку и критериям легитимности.

Словом, в лице Востока Запад имел и имеет легких оппонентов, образ которых легко поместить в идентификационную схему «мы – они», где «они» служат воплощением всего изначально чуждого. В лице православной России (и православного мира в целом) Запад имеет неудобное доказательство того, что Просвещению не обязательно быть высокомерным и нетерпимым – выразить бесчеловечную неумолимость закона, – оно может вмещать в себя теплые энергии христианского сочувствия к обездоленным.

В лице России Запад имеет также и другое доказательство того, что Просвещению не обязательно воплощать формализм порядка (конституционного, нормативного); оно может вмещать в себя неформальную отзывчивость на непредусмотренные случаи, явочным порядком о себе заявляющие – как всякая новая жизнь.

В системе западного просвещения действует своего рода закономерность: с повышением уровня образованности – профессиональной компетентности и общей социальной адаптивности – понижается романтическая пассионарность, готовая на риск иначе возможного, на вызов сложившемуся порядку. Иными словами, пассионарность здесь несет фатальную печать варварства, цивилизованность – печать конформизма. Вот почему становится общепризнанным и на Западе, и среди наших западников: эта цивилизация не знает понятия интеллигенции со всей ее исторической мистикой и социаль-

ной впечатлительностью, – есть специалисты-функционеры, занятые позитивной работой.

Православная цивилизация разрешила антиномию, в западной логике выступающую неразрешимой: вместо того чтобы «репрессировать», подавить прячущиеся под спудом колоссальные хтонические энергии, идущие от женского детородного космического начала, она их сублимировала, придав им форму вселенского проекта освобождения.

Это могло совершиться только в православном христианстве – через доминирующий повседневно образ Богоматери-заступницы.

Образ Богоматери-заступницы

Богоматерь есть оправдание человеческой плоти в том, что является в ней самым слабым и чувствительным, самым хрупким и самым томящимся. «В Богоматери соединилась Премудрость небесная и тварная, Дух Святой, живущий в Ней, с тварною человеческой ипостасью. Ее плоть сделалась совершенною духовною и прозрачною для неба, в ней исполнилась цель творения мира, она есть его оправдание, цель и смысл, она и есть, в этом смысле, Слава мира»¹.

Без преобразующего и просветляющего влияния этого образа не было бы парадокса русского просвещения, несущего не одну только непреклонную истину, но также добро и красоту, которых вместе объединяет любовь. Без влияния образа Богородицы мы имели бы на одной стороне хтоническую пассионарность варварства, на другой – бесплодный формализм всего каркаса цивилизованной законности и правильности.

Православный прецедент, указывающий на принципиальную возможность соединения противоположных начал становления и порядка, генезиса и социализации, морали успеха и солидаристской морали, законодательного формализма и неформальной христианской впечатлительности, был воспринят Западом как опаснейший вызов. Он грозил разоблачением всех

¹ Цит. по: Булгаков С. Православие. М., 1991. С. 257.

упрощающих дихотомий современной западной идеологии, всех его жестких дилемм, оказывающихся ложными.

Поэтому было принято решение: объявить все русское просвещение упадочным и неподлинным, игнорировать все его достижения и институты, чтобы русская пассионарность предстала такой, какой и надлежит выглядеть всякой пассионарности, – порождением темных хтонических стихий, идущих с глубоко народного, земного, крестьянского низа. Русский человек был объявлен крестьянином древнего «гесиодовского» типа – связанным с древними хтоническими культами, напоминающими о первозданном хаосе. А все, что в России совершено под знаком просвещения и в его логике – от петровского реформаторства до великой литературной классики, – решено вынести за скобки русской истории, объявить нерусским.

Наряду с реформаторскими стараниями подвести науку, культуру и образование под рыночный «секвестр», то есть демонтировать духовное производство в России как нерентабельное, мы сталкиваемся с идеологическим старанием западничества, доказывающим чужеродность их русской стихии, способной, в лучшем случае, лишь к вегетативным функциям.

Таков замысел, лежащий в основе оголтелой западной кампании по разоблачению русского варварства. Надо же: одну из самых образованных, самую читающую в мире нацию решено объявить главным воплощением темного мирового варварства.

А все дело в том, что настоящее варварство допросвещенческого типа не таит в себе действительно опасного вызова, не содержит упрека – оно вообще находится вне пространства диалога, к которому Запад сегодня не готов.

Если пассионарность исторического процесса, рождающего новые, «непредусмотренные» общественные формы, лишит всякой просвещенческой составляющей, то тогда легко объявить ее продуктом темных варварских стихий и в этом качестве парализовать всеми имеющимися силами. Если же пассионарность исторического творчества самовыражается на языке высокого просвещения и тем самым достигает легитимации, тогда ей трудно возразить; тогда, напротив, силы

западного порядка, сдерживающие натиск исторически нового, начинают выглядеть нелегитимными.

Самое роковое, неприемлемо парадоксальное заключено в самом понятии русский город: «социалистический (антибуржуазный) город».

Городу положено быть западническим, то есть капиталистическим. Не случайно вся либеральная историография так настойчиво игнорирует тот факт, что в России социалистическая идея шла не из деревни в город (как ей положено в качестве архаического рецидива), а именно из города в деревню, из столичных центров в провинцию, от просвещенных к непросвещенным.

Это – артефакт, с которым либеральная теория совершенно не в состоянии справиться. Для нее Россия – родина тоталитаризма (других его видов, кроме русского, быть не должно, поэтому немецко-фашистский тоталитаризм незаметно выпадает из либерального сознания). И она же Россия – страна крестьянская, деревенская по самой своей сути. Поэтому русского города быть не должно – он противоречит западному представлению о русском мире как мире хтоническом, связанном с вегетативным буйством матери-земли и ее опасными для «правового государства» стихийными народническими проявлениями.

Когда «младореформаторы» стали осуществлять свою радикальную программу деиндустриализации и деурбанизации России, они тем самым облегчали Западу его борьбу с нашей страной как опасным возмутителем спокойствия. Картина сразу обретает непротиворечивость и ясность, если не самая читающая, образованная, индустриализированная и урбанизированная страна бросает вызов западному глобальному порядку, а страна темная, населенная маргиналами и неприспособленцами, несущими в себе буйство древнего хтонического свойства, на Западе укрощенное со времен утверждения олимпийского пантеона.

Светлый христианский образ Богоматери – вот что ломает эту логику. Богоматерь есть разрешение антиномии гомеровского и гесиодовского, олимпийского и тектонического, патриархально-героического и матримонiallyно-хтонического.

Богоматерь вбирает в себя всю плодоносящую, генезисную энергетику древнего женского начала, но при этом достигает такой степени просветленности этого начала, какая недоступна любым дерзаниям языческого просвещения.

Поистине православная цивилизация с ее диалектическим единством просвещенного и плодоносящего, предельно пассионарного и предельно рафинированного, социоцентричного и космоцентричного, страстной исторической временности и упорядочивающей геометрической пространственности есть порождение единого прообраза – Богоматери. Заложённая в этом образе синтетическая сила позволяет соединиться тому, что в других регионах и культурах выступает как несоединимое: интеллектуальное бесстрашие истины и страстность деятельного добра, несокрушимость державной мощи и предельная ранимость социальной сострадательности, жажда первенства и жажда покаяния.

Православный культурный тип воплотил то, что содержалось как заявка, но так и не получило реализации на почве немецкой культуры – ценностную рациональность (М. Вебер). Весь русский интеллектуализм – это не целерациональность, доминирующая на Западе, а ценностная рациональность. В ней содержится страстность, которой интеллект сам по себе не содержит, страстность интенций добра и красоты.

Добро воодушевляет, красота чарует; вместе это дает пассионарность русского духа, которую на Западе по недоразумению приписывают темным иррациональным началам хтонического типа. Во всей инфраструктуре российского просвещения, воплощенной в крупных городах, в институтах науки и культуры, в системе образования, содержится то, чего, по правилам западной целерациональности, содержаться бы не должно: страстная энергетика эсхатологического прорыва к иным, высшим мирам, к иному измерению.

Русский историзм – это хтоническая плодоносящая энергия, ведущая свои истоки от древней греческой Геи – богини земли – и достигающая полного просветления в образе Богоматери. Богоматерь сообщает генетическому материнскому началу, связанному с появлением космически и исторически

нового, с логикой «иначе возможного», характер светлой мистики. Подобно тому как мистика Богослужения содержит в сублимированном виде древнюю мистериальную энергетику, богородическая мистика Православия сублимирует энергетику низового протеста, сообщая ей духовную высоту христианского помысла о спасении мира.

Если историю трактовать хтонически – в смысле неких подспудных стихий, внезапно прорывающихся наружу и ломающих установленный порядок, то она должна быть запрещена – вывод, который либеральная идеология сегодня уже сделала. Если ее трактовать христоцентрично, но при этом не принимать во внимание то содержание, которое несет образ Богородицы, то история заменяется эсхатологией – идеей конца мира, давно уже миром заслуженного. Но в образе Богородицы таинственно соединяются моменты земной человеческой истории с моментом эсхатологическим.

Богоматерь родилась человеком и самим фактом своего земного человеческого происхождения реабилитирует род людской и свидетельствует о перспективе спасения – свидетельствует не с трансцендентной небесной высоты, а прямо с нашей земной юдоли. Не случайно, говорит С. Булгаков, «Православная Церковь не разделяет католического догмата 1854 года непорочного зачатия Богородицы в смысле изъятия Ее от первородного греха при рождении. Это отделило бы ее от человеческого рода, и Она не могла бы послужить приятию подлинной человечности Господом»¹.

В постулате западной Церкви о Божественном – непорочном происхождении Богородицы – чувствуется дух господского неприятия человеческих слабостей – зародыш «сверхчеловеческого» презрения, так проявившегося сегодня во всем современном глобальном мироустроительном проекте. Еще сильнее этот дух чувствуется в протестантизме, «который в глубочайшем существе своем связан с загадочным и непонятым нечувствием Богоматери, которое обнаружилось начиная от Реформации...».

И протестантизм, и католичество в конечном счете не простили человечеству то, что простил ему Христос, – его слабости

¹ Цит. по: Булгаков С. Православие. М., 1991. С. 254.

и «неприспособленности». Отсюда – дуализм западного христианства: когда говорят о земной человеческой истории, то отказывают людям в праве на качественно новое, в дерзании иначе возможного; когда же молятся о спасении, имеют в виду эсхатологический перерыв земной истории.

Словом, слабому земному человеку прямо говорят: «иного не дано» здесь, на земле, изволь подчиниться господским порядкам и приспособляться к правилам игры. Иное ожидает лишь на небесах, а земной историзм дерзок и противозаконен.

Православный дух, воспламеняемый чувством страстного сочувствия и обнадеженный заступнической миссией Богоматери, к которой обращаются за последней помощью самые слабые и грешные, не склонен соглашаться с этим дуализмом. Эсхатологические потенции спасения им улавливаются уже в посясторонней истории, которая не отлучена вовсе от небесной благодати. Если в греческом теогоническом мифе женское начало плодоносит совершенно стихийно, бросая вызов олимпийскому порядку, то в православной картине мира оно плодоносит новое – и прежде всего новое в истории – из сострадания к тем, кому земные господские силы не оставили шансов в настоящем. Православной историей движет сила сострадания к неустроенным – энергия спасения, питаемая христовой Благой вестью и заступнической миссией Богородицы.

Итак, Запад с некоторых пор наложил запрет на историю, на ее непреложные целерациональные законы восходящего развития, на языческий историзм, который плодоносит стихийно, иррационально. И только православный историзм плодоносит в соответствии с рациональностью по ценности из сострадания к тем лучшим и ранимым, которым современность отказала во всех человеческих правах.

Истина, добро и красота

В православном мироустроительном синтезе соединено и взаимообусловлено то, чему у Канта (а значит – на Западе) положено быть разъединенным. Речь идет об истине, добре и красоте. Западная метафизика полагает, что стремление к добру

и добропобуждение противопоказано теоретическому (научном) разуму, ибо ослабляет его познавательную потенцию. Для истины требуется бесстрашие, а не сантименты добротохотия.

Правда, в самом понятии прогресса движение знания и движения добра как будто сближаются. Но сближаются они примерно так же, как сближаются индивидуальная корысть и общее благо в классической метафизике рынка, развиваемой английской политической экономией, – по принципу невидимой руки. Подобно тому как невидимой руке рынка запрещено быть видимой – превращаться в сознательное планирующее начало, научному знанию, бесчувственному к добру, запрещено доброточувствие – это сразу же ослабило бы его интеллектуальную аналитическую мощь.

Видимая планирующая рука, пытающаяся подменить рынок, обречена на бюрократический волюнтаризм; теоретический разум, априорно ориентированный на добро, также обречен на волюнтаризм, на подмену объективного субъективным, закономерного – телеологическим. Аналогичной логике подчинен и сам прогресс. Марксистское понятие естественноисторического развития означает, что общественный прогресс однороден с естественной природной эволюцией: в нем действуют не морально ориентированные силы, а безличные законы, которые ведут, по тому же принципу невидимой руки, в наилучшее историческое будущее. Такова примерно логика западной философии – от Канта до Маркса.

Православная логика противоположна этой. Она прямо постулирует, что истина должна быть страстной, причем, разумеется, отличаться не люциферовой, а христианской страстностью. Научный исследовательский дух здесь никогда не довольствуется своей «чисто аналитической» мотивацией – он воспламенен жадой добра и красоты. И эта воспламененность не инородна профессиональным научным задачам, не служит неким идеологическим «довеском», направляющим мысль в нужное и полезное русло, а относится к имманентным условиям духовного творчества, повышает его энергетичность.

Западный прогрессистский разум характеризуется (в классическую эпоху) фаталистическим оптимизмом: им дви-

жет уверенность, что благой результат автоматически приложится к прогрессу знания.

Новоязыческая философия истории, сформировавшаяся в Новое время в Европе, ориентируется на безличные механизмы эволюции, действующие автоматически и выносящие наверх подобно эскалатору.

Христианская философия истории ориентируется на нравственную волю, сознательно и страстно ищущую и добывающуюся добра. Метафизической предпосылкой такой воли является не самоотождествление познающего и действующего субъекта со стихийной эволюцией – природной или исторической, а противостояние стихийным процессам как энтропийным. Но данная установка связана не с создателем энтропийной теории Н. Винером, а с христианским постулатом грехопадения. Христианское сознание не оптимистично, в банальном смысле метафизики прогрессизма, а ностальгично – оно характеризуется страстным томлением по состоянию, предшествующем грехопадению. Именно потому, что земная история космоса, как и история человечества (в христианстве они объединены) характеризуется не эволюцией, а инволюцией – забвением первоначального добра и расхищением мира, христианское сознание ищет добра «через голову земного мира», поверх эволюции. Добро было вначале, и оно оказалось поруганным в истории мира; его права должны быть восстановлены, а мир возвращен к добру.

Именно инволюционно-реставрационный мотив лежит в основании христианской этики, что и делает ее этикой ностальгической. Ностальгический настрой, в основе которого лежит христианская память об еще неизвращенном состоянии мира, формирует христианское сознание глубоко интравертным, в отличие от экстравертности прогрессистского сознания, целиком полагающегося на внешние механизмы, несущие наверх эскалатор истории. Теоретический и моральный разум потому и объединены в метафизике христианства, которое исходит из первичного «нормативного» состояния: идея и материя в нем еще не развивались в разных плоскостях, как это случилось после грехопадения, а наличествовали вместе.

Добро и сегодня ориентировано на идею, а не на материальные законы; но в современной истории аксиология и онтология разошлись в стороны и добро получило статус должноствования, которого материальная эволюция само по себе не гарантирует.

Фундаментальная онтология христианства, полнее всего выраженная в Православии, исходит из состояния, когда законы бытия и законы добра были одними и теми же законами. В метафизике прогресса сначала природа была осуждена, а человек возвеличен, теперь, в эпоху экологических тревог, природа удаляется реабилитации, а человек – осуждения.

Такие представления об игре с нулевой суммой неприемлемы для христианства. В его мирозерцании судьбы мира и судьбы человека едины. Но именно поэтому нерасторжимо едины истина и добро: то, чего взыскует человеческая душа, взыскует и космос, законы которого отнюдь не неморальны, как полагал Кант. Моральное вдохновение, взыскующее добра, потому и причастно исследовательскому творческому вдохновению, взыскующему истины, что добро и истина пребывали в изначальном единстве, и это «эталонное» состояние бытия представляет собой задание для современной культуры и истории.

Если в секулярной метафизике Запада теоретический разум либерален, то есть, подобно либеральному «государствуминимуму», не вмешивается в стихийные эволюционные процессы, безотчетно им доверяя, то православный теоретический разум изначально соединен с моральным (долженствующим) разумом и в этом соединении нормативен.

Единство истины, добра и красоты выражает фундаменталистский принцип Православия. Но с этим связан и его энергетический принцип. Добро, трансплантированное из мира – космоса после грехопадения, должно вернуть себе законодателя в полном онтологическом смысле. Такой статус добра не может быть открыт, ибо ничто в физическом смысле – никакие естественные законы – его не гарантируют. Оно существует не по законам материи, а по законам Божественного энергетизма – могучей нравственной воли, вмешивающейся в спонтанные энтропийные процессы. То, что научный теоретический

разум, оторванный от морального, называет космосом, упорядоченной системой, подчиняющейся естественным законам, православный целостный разум назовет хаосом. Ибо самый упорядоченный в естественнонаучном смысле мир недостойн называться гармоничным космосом, если нравственная упорядочивающая воля в нем не действует.

Прибегнем к уже использованной аналогии. Между либеральной верой в самоорганизующийся гражданский порядок, которому не требуется вмешательство государственного разума, и космологической естественнонаучной верой в космический порядок, которому не требуется вмешательство начала Божественного добра, имеется содержательная связь. Ведь и либерализм постулирует ненужность мобилизованной нравственной воли там, где имеет место взаимозаинтересованный обмен.

Либерализм называет буржуазное общество, основанное на отношениях обмена, самодостаточной системой, подобно тому как классическое естествознание считало космос самодостаточным, не требующим вмешательства наблюдателя.

По критериям православного разума, и то и другое еще не является системой: и общество, и космос хаотичны без вмешательства высшего ценностного рационального начала, обладающего мощной синтетической способностью объединять наличное и должное. По законам православного энергетизма, их единство никогда не наличествует в некоем «позитивном» натуралистическом смысле, но требует перманентного напряжения особой духовной воли.

Инволюция (а не эволюция!) мира, наблюдаемая после грехопадения, – факт, существующий лишь для такого сознания, которое помнит иное, лучшее состояние мира и может судить о существующем состоянии с известной памятной ему высоты. Православное сознание является именно таким памятующим сознанием. А памятующее сознание не может бездействовать: наблюдаемая инволюция мира воспринимается им как вызов, на который необходимо ответить.

Западная метафизика по меньшей мере дважды пыталась исключить из своей картины мира обладающего памятью и способного вмешаться наблюдателя. Первый раз – в эпоху ста-

новления классической естественнонаучной картины мира, в которой теоретический разум анализирует природные процессы как они идут сами по себе. Второй раз – в эпоху формирования социальной рыночной теории, которая требует исключить обладающего политической и моральной волей наблюдателя, дабы ничто не мешало установлению спонтанного («естественного») рыночного равновесия.

Иными словами, речь идет о том, чтобы исключить поле напряжения, возникающее между полюсами должного (идеального) и фактического. Если фактичность признать в качестве единственного модуса бытия, то есть запретить вмешательство должного, то христианский энергетизм исчезает и мы возвращаемся из христианской к естественнонаучной картине мира, восклицая вместе с Гегелем: «Все действительное – разумно!».

В лице Нильса Бора естествознание пришло к выводу, несовместимому с установками европейской научной классики: о принципиальной нередуцируемости наблюдателя в исследовании Вселенной. Все, что мы о ней познаем, мы познаем не вообще, с некой «абсолютной» или «абсолютно-объективной» точки зрения, а с позиций наблюдателя, поставленного в определенные условия и ограниченного ими.

Это – первый релятивистский принцип новейшей науки.

Второй релятивистский принцип связан с тем, что наблюдатель не только присутствует, влияя на научный образ изучаемого природного объекта, но он еще и обладает памятью.

Иными словами, сознание исследователя не является чистой доской, на которой природа начерчивает свои письмена; это сознание является культурно обусловленным и мотивированным и открывает в природе только то, к чему оно заранее предрасположено. Этот принцип памятующего исследования выражен в понятии научной парадигмы. Парадигма – это культурно обусловленная линза или тип оптики, посредством которой исследователь «выхватывает» из окружающего мира определенные моменты, но обречен не замечать другие – для этого требуется предварительно менять научную установку, «линзу».

Однако понятие памяти, будучи интегрированным в понятийный аппарат современного естествознания и утратив

многие из ранее присущих ему черт гуманитарного понятия, становится слишком одномерным. Оно нуждается в реинтерпретации с привлечением классической философской рефлексии. Тогда обнаружится, что его глубинное содержание раскрывается посредством диалектики таких философских понятий, как имманентное и трансцендентное, обратимое и необратимое (применительно к процессам). Память непременно связана со статусом наблюдателя, целиком не погруженного в определенный процесс, а воспринимающего его одновременно с двух позиций: прошлого и настоящего. В этом смысле она есть выход из имманентного в трансцендентное: по ту сторону настоящего процесса. Память не просто хранит следы прошлого (и камень, и железо может хранить следы – например, вмятины от столкновения с таким же твердым телом); она сравнивает прошлое и настоящее, то есть реинтерпретирует оба эти состояния с позиций собственной противоположности (настоящее – с позиций прошлого, прошлое – с позиций настоящего).

Другая загадка памяти связана с соотношением обратимости и необратимости. Целиком обратимые процессы представляют собой, в известном смысле, воплощение абсолютной памяти и как таковые в усилиях памяти не нуждаются. Абсолютно необратимые процессы тоже ее исключают. Память есть драматургия частичной или возможной – заданной обратимости: здесь прошлое состояние выступает для субъекта или системы как определенная ценность или эталон, по которому они сверяют свое настоящее поведение, будучи обреченными никогда этого эталона не достигать (момент необратимости).

Таким образом, ностальгия является неотъемлемым свойством жизни, связанным с феноменом памяти. Об этом свидетельствуют данные психоанализа: память о младенческом состоянии – инфантильные комплексы нашей психики – представляет не только рудиментарное образование, но и эмоционально значимый эталон, к которому мы подсознательно желаем вернуться.

Но об этом же свидетельствует культурная антропология, теория мифа, философия истории: память о «золотом детстве» человечества прочно закреплена в «коллективно

бессознательном» человечества и образует основу не только архаических мифов, но и всех последующих социальных утопий и идеологий. Введенное в оборот Л. Гумилевым понятие пассионарности, в чем-то наследующее таким понятиям западной философии жизни, как «витальность», «жизненный порыв» (*e'lan vital*), несомненно, содержит культурологическую составляющую, связанную с памятью – с эмоционально переживаемым опытом прошлого, препятствующим пассивному растворению в настоящем.

Величайшая духовная заслуга христианства состоит в том, что оно возвело присущую всем мировым культурам «память» о золотом веке в статус нравственной категории, связанной с грехопадением. Вне понятия греха память о золотом веке – не больше чем инфантильный комплекс, проявляющийся на уровне «коллективно бессознательного» человечества: в ней воплощено все то, что в нас тяготится нормами культуры, морали и цивилизации. Но когда утрата «золотого детства» воспринимается не в нейтральном значении эпического рассказа и не с детской обидой на историю, лишившую нас блаженства «естественного состояния», а как следствие вины (греха), которую предстоит искупить, то создает предпосылки настоящего духовного взросления.

В то же время христианская память о райском состоянии, предшествующем грехопадению, ставит христианина в особое, напряженно-остраненное и остраивающее отношение к греховному настоящему. Здесь настоящее утрачивает конформистскую самодостаточность: оно зажато между двумя полюсами прошлым, когда мы наслаждались благами богосыновства, и будущим, которое не только выше настоящего, но и выше первичного райского состояния. В христианском смысле пассионарность есть не что иное как страстное неприятие действительности от имени более высокого духовного идеала.

Капитализм и феноменология духа

Романтики XIX века подняли тему: пассионарность и капитализм, в рамках которой вызревало все более доказатель-

ное обвинение капитализму как системе, убивающей и стихийную импульсивность – игру жизни, – и импульсивность духа, устремленного ввысь, к горным вершинам. Романтическая, связанная с культом стихийной дионисийской телесности, и христианская критики капитализма синкретично переплетались. Но их объединяла какая-то общая интуиция, связанная с восприятием капитализма как вторичного грехопадения человечества (первое касалось утраченного «первобытного рая» или «золотого детства»).

Интересно, что эта интуиция находилась в прямом конфликте с господствующей интуицией предшествующего просвещения, связывающей капитализм с «естественным состоянием», а буржуазного приобретателя – с «естественным человеком».

Итак, одна из главных антиномий европейской культуры связана с вопросом о происхождении капитализма. Апологеты – от буржуазных идеологов XVIII века до современных либералов «чикагского» образца – доказывают естественность капитализма, контрастирующую с «искусственностью» и «репрессивностью» любых других формаций и культур. Критики – от ностальгических романтиков начала XIX века до революционеров XX-го, – напротив, доказывают искусственно-отчуждающий, патологический характер капитализма, лишаящий человека его исконных прав и прерогатив и приравнивающий его к вещи.

Либеральная версия о «естественности» частнособственнического инстинкта (первым словом ребенка должно было бы быть не «мама», а «мое») обвиняет мораль и культуру в лицемерии и приписывает им репрессивный характер. Они якобы заставляют человека прятать его естественный индивидуальный эгоизм и пребывать в роли лицемера, демонстрирующего внутренне несвойственные человеку альтруизм и жертвенность. Более того, они заставляют человека гасить свою инициативу, ибо предполагается, что коллективной инициативы не бывает, коллективизм предполагает пассивность и обезличивание. Поэтому последовательные либералы требуют от культуры и морали того же самого, что либерализм обычно требует от государства: невмешательства в экономическую жизнь, которую надлежит целиком предоставить «естественному отбору».

Получается, что капиталистическое общество представляет собой возврат в естественное, то есть инстинктивное, состояние. Во-первых, речь идет о ничем не стесненном инстинкте личной наживы, а во-вторых – о ничем не стесненном естественном отборе дарвиновского образца.

Противоположную версию происхождения капитализма излагают его критики. Парадигму критического анализа, связанную с тезисом искусственности капитализма, можно назвать парадигмой М. Фуко. Основатель постструктурализма доказывал, что в основе капиталистического общества лежали два весьма сомнительных или даже скандальных института: рабочий дом – прообраз ГУЛАГа и народный госпиталь – прообраз большевистских «психушек».

Посредством этих репрессивных институтов капитализм повел борьбу с унаследованным от средневековья «естественным человеком» (прежде всего крестьянином), привыкшем жить в ритмах природы: живо воспринимать ее краски, звуки и запахи, претворять в своем труде детородные функции земли Геи. Вот его космоцентричную (а не социоцентричную) личность капитализм подверг безжалостной репрессии, поместил в механическое пространство рабочего дома – фабрики, подчинил механическому ритму, не имеющему ничего общего с проявлениями свободной спонтанности человеческого тела и духа.

Наряду с этой научной организацией труда, уподобляющей живого человека механическому автомату, тогда же зарождается и научная психиатрия, объявившая всех, не приспособившихся к новому буржуазному укладу, психически неполноценными и неадаптированными. Удручающий парадокс этих образцов «прикладного рационализма» состоит в том, что здесь не низшим техническим объектам предписано адаптироваться к высшему, человеческому, а напротив: высшему предписано уподобляться низшему, живому – мертвой материи. Причем данный тип предписания получил значение сквозного архетипа всей буржуазной эпохи: и сегодня промышленная психология и социология своей основной проблемой считают адаптацию человека к технике, а экономическая теория – адаптацию его к механизмам рынка.

Впоследствии большевизм на новом витке воспроизвел эту борьбу промышленной техники и организации со стихийной витальностью традиционного человека – крестьянина. Школа ГУЛАГа, как и школа психушек, – это школа укрощения стихийного человека, витальность которого с особой яркостью проявилась в России с ее огромным пространством – колыбелью стихийной воли. В этом смысле тоталитарная дисциплинарность большевизма, ревнующая к проявлениям свободных стихий, – всего лишь рецидив исконной буржуазной ревности к свободе традиционного человека, еще не знающего оков промышленного образа жизни.

Не случайно геноцид большевизма, направленный против неприспособленных к промышленной дисциплине носителей стихийного витального начала (у большевиков оно обозначалось как крестьянская мелкобуржуазная стихия), и современный геноцид «младореформаторов», направленный против всех неприспособленных к рынку, объединяет общая презумпция: неживое совершеннее живого, машиноподобное – человекоподобное. Сегодня, обобщая критические наработки западной культуры – от романтиков начала XIX века до постструктуралистов начала XXI века, – можно подойти к разгадке секрета капиталистической эксплуатации, над которой бился К. Маркс. Сравнивая формулу простого товарного производства: Т-Д-Т (товар-деньги-товар) как естественную, действующую на протяжении почти всей истории человечества, с формулой буржуазного производства Д-Т-Д, он заподозрил присутствие в последней какого-то утаиваемого содержания.

То, что я меняю свой товар на другой, нужный мне для моих нужд, выглядит естественным и не вызывает подозрений. Но какой мне смысл покупать товары не для удовлетворения собственных нужд, а для продажи? Если соответствующие процедуры в самом деле, как утверждает буржуазная теория, совершаются на основе эквивалентного обмена, то они становятся совершенно бессмысленными.

Остается предположить, что на самом деле они дают прибыль: «Д-Т-Д». Это не может быть прибылью «от отчуждения», как полагали монетаристы старого толка, если речь идет о мас-

совой практике: тогда бы капиталистическое богатство не росло в целом, а представляло бы игры с нулевой суммой – выигрыш одного буржуа покрывал проигрыш другого.

Маркс разрешил эти антиномии, предположив среди всей массы буржуазных товаров наличие одного загадочного, способного давать большую стоимость, чем ту, за которую он покупается и продается. Речь идет о товаре рабочей силы.

Маркс пользуется сухим языком экономиста и потому интерпретирует ситуацию на языке количества: рабочему для покрытия издержек своего существования понадобилось бы столько-то часов работы, но капиталист заставляет его трудиться дольше; эта разница и образует «прибавочную стоимость».

Но теперь, обогатив экономический язык Маркса языком структурной антропологии, философии жизни, психоанализа, мы можем, вслед за «новыми левыми» 60-х годов, пользоваться качественными категориями и говорить: платой за буржуазное богатство является энтропия – ослабление и омертвление жизни, убитой в процессе приращения вещного богатства. Уже Маркс как внимательный читатель гегелевской «Феноменологии духа» мог проникнуться соответствующей интуицией: платой за рост мертвого капиталистического богатства является скорбь и ущемленность живого человеческого духа, воплощенного в личности пролетария. Это он, словно Орфей, спускается в мрачное подземное царство, населенное вместо живых существ мертвыми машинами. Это его дух овеществляется, теряя признаки человечности.

Буржуазная цивилизация живет тем, что исторгает из общества живых, теплокровных растущую часть общества, в органическом своем существовании называвшуюся народом, а в новом, неорганическом – пролетариатом¹.

Марксу, судя по всему, казалось, что, отвлекаясь от романтических интуиций, касающихся пленения живого

¹ Надо сказать, у Маркса понятие пролетариата амбивалентно: оно означает и предельную степень падения – ниже уровня животного, преимущества которого в том, что оно живое, и предельную степень грядущего возвышения: пролетариату дана миссия вывести из подземелья все человечество, подобно тому как Орфей вывел из него свою Эвридику.

неживым как господствующей интенции буржуазного порядка, он продвигает антибуржуазную критику вперед, к состоянию строго научного знания. Но сегодня имеет место гуманитарно-культурологическое «развеществление» самого этого знания, обогащаемого всем арсеналом традиционной культурной памяти.

Именно такое обогащение задумал М. Вебер, давший свою, уже не экономико-, а культуроцентристскую версию происхождения капитализма. Он связал дух капитализма с протестантской аскезой и на этом основании попытался реабилитировать капитализм. М. Вебер согласен с тем, что в основе капитализма лежит жертва человеческого духа – отказ от состояния витальной праздничной спонтанности, в которой он пребывал в традиционную, докапиталистическую эпоху, и подчинение его жесточайшей рассудочной методичности. Но здесь следуют две поправки, посредством которых М. Вебер корректирует Маркса.

Во-первых, это методичность не механическая – связанная с уподоблением живого неживому, человека – машине, а религиозная, требующая укрощения страстей и греховных порывов.

Во-вторых, жертвой этой методичности выступает не пролетарий, а в первую очередь сам буржуа и величие подобной жертвенности состоит в том, что она – не вынужденная, как у пролетария, а добровольная.

Что такое процесс капиталистического накопления?

По М. Веберу, это религиозно мотивированная жертвенность буржуазного предпринимателя, который, вместо того чтобы отдаться естественному процессу проедания своей прибыли по образцу традиционного гедонизма всех предшествующих господствующих классов, накапливает и инвестирует. Заслуга Вебера в том, что он поднялся над культурологичным невежеством буржуазной теории с ее упованиями на инстинкт собственности и презумпциями естественного человека и показал: переход от спонтанности гедонистического потребления к аскезе накопления объясним только в контексте определенной культуры. Применительно к свободному буржуа, над которым не свистит бич надсмотрщика или довлеет угроза голода, отказ от безгранич-

ных удовольствий потребления в пользу инвестирования есть чудо, объяснения которому лежит в особенностях культурной эпохи, сформированной религиозной Реформацией.

Мы сегодня можем расширить горизонт вебериянского дискурса и, опираясь на современные данные, сделать вывод: не одна только протестантская этика способна укрощать дух индивидуалистического потребительства в пользу накопления, но и другие виды религиозной этики. Вчерашнее японское и сегодняшнее китайское экономические чудеса это подтверждают. Конфуцианско-буддийский этический комплекс с не меньшей эффективностью укрощает безответственность гедонистического индивидуализма, чем протестантский. И прежде тихоокеанского чуда у нас, в XIX веке, проявилось чудо старообрядческой аскезы, породившей не менее эффективный предпринимательский дух.

Старообрядцы, как и западные протестанты, меньше уповали на Церковь как социальный институт, чем на ту внутреннюю Церковь, которую носили в своей религиозной душе. Не прямое и непосредственное выражение естественного хватательно-приобретательного инстинкта лежало в основе экономического сдвига, как полагает сегодня инфантильное сознание «чикагских мальчиков», а сублимация напряженнейших религиозных чувств вины и страха Божьего, заставляющих не углублять грех новыми возможностями, открываемыми богатством перед разнузданной чувственностью, а заманивать его на пути социального служения богатства.

Здесь напрашивается вывод: ныне столь восхваляемый индивидуалистический эгоизм спонтанно склоняется к гедонистическому потреблению, а не к накоплению и инвестированию. Именно это проявилось сегодня со всею наглядностью в практиках тех новых буржуа, которые наводняют мир и шокируют его эксцессами гедонистической вседозволенности. Они предпочитают прокутить свою прибыль, чем инвестировать ее в предпринимательское дело.

Этим и объясняются провалы экономического реформирования на всем постсоветском пространстве. Рыночное экономическое реформирование имеет шанс быть успешным

лишь в определенном культурно-историческом интервале: когда частное предпринимательство уже разрешено, а традиционная культурно-религиозная аскеза еще жива, организует и подчиняет себе предпринимательский опыт, снабжая его сверхиндивидуалистическими и сверхъестественными (сверхинстинктивными) нормами.

В свое время Зомбарт отыскал в личности буржуазного предпринимателя две противоречивых черты: авантюристическую, заставляющую вспомнить историю географических открытий и колониальных захватов со всеми их золотыми и прочими «лихорадками», и мещанско-методическую, связанную с духом рассудочной благонамеренности и скопидомства. Последняя черта вызывала особую ненависть антибуржуазного политического и художественного авангарда – богему антимещанских «культурных революций» XX века. И вот теперь новые буржуа перехватили инициативу и сами стали воплощением крайностей богемствующего гедонизма и раскованности. И в этом качестве они сегодня объявлены и постиндустриальным авангардом. Они категорически не согласны заниматься делами промышленности и всем тем, что связано с продуктивной экономикой, требующей гигантских экономических и организаторских усилий при средней норме прибыли в 5–10% годовых – и на этом основании им приписали постиндустриальный этос.

Два альтернативных проекта постиндустриального общества

Можно нарисовать два альтернативных образа постиндустриального общества. Первый связан с переворотом, совершаемым внутри продуктивной экономики на основе превращения науки, образования и всего, связанного с «человеческим фактором», в непосредственную производительную силу. Интеллектуальная и гуманитарная сферы, ранее жившие своей «академической» жизнью, не пересекающейся со сферой производительного труда, теперь раскрыли свой неожиданный производительный потенциал.

Это означает новую историческую встречу народной массы и творческой элиты на базе старой аскетической культуры. Настоящий промышленный рабочий, не боящийся тягот труда, выносливый и непрехотливый, обязан всеми этими качествами отнюдь не новой «культуре раскованности».

Напротив, как только он заражается ее духом, он превращается, явно или скрыто, в дезертира промышленной армии, томящегося ее дисциплинарными требованиями. Не случайно социологи отмечают, что настоящим резервом массовых городских профессий, в особенности промышленных, являются недавние выходцы из деревни, еще сохранившие дух патриархальной дисциплины и прилежания. Горожане второго – третьего поколения к промышленному труду уже, в сущности, не способны. И вот в этом роковом пункте – когда источники традиционного аскетизма уже исчерпаны и промышленности грозит утрата человеческого энергетического потенциала – вклинивается дух творческой аскезы, представленной теми, кто инициирует промышленный переворот и создает технику новых поколений.

Многие задачи выпадают сегодня на долю творческого духа научно-технической интеллигенции. Ему предстоит компенсировать не только иссякание даров природы, вегетативная способность которой ослаблена экологическим кризисом, а ресурсы растрачиваются непомерным и безответственным промышленным использованием; он призван также компенсировать иссякание таких бесплатных даров старой религиозной культуры, каким является традиционное народное трудолюбие, выносливость и непрехотливость, истовое законопослушание. Аскеза творчества, питаемая призванием и вдохновением, дает более сладкие дары, чем может представить себе гедонистическое воображение потребителей, поэтому ее должно хватить и на то и на это.

Здесь мы можем сказать, вслед за Ж.-П. Сартром: у творческой личности нет алиби, она не может сослаться на те или иные «естественные пределы» или «пределы роста». Ею движет уверенность, внушенная христианской программой богочеловечества: именно Бог внушает христианской душе уверенность в беспредельной творческой мощи – в то, что первичная история

мира, созданного Божественной идеей, может быть воспроизведена в человеческом творческом акте.

Но христианская «феноменология духа» требует соблюдения одного главного условия – искать альтернативы не в пространстве, заполненном тем, что в той или иной мере уже овеществлено, материализовано и пребывает в статусе ставшего, а во времени: там будущее по отношению к настоящему сохраняет статус идеи или творческой возможности.

Капитализм, представленный новыми буржуа, воспитанными вне религиозной аскезы, уже не способен к творческому освоению времени. Гетерогенность времени – разнокачественность настоящего и будущего, постулируемую теорией прогресса, он заменяет гетерогенностью пространства. Неспособный рождать новое, он желает присваивать то, что уже есть – есть не у него, а у других, которые и должны ему это уступить по законам глобального мира, не имеющего защитных границ.

Новые буржуа возвращаются к старой спекулятивно-ростовщической формуле: Д-Д(. Но каким же образом деньги сами по себе, минуя производственную стадию, способны рождать новые, большие деньги?

Здесь-то мы и сталкиваемся с гетерогенностью мирового экономического пространства. Во-первых, речь идет о спекулятивных играх на разнице мировых валютных курсов. Благодаря новым электронным технологиям сегодня можно в считанные секунды перемещать многомиллиардные массы валюты из мест, где она приносит меньшую спекулятивную прибыль, в места с более высокой котировкой. С этими целями в современном мире ежедневно пересекают национальные границы более 1,5 млрд долларов. Во-вторых, – о таинственном феномене виртуальной ренты, связанном с тонко уловимым понятием потребительского престижа. Всем известно, что практически одни и те же товары, продаваемые в престижных магазинах и центрах моды, стоят в несколько раз дороже, чем в обычных магазинах, предназначенных для рядового покупателя. Этот феномен стартовой гетерогенности рынка, наделяющего одни и те же товары разной символической нагрузкой, связанной с понятием престижного, сегодня действует в глобальном масштабе.

Вывод современной «виртуальной экономики» состоит в том, что около 80% стоимости фирмы составляет ее репутация.

Но репутация – плохо верифицируемое понятие. Прежде оно носило скорее традиционалистский характер, фиксируя такие экономически конвертируемые добродетели, как деловая честность, надежность, порядочность, ответственность. Сегодня в этом понятии больше «декадентского» смысла, чем традиционного моралистического. Речь идет об интуициях, касающихся того, что модно, престижно, что нагружено не столько эмпирически-деловыми, сколько символическими смыслами и аллюзиями, намекающими на «современный стиль», на приобщенность к «известному кругу», на способность разделять «моральные риски» раскованного века, открытого сексуальной, молодежной, феминистской и прочими «культурными революциями».

Здесь-то и оказывается, что современные мировые регионы выступают как культурно неравноправные. Культурный центр мира в качестве законодателя моды и вкуса получает некую виртуальную ренту: его товары, при равных функционально-потребительских качествах, стоят в несколько раз дороже в силу самого своего происхождения.

Подобно традиционной аристократии они пользуются привилегией рождения – печатью культурной престижности, выделяющей их из ряда разночинной товарной публики, вынужденной своими реальными качествами доказывать свою конкурентоспособность. Законы традиционной рыночной «товарной демократии», связанной с эквивалентным обменом, здесь уже не действуют. Товар, созданный на Западе, стоит много выше аналогичного товара, сделанного на Востоке, не потому, что последний хуже первого по своим реальным потребительским качествам, а потому, что Запад выступает в качестве глобальной референтной группы и его товары несут дополнительную стоимость символического характера, связанную с механизмами ложной идентификации.

Но это означает, что открываются принципиально новые возможности извлечения добавочной прибыли, связанной с внепроизводственной, культурно-символической системой. Если

около 80% стоимости фирмы составляет ее репутация, то, ухудшая манипулятивными средствами репутацию данной фирмы, я могу приобрести ее за половинную и даже меньшую стоимость. Если гетерогенность глобального социокультурного пространства такова, что товары стран, за которыми утвердилась репутация культурных изгоев или культурной периферии, стоят, при реально равных качествах, в несколько раз ниже, чем товары, имеющую престижную культурную родословную, то можно манипулятивными средствами устроить игру на понижение и снимать соответствующую сверхприбыль.

Сначала не-Запад компрометируется капризным «духом современности» как отсталое, темное и непрестижное пространство, а потом с ним устраивают экономическую «игру на понижение». Можно предположить наличие определенной закономерности – чем богаче тот или иной регион природными ресурсами, рабочей силой и другими «естественными дарами», тем интенсивнее работает против него мировое символическое «производство образов», чтобы его продукция была на соответствующую сумму «оштрафована» – за непрестижность. Таким образом, люди, занятые в символическом производстве образов и ничего реально не производящие, живут за счет разницы между первичной (реальной) стоимостью продукции, поступающей из непрестижных регионов, и ее конечной продажной ценой, заниженной под влиянием средств манипуляции.

Как контрастирует с этим благородная наивность Просвещения, отдающая дань принадлежащему неевропейскому ареалу «человеку наивному», у которого европейцы стремились научиться прямоте и честности. Европейцу периода индустриального общества нужны были те черты, которые он находил у других народов еще не растраченными, ибо индустриализация питается качествами, которые сама не формирует.

Конец индустриальной эпохи подвел Запад к точке бифуркации. Запад мог выбрать путь постиндустриального развития, связанный с моделью интенсивного роста, которая является формационной – прорывающейся в качественно иное время.

Речь шла о том, чтобы заменить аскезу массового промышленного труда, навязываемую «спонтанному» челове-

ку традиционного типа, добровольной аскезой творческого труда. Творческий труд есть энергетика, связанная с гетерогенностью фаз времени, – прорыв из имманентного в трансцендентное, из того, что наличествует материально, – в сферу идеально возможного.

Творчество можно определить также как прорыв из одномерного безальтернативного в альтернативное пространство, ибо всякая идея фундаментальной науки многовариантна по типу своего потенциального приложения в будущих практиках. Творчество есть переход от одновариантности действительного к поливариантности возможного.

Но такой прорыв требует совершенно особого типа личности и типа свободы: речь идет об аристократизме требовательной к себе свободы, использующей свой досуг не для того, чтобы от труда перейти к бездействию и снизить интенсивность личной ответственности, а для того чтобы радикально повысить и напряжение самоуглубленности, и напряжение ответственности. Свободный творческий труд, интегрируя в себя моменты игры и самореализации, в то же время уничтожает досуг в его значении, привычном для массового общества, – значении «отключки» и бездействия.

Массовый досуг означает парализацию памяти и жизнь сиюминутным. Творческое постматериальное время есть, напротив, небывалая по интенсивности мобилизация культурной памяти. Память означает возвращение к генезису: она пробуждает в нашем сознании то состояние мира, когда он еще мог быть другим, – возвращает нас от наличной действительности к тому состоянию, когда она еще была проектом и могла быть изменена.

Этот тип развешествления мира в творчестве открывает многовариантность будущего: между степенью многовариантности прошлого, засвидетельствованной историей идей, историей культуры, и многовариантностью будущего существует несомненная корреляция.

Итак, получается, что пресловутая стадийность исторического развития держится на аскетике. Для расширения нашего пространства нам достаточно материальных усилий,

связанных с тиражированием уже найденного, известного. Для овладения историческим временем нам требуются специфические духовные усилия, связанные с развеществлением настоящего и открытием в нем спрятанных вариантов «иначе возможного». Что же мы видим сегодня?

Мы видим, что вместо приобщения трудовой массы, занятой монотонной деятельностью в сфере материального производства, к модели творческого существования, открываемого в системе науки, культуры и образования, имеет место приобщение прежней творческой элиты к массовому досугу – той предельно пассивной расслабленности, которой вожделем изнуренная трудом и заботами человеческая чувственность.

Представители современного духовного производства ныне все чаще предпочитают творческим прорывам в сферу трансцендентного – новых идей и озарений – поиску готовых моделей решений в особом пространстве Интернета. На основании экономических подсчетов приходят к выводу, что теперь значительно дешевле организовать поиск уже готовых идей в ноосфере Интернета, чем заниматься творчеством в собственном смысле слова.

Вот, оказывается, что подразумевается ныне под информационным обществом! Его следовало бы по-настоящему назвать не информационным, а коммуникационным обществом, ибо вся его новизна не столько в том, что оно производит новую информацию, сколько в другом: оно научилось находить ее готовой посредством коммуникативных технологий. Мы и здесь видим тот же перераспределительный принцип, связанный с использованием культурной неоднородности пространства. Идеи, произведенные в одном месте, но там своевременно не затребованные, находятся и используются в другом месте.

Это вполне соответствует тому «закону экономии усилий», который отныне интерпретируется как всеобщий закон современного существования. Г. Беккер – представитель чикагской школы и нобелевский лауреат – распространил закон экономии усилий (времени) с производственной сферы, где он обычно применялся, на всю социальную и культурную жизнь. Прежде считалось, что люди предпочитают экономить усилия, затрачи-

ваемые в сфере общественного производства, но там, где речь идет о внепроизводственной сфере, они затрат не считают.

Иными словами, в тех видах деятельности, которые мы склонны рассматривать как «вычет из жизни», мы ведем себя как «экономисты», тщательно сверяющие баланс издержек и оборетений, что в тех ее видах, которые мы рассматриваем как проявление подменной жизни, мы ведем себя как «романтики».

Чикагская школа в лице Г. Беккера решила преодолеть этот архаический дуализм. Экономизации подлежит все. Вот почему общение по телефону предпочтительнее личных визитов к друзьям – это сокращает время, затраченное на контакты. Поверхностное приятельство предпочтительнее настоящей дружбы, ибо последняя требует больших усилий и времени. Встреча с дамой легкого поведения предпочтительнее встречи с серьезной девушкой, искомый сексуальный результат потребует меньше усилий. По этому же закону экономии времени телевидение предпочтительнее книги, обзоры литературы предпочтительнее самой литературы, реплика предпочтительнее развернутого суждения, поверхностный взгляд – взгляда внимательного и обязывающего.

«Большинство тех особенностей современного человека, по поводу которых сокрушается моралистическая критика потребительского общества, связаны не с моральной деградацией как таковой, а с действием закона экономии времени потребления»¹.

Итак, нами обретен секрет современности: она ведет нас от образа производящего человека к образу человека потребления, которого во всех абсолютно видах деятельности интересует готовый результат. Творческие элиты здесь уже не являются исключением: они даже предпочитают готовые результаты, найденные по Интернету, напряжению личного творческого поиска.

Но не означает ли все это, что мир снова закрывается перед современным человеком – является ему в виде уже готового, овеществленного, затвердевшего, а не в виде иначе возможного, просматриваемого на стадии замысла, генезиса, идеи?

¹ *Lepage H. Demain du capitalisme. P., 1979. P. 330.*

Подобно тому как современный потребитель пользуется великим многообразием вещей, понятия не имея о секретах их производства, современная личность, подчинившая свою пылкость закону экономии усилий, утрачивает чувство творческого первородства в самой истории, подчиняясь готовым ее итогам и уже не ведая о том, что они могли бы быть другими.

Перед человеком постиндустриальной эпохи открывались два пути. Он мог из сферы физического труда, воплощающего готовые технические решения и тиражирующего их в пространстве, войти в сферу творческого труда: пробиться к генезису вещей, к созданию первообразов. Это вполне соответствовало бы тому замыслу о богочеловечестве, который содержит христианство и христианская весть о спасении.

Но он мог сбиться на другой путь: уйти из сферы труда вообще в сферу всякого рода спекулятивных авантюр, связанных с перераспределением готовых результатов, в сферу гедонистического досуга, требующего тотальной отключки, в сферу виртуального, заменяющего постылую и требующую напряжения реальность.

Создатель, творец, художник – вот ипостаси, воплотить которые стремилась культура, сохраняющая христианскую интенцию богочеловечества.

Потребитель, распорядитель, перераспределитель, империалист, стремящийся завладеть готовым, наконец, просто издерганный неврастеник, предпочитающий реальным достижениям наркотические грезы, – вот постиндустриальные типы, в которых воплощается культура, утратившая религиозные истоки.

Соответственно, речь идет о двух противоположных вариантах информационного общества. В первом случае мы имеем в виду информацию, на основе которой мы способны произвести новое – то, чего еще не было. Во втором – информацию, как овладеть готовым знанием, которое в силу тех или иных «исторических случайностей» оказалось принадлежащим другим или произведено другими.

Этим двум вариантам информационного общества соответствуют и две модели рынка.

Классическая рыночная система, сформированная демократическим модерном, представляла собой механизм выбраковки плохих вещей (товаров) в пользу хороших. Это предполагало полное равенство производителей-товаровладельцев. Для того чтобы имела место свободная и нелицеприятная конкуренция товаров, необходимо, чтобы представляющие их на рынке владельцы выступали совершенно в равном качестве. Они должны быть равны в свободе своих действий и равны в своем человеческом достоинстве. Если в одном пространстве встречаются сильный и слабый, то у сильного всегда возникает искушение просто отнять у слабого понравившуюся вещь, вместо того чтобы построить с ним отношения в духе эквивалентного обмена.

Следовательно, пространство эквивалентного обмена должно каким-то образом уравнивать сильных и слабых – ставить их не в естественное состояние, а в правовое состояние, ибо перед законом все равны. Объективность рынка предполагает также равное достоинство товаровладельцев: презумпция их равенства необходима для того, чтобы покупатели оценивали качество товаров, а не качество их владельцев. Иными словами, настоящий рынок предполагает социокультурную однородность пространства, в котором совершается товарный обмен. Только в этом случае будет работать экономический закон экономии времени, воплощенного в производстве товара, иными словами, будет реализовываться предполагаемая товарным производством гетерогенность времени. Рынок превращается, используя терминологию Ф. Хайека, в процедуру открытия того, как лучше произвести данный товар.

Вот временная динамика, реализуемая в рыночной системе: исходное время производства – творческая идея – новое (сокращенное) время производства.

Совсем другим качеством обладает «постмодернистская» рыночная система. Она представляет собой механизм выбраковки «плохих» владельцев товара в пользу «хороших», в руки которых ему предстоит перейти. Она строится на противоположной презумпции социокультурной неоднородности пространства.

Товаровладельцы, встречающиеся в таком пространстве, не обладают равными правами и достоинством. За одними

стоит мощная система поддержки в виде рекламы, открытого кредита, презумпции доверия публике, «заранее знающей», чей товар будет лучше. Перед другими выстраивается блокада в виде контр-рекламы, презумпции недоверия «передового потребителя», настроенного не менее передовым общественным мнением, наконец, финансовая блокада со стороны банков, отказывающих в кредитах или берущих грабительские проценты в качестве компенсации за «особый риск».

Сам рынок понимается не как система отбора товаров по временному критерию средних издержек производства, а по пространственному критерию. Ценности, пребывающие в «плохом», по социокультурным стандартам, пространстве, должны быть изъяты оттуда и переключены в «хорошее» пространство передовых стран: из рук «плохих людей» в руки «хороших». Именно это имеет в виду принцип всеобщей ликвидности, за который ратует идеология глобализма. Обмену должно подлежать все – то есть все должно быть переводимо в деньги, а деньги, в свою очередь, должны сбросить архаический облик национальных валют, привязанных к местности, и стать мировой валютой «граждан мира». В таком случае перевод любых материальных и духовных ценностей в деньги (принцип ликвидности) означает беспрепятственное перемещение их в пространстве от менее достойных к более достойным владельцам.

Модерн в ловушке контрмодерна

В этих условиях система духовного производства меняет свои цели: ее задачей становится не открытие новых способов производства вещей, а открытие способов их передачи новым владельцам. Поэтому ее категорически не устраивает демократический (христианский по происхождению) универсализм: презумпция равенства человечества, где нет ни эллина, ни варвара, ни язычника, ни иудея. Она всеми силами стремится вернуть нас из однородного пространства модерна в гетерогенное пространство сегрегационного типа. Она прямо утверждает: те богатства и ресурсы, которые по исторической случайности достались населению «отсталых» стран, не умеющему ими как

следует распорядиться, должны перейти, по закону тотального трансферта обращению неликвидных ценностей в ликвидные, в руки более достойных и умелых.

Это предполагает новую технологию извлечения прибыли – не за счет разницы во времени производства товаров, где необходимы новые научно-технические прорывы, а за счет разницы в достоинстве товаровладельцев. Система духовного производства снова становится гуманитарной: она направлена не на преобразование природы и открытие новых форм вещества и энергии, а на манипуляцию человеческим сознанием и открытие все новых вариантов различия престижного и непрестижного, передового и отсталого, несущего печать избранничества и – печать изгойства.

Так модерн попал в ловушку контрмодерна. И это вовсе не случайность: подобное было уготовлено ему самой логикой гедонистической эмансипации и десакрализации.

Проект расставания с аскезой, выразившийся в тотализации принципа экономии усилий и перехода к игровому принципу «неангажированного субъекта», ничего не принимающего всерьез, оказался чреват специфическим открытием. Оно состояло в том, что наилучшим способом экономии усилий является их переложение на других, менее достойных. Постиндустриальное общество, мыслимое прежде в формационной – временной перспективе, стало мыслиться в перспективе пространственной.

Различие между индустриальной и постиндустриальной формацией превратилось в пространственное различие избранных регионов мира, сбросивших с себя ярмо промышленного труда, и регионов второго сорта, уделом которых остается библейская заповедь: добывание хлеба насущного в поте лица своего. Снова, как в далекие исторические времена, знаком лучших становятся не показатели, отличающие массовый рутинный труд от труда более творческого, а значит – более ответственного, а показатели, относящиеся к отличию труда в любом виде и качестве – от праздности, ответственности – от безответственности, необходимости за все платить наличными – от привилегии пользоваться всем по праву рождения.

В этом свете и следует понимать либеральную критику демократии равенства в пользу демократии свободы. Свобода обретает признаки привилегии тех, для кого общие требования, касающиеся трудового образа жизни, законопослушания и нормы, – не указ. Свобода творчества как идеал классического модерна подменен свободой от всякого, в том числе и творческого труда, в пользу не омраченного никакими заботами и обязанностями досуга. Словом, творческая свобода заменена архаическим идеалом господской свободы, замешанной на расовом, классовом и ином «избранничестве».

Весьма вероятно, что путь обращения человечества к религиозно-аскетическому идеалу лежит через новую демократию равенства. В той мере, в какой нынешние изгои и отверженные научатся лучше себя защищать – в социальном, политическом и военном (геополитическом) отношении, господам мира предстоит отвыкнуть от явочным порядком захваченных привилегий и задуматься о хлебе насущном.

Сегодня их «аристократическая» постиндустриальная «досужесть» целиком основана на глобальных экспроприаторских практиках. По мере сужения соответствующих возможностей будет дискредитирован и гедонизм как тупиковый путь, как извращение культуры и затмение разума.

Роль православной идеи в глобальном мире

В заключение остается окончательно рассеять недоразумение, тяготеющее над цивилизационным типом дискурса. Тема православной цивилизации в глобальном мире легко могла быть понята, в силу давления самого термина, как тема социокультурного плюрализма человечества, возвращающегося от униформизма к специфике. Явление православной цивилизации в современном глобальном мире предназначено вовсе не для того, чтобы закрепить ее пространственную социокультурную гетерогенность и добавить к имеющимся водоразделам мусульманского, индуистского, конфуцианско-буддийского типов еще один – восточнохристианский.

Мировое призвание Православия совсем в другом: в том, чтобы заново утвердить, «переоткрыть» единство человечества – единство «эллина и варвара», «язычника и иудея», – которое впервые явилось вместе с христианством и постепенно было утрачено на пути секуляризации.

Мы теперь знаем, почему это произошло. Секулярный проект «эмансипации человека» страдал неизлечимой противоречивостью: он одновременно обещал освобождение человечеству и лишал его необходимых духовных творческих сил, необходимых для этого.

Гедонистическое эмансипаторство ни в чем другом так не реализуется, как в праздности и безответственности. А это предполагает, в свою очередь, что соответствующие тяготы труда и ответственности будут переложены на других, признанных «не такими, как мы», «низшими». Отсюда – дорога к современному империалистическому глобализму, заново поделившему человечество на господскую расу и расу отверженных.

Если мы и в самом деле мечтаем об освобождении всего человечества, а не одной только привилегированной его части, нам предстоит переинтерпретировать эмансипаторский проект европейского модерна, избавившись от его гедонистическо-индивидуалистической, потребительской интенции.

И тогда нам открывается подлинный лик свободы, каким он открылся христианству: свобода духа есть богосыновство, и оно предполагает величайшую, всеохватную ответственность и за всех живущих на земле людей, и за природу планеты, оскверняемую безответственными потребителями.

Свобода есть не расслабленность, а величайшее сосредоточение, величайшее напряжение духа, прорывающегося за пределы очевидного, имманентного – к трансцендентному, от материи – к идее, от готовых результатов – к истокам и генезису.

Православие есть религия сострадательности к слабым – и как таковая она представляет собой восстание против духа новой сегрегации, нового расизма, неожиданно завладевшего «передовым человечеством».

Православие есть религия Благодати, а не закона – и в этом качестве она, вместо того чтобы выносить окончательные при-

говоры и заранее пометать избранных и неизбранных, утверждает чудо спасения, которое в земной жизни проявляется как чудо новой истории, расширяющей казавшиеся окончательными границы и возможности пространства. Те, кому отказано место в прежнем пространстве, найдут себя в новом времени и будут вознаграждены сторицей – вот кредо Православия и его метаисторическая интуиция.

Наконец, Православие есть религия творчества, а не присвоения готовых результатов якобы избранными. Творчество же основано на христианском парадоксе: наиболее творчески способными являются не те, кто максимально способен к дарвиновскому естественному отбору и имеют наилучшие шансы по меркам «морали успеха». Приспособленным, успешным и удачливым недосуг творить и думать о новом мире – они прекрасно устраиваются в этом, уже сложившемся. Творчество есть дело неприспособленных людей не от мира сего.

Новое агрессивное язычество сегодня угрожает самому существованию людей такого типа – по закону естественного отбора они обречены. Все чуткое, сочувливое, обладающее ностальгической памятью и устремленностью к горнему, прямо взято на подозрение новыми хозяевами жизни. Если их селективная работа по выбраковке «неприспособленных» в самом деле увенчается успехом, человечество ожидает такой провал, которого оно еще не видело за всю свою земную историю.

Сам процесс антропогенеза ведет в направлении перехода от доминанты материального, реализующегося в мышечной силе, агрессивности и напористости, к доминанте идеального, связанного с законами творческого освоения мира.

Новый естественный отбор либералов глобализма грозит новой бестиализацией человечества. Зверем уже сегодня запахло. И дорогу зверству расчищает так называемый либерализм, призывающий не вмешиваться в действие механизмов естественного отбора. От принципа минимального государства либерализм постепенно пришел к принципу «минимальной» морали и культуры – они тоже не должны мешать естественному рыночному отбору. Но этот пространственный отбор закрывает возможности прорывов во времени.

Чтобы вернуть человечеству соответствующую способность, ему надо заново научиться поощрять не сильных, а слабых, не напористых, а совестливых, не «крутых», а ранимых и чутких. Социальная чуткость к невзгодам ближнего, творческая чуткость к новому и историческая чуткость к «иначе возможному» совпадают по каким-то высшим законам, открываемым православной интуицией. В тот самый момент, когда безжалостная «земная» логика устанавливает «окончательные» границы возможного и выносит окончательные приговоры непригодным, включается интернативная православная логика, держащая на чудо спасения там, где, кажется, никакие чудеса уже невозможны. Именно здесь она заявляет о себе не как перераспределительная, а как творческая сила, рождающая новые богатства и открывающая новые горизонты.

Быстро, слишком быстро исчерпала себя новолиберальная демократия свободы. Она куплена ценой нового деления на господ и неприкасаемых, на тех, кому все можно, и тех, кому все запрещено – даже право на жизнь.

Этому вырождению демократии свободы в старом господском и даже расистском духе способна противостоять новая демократия равенства, одухотворенная и облагороженная духом Православия. Демократию равенства принято обвинять не только в деспотизме, но и в творческом бесплодии – по причине ее враждебности личностному началу и инициативе.

Но сегодня на удивление бесплодной оказалась новая демократия свободы: она предпочитает легкость перераспределения готового богатства в пользу самых ловких и приспособленных к тяготам труда и производства. Принцип новой демократии равенства может быть только таким: все не устраивающие нас пространственные неудобства могут устраняться посредством творческого прорыва во времени, а не посредством сегрегаций и перераспределений.

В том самом пункте и в тот самый момент, где обнаруживается, что некий принцип или некое благо выходят за пределы кантовского «категорического императива» и могут быть адресованы только меньшинству, должна немедленно включаться моральная и интеллектуальная энергия, открывающая каче-

ственно новые возможности, переводя проблему из пространственного во временной горизонт.

Пора понять, что демократия прямо предполагает перманентное напряжение творчества, ибо стремится к выравниванию возможностей, что обретается в творческих прорывах к «иначе возможному». Вот почему та расслабленность праздного гедонистического духа, которую порождает тупиковый постиндустриализм дезертиров из группы «А» и из трудовой сферы вообще, исключает демократию и ведет к новой сегрегации и новому расизму.

Глобальный проект Православия – это проект возвращения к новой аскезе. Под этим сегодня принято понимать нечто мрачно фундаменталистское, запретительно репрессивное, оскопляющее природный и культурный эрос.

Но православная аскеза есть не отрицание свободы, в том числе и в европейском, эмансипаторском ее понимании, а ее реинтерпретация. Ибо одно дело – холопье представление о свободе как безответственности («пусть у них голова болит») или сибаритская трактовка свободы выходцами из номенклатуры («пусть они работают»).

Другое дело – христианская интуиция свободы, связанная с человеческим Богосыновством. Свобода дана мне на то, чтобы отвечать за любую земную тварь, за все дела и грехи мира, ни на кого не сваливая вины за неустроенность и дисгармонию нашего бытия. Свобода есть повод попробовать себя в самом трудном, в самом напряженном, требующим таких усилий, которые я не могу потребовать от других – только от самого себя.

Словом, речь идет о свободе в значении творческой аскезы духа, знающего, что участь вещей – не в них самих, не в природных, социальных и иных «детерминантах», а только в самом духе, ибо лишь ему дана высокая участь открывать иначе возможное там, где все представляется заданным и безальтернативным.

Этот же принцип непредзаданности относится и к самому Православию. Мы исказим его дух, если попытаемся истолковать его в стиле модного культурно-антропологического морфологизма, располагающего цивилизации в пространстве

в качестве физически оформленных, всегда равных себе органических тел, обладающих гарантиями природной наследственности. Цивилизации представляют собой – как и все, относящееся к собственно человеческому измерению, – всего лишь некую предпосылочную установку и партитуру, достаточно «неясно» написанную для того, чтобы не стеснять нашу моральную и творческую свободу и в то же время – не давать вечных гарантий, которые человеку противопоказаны.

Православная идентичность – не физический факт, не наследственность, закрепленная в генах. С одной стороны, она представляет собой феномен памяти, которую мы вольны актуализировать, а вольны и стереть в своем сознании, отправив в темноту подсознательного. С другой – она относится к сфере выбора, к сфере решений – подобно тому как сегодня графу «национальность» мы заполняем не на основе предъявляемых свидетельств природного происхождения, а по праву избираемой идентичности.

Православная традиция дает нам чрезвычайно многое в силу того, что менее всех других традиций закрепляет наше место однозначно на Западе или на Востоке, в пространстве господского Севера или в пространстве угнетенного Юга. Еще менее она закрепляет нас на шкале времени: мы вольны интерпретировать себя – вполне доказательно по меркам ортодоксии – либо как традиционное доиндустриальное общество, либо как общество постиндустриальное, то в духе доэкономического человека, то в духе постэкономического, то соревноваться с Западом по критериям морали успеха, то выйти из этого соревнования по ценностным соображениям. Из всех других цивилизаций Православие отличается тем, что здесь особенное, относящееся к специфике региона и его культуры, как нельзя более тяготеет ко всеобщему, к идеалу всечеловечности.

Мы, православные, ближе к тем, кто слабее, к мировым изгоям и неудачникам, чем к сильным и процветающим. Но это – не столько предопределенность нашей истории и географии, сколько наш выбор, обусловленный специфической христианской впечатлительностью. Мы действительно готовы вернуть Богу счастливый билет в заветное царство, если

он куплен ценой слезы невинного ребенка, – здесь Достоевский знал, что говорил.

Эта наша нравственно-религиозная впечатлительность и неугомонность очень мешает господам мира сего – по этой причине они сегодня решили приняться за нас всерьез. Вполне откровенно заявлено: новому глобальному порядку мешает Россия не только как особая государственная и геополитическая величина, но и как тип культуры, решительно не вписывающийся в новую систему глобального естественного отбора.

Дело не только в том, что мы способны проиграть и, судя по всему, уже проигрываем рыночное соревнование. Дело в том, что мы мешаем скорому установлению социал-дарвинистских правил игры, их окончательной ценностной реабилитации. Другие великие народы, представляющие незападные цивилизации, оказались задетыми за живое западным вызовом и, судя по некоторым признакам, готовы принять правила игры и даже выиграть по ним у Запада.

Что касается нас, то мы оспариваем сами эти правила – наше чувство справедливости, наша христианская сострадателность заставляет их отвергать. Лежащей в основе западной морали успеха презумпции доверия к сильнейшему – наиболее приспособленному – мы упрямо противопоставляем нашу презумпцию доверия к слабейшему. В этом – наш исторический и метаисторический мистицизм, вполне вписывающийся в Христово обетование нищим духом, которые наследуют землю.

Нам могут сказать: а как же тогда мыслится судьба всех передовых цивилизационных достижений человечества, олицетворяемых современным Западом, – разве они не основаны на морали успеха?

Мы в ответ возражаем: если мораль успеха со всеми ее критериями является столь безошибочной, то как же тогда быть с судьбой нынешних двух третей человечества, этой морали и этим критериям явно не соответствующим?

Нам говорят: если либеральную демократию не принимает некое агрессивно-непослушное большинство, то тем хуже для большинства – ему предстоит сойти со сцены. И то же самое утверждается о рынке, об информационной револю-

ции, о новых технологиях обогащения, больше не связанных с продуктивной экономикой и материальным производством: если все это недоступно для большинства человечества, то тем хуже для этого большинства – глобальный естественный отбор сократит его численность.

Мы настаиваем на прямо противоположном: на том, что не человек для субботы, а суббота для человека, не человек для демократии, а демократия для человека, не человек для рынка, информатизации, глобализации, а они для него. А это означает: если они сегодня служат во вред большинству, то не большинству надо адаптироваться к неприемлемым для него «глобальным тенденциям», а сами эти тенденции должны быть скорректированы с учетом запросов, достоинства и исторических перспектив большинства.

В этом смысле православная мораль остается неисправимо «антропоцентричной» – в противовес техно- и экономикоцентризму современной западной культуры. Но антропоцентризм Православия не безусловен, как это было в случае западного ренессансного гуманизма, а обусловлен теоцентрически: человек – мера всех вещей не сам по себе, не в своей богопротивности и богооставленности, а в качестве существа, отмеченного печатью Богосыновства – порученца Господа здесь, на грешной земле, за все происходящее перед ним отвечающего.

Такой – трансцендентный, а не имманентный – «антропоцентризм» открывает совершенно особые творческие горизонты. Он указывает: человек – существо не пространственное, ограниченное физической наличностью (будь то наличность материальных ресурсов или наличность прав и свобод, закрепленных земными инстанциями), а временное и сверхвременное, которому дано прорываться в сферы сверхналичного.

Именно с этим даром связаны наша мораль, наше чувство истории, наша духовная страстность. Там, где горизонт оказывается сугубо пространственным, – именно таким он сегодня представляется устроителям однополярного мира, – там у нас, сегодня проигравших, нет алиби и нет надежды. Но там, где этот горизонт периодически прерывается вторжением другого измерения, – там все земные приговоры, победы и поражения

не могут выглядеть окончательными. Мало того, они таят в себе заряд противоположного, ибо высшая небесная логика не просто отличается от земной, но ей альтернативна.

Глубочайшая христианская интуиция состоит в том, что обреченные на земле получают особый шанс на небесах; безнадежные, по меркам земной приспособительной логики, оказываются особо обнадуженными; безусловные победители, принявшие безоговорочную капитуляцию от побежденных и уверовавшие в окончательность своей победы, – на особом подозрении.

И хотя подобная интуиция безусловно является общехристианской, кажется, сегодня только в православном регионе она еще сохраняется в качестве мировоззренческой и ценностной установки. На «господском» Западе ей трудно уцелеть, ибо это означало бы обращение ее против самих себя, что мало кому удастся.

Но для нас она, напротив, залог нашего достоинства и спасительное обещание. Сохраняя православную идентичность, мы не просто храним некий высокочтимый кодекс – мы храним сами себя в истории, оказавшейся для нас смертельно трудной и опасной.

Если бы мы могли спасти себя в одиночку – как особый избранный ареал – мы бы перестали быть христианами. Наше спасение совпадает с законами спасения мира – следовательно, не нам от него отворачиваться и противопоставлять себя остальным в духе парадигмы «конфликта цивилизаций». Наш конфликт с современностью, приватизированной победителем, – это борьба за все человечество, за творческое время, которое противостоит милитаристской агрессии пространства и открывает горизонты «иначе возможного».

Вопреки либеральному мифу «конца истории» и принципу «никого не дано», мы утверждаем: история не закончена, а иное впереди. Законы православного бытия таковы, что мы не можем открыть «иное» для самих себя – оно не приватизируемо. Только открыв его для других, мы имеем шанс обрести его и для себя. Таков парадокс нашего мессианства.

Мы реабилитируем всех отверженных и неадаптированных, потому что нам уже открылся парадокс прогресса: он пи-

тается энергиями, которых сам генерировать не в состоянии и вынужден заимствовать у людей «вчерашнего дня». Мы знаем: настоящий рабочий, сохранивший трудолюбие, прилежание и усердие, – это тип, не успевший расстаться со старыми ремесленно-крестьянскими архетипами, питающими его архаическую привязанность к труду. Мы уверены: настоящая творческая личность, способная что-то сделать в науке и культуре, – это тип, сохранивший архаическую способность воспламеняться, бескорыстно усердствовать, тянуться к высшему.

Иные, «истинно современные» и эмансипированные, типы ни к чему подобному уже не способны. Поэтому они тянут эпоху от индустриального общества к такому постиндустриальному, которое поразительно напоминает военно-феодальную или спекулятивно-ростовщическую формации далекого прошлого с соответствующей им грабительской моралью.

Тайна истинного постиндустриализма – в сохранении «архаической» пассионарности морально-религиозного типа. Без такого архаизма современность рискует соскользнуть в варварство и даже дикость. Может быть, замечательный архаизм Православия является шансом человечества – одной из гарантий того, что творческий, цивилизованный постиндустриализм еще может быть спасен в наступающем глобальном мире.

**СТРАТЕГИЧЕСКАЯ
НЕСТАБИЛЬНОСТЬ
В XXI ВЕКЕ**

*Памяти отца,
Панарина Сергея Алексеевича,
солдата Великой Отечественной войны,
посвящаяю.*
Автор

ВВЕДЕНИЕ

XXI век только начался, а здесь он уже окрещен в целом как стратегически нестабильный – то есть непредсказуемо пертурбационный в самых существенных моментах. Обычно образ века складывается после того, как он истек. Что же может скрываться за дерзанием охарактеризовать «биографию» века в момент его зарождения? Здесь мыслимы три случая. Первый относится к «историческому проекту» – наподобие того как революционеры прошлых лет создавали свои страстно-догматические планы устройства будущего. Но кто же будет проектировать стратегическую нестабильность? Второй относится к противоположному жанру антиутопии или предупреждения: от каких иллюзий мы хотим излечить современников, от чего предостеречь? Впрочем, такие «остужающие» тексты создаются не столько под влиянием чувства заботы, сколько из чувства раздражительности, вызванной идеологической назойливостью апологетов-оптимистов. Третий относится к жанру аналитики. Аналитика строит возможные сценарии событий, исходя из сложившихся тенденций развития, с одной стороны, и оценки тех или иных влиятельных субъектов социального действия – с другой. Автору ближе этот жанр; при этом он отказывается выстроить отношения объективных тенденций и субъективных мотиваций в духе известного базисно-надстроечного детерминизма. Он исходит из того, что высокомотивированные субъекты действия способны так реинтерпретировать события и тенденции, чтобы их намерения или их ценности получили событийное оправдание в любом случае.

В этом смысле социокультурный, психологический, «ментальный» анализ играет не меньшую роль в современной аналитике, чем анализ закономерностей и тенденций.

Главное, что хотелось бы подчеркнуть здесь, – это наличие некоей точки в развитии событий или некоего «поступка» (решения) ангажированного актора, после которых ход событий делается необратимым даже в том случае, когда у всех заинтересованных сторон есть веские основания об этом пожалеть. Может ли в начале века совершиться событие (поступок), которое определит всю его «биографию»? Судя по опыту недавно ушедшего века – может: Первая мировая война стала завязкой основных драм XX века и действительно предопределила всю его биографию вместе с биографией проживавших в нем поколений. Основная гипотеза, лежащая в основе предлагаемого аналитического сценария на XXI век, состоит в том, что роковое событие (решение), способное определить характер и «имидж» начавшегося века, возникает сегодня, на наших глазах. Мы, таким образом, становимся свидетелями и соучастниками драмы, последствия которой определяют судьбу всех поколений XXI века, в том числе и последнего, которому суждено будет его проводить.

Это последнее поколение, сегодня отделенное от нас целым столетием, является, может быть, нашим главным собеседником: именно оно подивится нашей свободе – ведь оно, а не мы, станет пленником наших решений – и нашей слепоте. В этом отношении оно будет походить на нас, переживших трагедии XX века. Разве мы не дивимся слепоте тех, кто развязал хаос Первой мировой войны, перечеркнувшей лучшие ожидания поколения, встретившего зарю XX века? Разве мы не хотели бы получить ту свободу, которую еще имели они до принятия рокового решения, – свободу «иначе возможного»? Мы стали заложниками их авантюры, сделавшей трагический ход событий необратимым. И вот оказывается, что мы выступаем для наших потомков в той же роли – делаем их заложниками нашей трагической слепоты, нашего нетерпения, нашей безответственности. Разумеется, ситуацию можно «анализировать», сославшись на то, что каждое поколение является заложником поступков и

решений предшествующих, и если называть это драмой, то это драма не новой истории как таковой, а драма человеческого бытия вообще. Но на самом деле человеческое бытие не мозаично, а ход истории не является плавно линейным, они организуются вокруг некоторого «ядра», смыслового и событийного. События и поступки, идущие мимо этого ядра, не являются судьбоносными – программирующими биографию в целом. Как в биографии личности, так и в биографии народа банально-инерционное течение жизни прерывается в неких узловых точках, в которых совершается выбор и предопределяется судьба. То, что сегодня прерывается инерция, заданная «определяющими» решениями предыдущих поколений, объясняется вовсе не фактом начала века – условностью принятого летосчисления.

Соответствующие прерывания инерции, задающие новую тональность целому веку, могут произойти и в середине, и в конце его.

Однако в нашем случае, как и в случае поколения начала прошлого века, инерция прерывается сегодня, а событие, способное организовать ход всех последующих событий, связав их в единый узел, вершится как раз на наших глазах. Именно его истоки и причины суждено анализировать потомкам, которые и адресуют нам, его участникам, свои самые жгучие, самые тревожные вопросы.

И поскольку трагические по своим последствиям решения, судя по всему, уже приняты, то следующий наш вопрос будет касаться того, кто и почему такие решения принимает. Самым большим парадоксом, вписанным в экзистенциальную тайну *Ното сарпиенс*, является то, что наиболее пагубные, наименее рациональные решения вытекают не из нужды, не диктуются какой-то жесткой необходимостью – они вытекают из свободы. Сильные объективно более свободны, чем слабые, обеспеченные – более, чем необеспеченные, победители – больше, чем побежденные. Тем не менее коллективная историческая память человечества травмирована именно первыми: их решениями вписаны самые трагические события в историю человечества. Следовательно, трагедии и срывы – скорее результаты авантюры тех, кто пресыщен и избалован, кого одолевает гордыня и свя-

занные с нею нетерпение и нетерпимость, чем опрометчивость тех, кого подстегивала решимость отчаяния. Наиболее азартно играют, как правило, те, кто уже сорвал куш и, вопреки благоразумию, тут же пытается судьбу, претендуя на еще большее.

Это они исходят из двух опаснейших презумпций: «Победитель получает все» и «Завтра будет поздно». Понять их психологию, заодно разгадав тайну их влиятельности и популярности, – значит освоить жанр гуманитарного описания и прогнозирования политической истории Нового времени.

Психологическая легкость подобного вывода не должна тем не менее нас обманывать. Ибо самое главное и трудное – эксплицировать данную интуицию на языке понятий, раскрыть механизмы, посредством которых психология преобразуется в социальную онтологию и праксеологию, в стратегическую игру поколений со своим веком.

Стратегическая нестабильность является следствием стратегической игры, в которой участвуют две стороны: сильный и слабый, ведущие себя одинаково неадекватно. Неадекватность поведения сильного состоит в безрассудной завышенности его притязаний, наращиваемых в духе концепции «отодвигаемых рубежей»: падение одного провоцирует на взятие следующего, и так – до роковой черты.

Неадекватность поведения слабого состоит в его неготовности вовремя взглянуть в лицо реальности, создаваемой авантюризмом силы: слабый игнорирует очевидность вызова, всячески убаюкивая себя мыслью, будто ничего страшного и вызывающего не произошло и главное состоит в том, чтобы всеми силами умиротворить агрессора. Но чем более уступчивыми в этой игре показывают себя слабые, тем больше это провоцирует сильного, убеждающего себя в том, что для него нет невозможного. Иными словами, агрессор и жертва крайне редко выступают в соответствующих ролях изначально: решимость сильного и пространство его авантюрной деятельности возрастают по мере того, как все более тушется слабый.

Мы сталкиваемся, таким образом, не с естественной изначальностью ситуации нестабильности, а с ее общественным производством, в котором задействованы обе стороны.

В чем-то это напоминает гегелевскую диалектику «раба и господина», развернутую в «Феноменологии духа». Причем как в том, так и в другом случае речь идет о модели, претендующей на универсальность: с ее помощью может быть описана как глобальная стратегическая нестабильность современного мира в целом, так и стратегическая социальная нестабильность, связанная с современными реформами и модернизациями в отдельных странах, в том числе и в России. Следовательно, наша аналитика будет сосредоточена на попытках объяснения ментальности и поведения сильных (агрессоров) и слабых (жертв) в ходе совместного производства ими ситуации стратегической нестабильности.

Здесь – масса умопомрачительных загадок и парадоксов. Для их раскрытия придется привлечь данные новейших гуманитарных наук и разработанных ими методологий: герменевтики и культурной антропологии, психоанализа, постмодернистских деконструкций, теории виртуальных пространств и симулякров. Почему именно гуманитарных? Потому что, по нашему мнению, описания общественной реальности на языке теории систем опередило ее описание на языке теории субъекта, черед которой, судя по всему, пришел. Боящиеся взглянуть правде в глаза субъекты привычно ссылаются на «системные условия» и «объективные обстоятельства», которые «выше наших субъективных возможностей». Если мы всерьез примем их алиби, это станет оправданием поистине губительному бездействию. Самое время – лишить бездействующих их алиби, одновременно и открыв им свободу, и попрекнув их ею: вы реально можете вмешаться в ход событий, вместо того чтобы предпочитать мазохистский гедонизм безвольной жертвенности.

Если вы избрали другое – это ваша вина, и ответственность за трагедии нынешнего и последующих поколений XXI века вам предстоит разделить с сильными мира сего. Ибо это ваше слабование, ваше потакание сделало их столь «сильными», играющими во вседозволенность. Мишень, которую стремился на протяжении всей книги поймать автор в прицел своей теории, – это альтернатива «иначе возможного» – того,

что отвергается сильными по причине их корыстной заинтересованности в сложившемся ходе вещей, слабыми – из трусливой неготовности к мужественным действиям.

Стратегическая нестабильность, по всей видимости, уже стала судьбой XXI века – вопреки всем ожиданиям «стабильного развития». Но исход этой нестабильности ни в коем случае не предрешен. Парадокс заключается в том, что сильные, то есть хорошо устроившиеся в настоящем, объективно были наиболее заинтересованы в стабильности – в сохранении эволюции в рамках системы статус-кво, – и тем не менее именно они стали инициаторами ее подрыва – в надежде на еще большие шансы. В свою очередь, слабые и потерпевшие объективно более всего заинтересованы в качественном преобразовании ситуации и тем не менее субъективно менее всего готовы ее менять. Так, может быть, хитрость мирового исторического разума в том и состоит, чтобы подтолкнуть сильных на производство новой истории – той самой, которой они в конечном счете ни в коем случае себе бы не пожелали, но которую сами же и провоцировали?

Глава первая

СТОЛЕТНЯЯ ВОЙНА КАК СУДЬБА ПОКОЛЕНИЙ XXI ВЕКА

К сожалению, в данном случае я не занимаюсь предвидением, всегда проблематичным. Я констатирую имеющийся факт: новая мировая война уже началась. Идет она уже несколько лет, мое свидетельство о ней относится к 1998 году.¹

Я утверждал тогда, что если победившая в холодной войне сверхдержава, не довольствуясь этой победой, продолжает свое наступление на все независимые государства во имя осуществления гегемонистской программы полного контроля над миром, то это означает, что она ведет мировую войну. Конец холодной войны означал бы стабилизацию, если бы победитель удовлетворился итогами и удовольствовался новым статус-кво. Он, однако, этого не сделал и, вероломно нарушив условия, на которых бывший противник капитулировал, организовал свой «беспредел» победителя.

Продвижение НАТО на восток, вплоть до прямого вторжения в постсоветское пространство, – и все это после ликвидации Варшавского договора – это, разумеется, новый взлом статус-кво. Объявление Украины, Закавказья, Средней Азии зоной «американских национальных интересов» – это, несомненно, продолжение стратегического наступления после того, как холодная война окончена. Претензия на полный контроль российской внутренней политики – это установление оккупационного режима в стране, добровольно сдавшейся и могущей, следовательно, рассчитывать на лояльность победителя. После всех этих событий для меня лично не оставалось никаких сомнений в том, что новая война непременно пере-

¹ *Панарин А. С.* Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 1999.

растет в горячую, с использованием всех методов военного поражения. Мир слишком велик для того, чтобы управляться одной-единственной страной; кроме того, такие характеристики, как полицентризм и многообразие, являются необходимой предпосылкой выживания человечества. Тот, кто посягает на это, тем самым объявляет миру войну не на жизнь, а на смерть. Единственное, в чем я ошибся, это сроки перерастания мировой войны, ведущейся нетрадиционными способами поражения (посредством «мягких военно-политических технологий»), в настоящую, горячую войну. Это произошло даже раньше, чем я предполагал, – в период нападения на Югославию.

Тот факт, что агрессор начал не с мягкой периферии мира, где порог начала военных действий всегда оценивался как достаточно низкий, а с Балкан, с центра Европы, сразу же свидетельствовал о «серьезности» его намерений: он рискнул на шаг с необратимыми последствиями. Нападение на Югославию с принудительным привлечением европейских союзников означало, что США не потерпят никакого суверенитета Европы в стратегических вопросах: ее дело – беспрекословное повиновение, требуемое только в разгар войны.

Тот факт, что США не дали союзникам расслабиться после победоносного окончания холодной войны, лишний раз подтверждает трагический «парадокс»: вопреки ожиданиям всех благонамеренных, окончание холодной войны означало не военную демобилизацию, а новый этап мобилизации, связанный с эскалацией претензий нового мирового гегемона.

После блицкрига в Югославии главной проблемой нового «мирового гегемона» стало состояние собственной страны, пребывающей в недопустимой довоенной расслабленности. И тогда последовали события 11 сентября, давшие повод объявить мобилизацию американской нации для борьбы с мировым терроризмом.

И никто не удивился, почему для борьбы с каким-то Бен Ладеном требуется не дополнительная мобилизация спецслужб (причем одного из их подразделений), а тотальная мобилизация всей военной машины США и НАТО, усиление военных расходов, вдвое превышающих их рост в период хо-

лодной войны Запада с СССР, реорганизация стратегической системы обороны и, наконец, жесткая дилемма, выдвинутая перед всеми странами мира: кто не с нами в этой войне, тот против нас. Послание президента США «О состоянии нации» – это настоящее обращение к стране в период смертельной опасности и смертельной вражды: «Мы живем в уникальное время, наша страна находится в состоянии войны, наша страна переживает спад, и мир во всем мире стоит перед беспрецедентной угрозой... Война только начинается, и Афганистан – только первое поле сражения».

И после всего этого находятся люди, приглашающие нас всерьез поверить, будто речь идет о «поимке» Бен Ладена и «борьбе с терроризмом»!

По-видимому, одно из главных условий, которые агрессор ныне диктует миру, – это беспрекословное следование его идеологическим указаниям и безусловная лояльность по отношению к его пропаганде. «Ваше дело не рассуждать, а верить в те мифы, которыми мы оправдываем свои действия. Сомнение означает неповиновение» – вот что на самом деле говорит сегодня миру американская пропаганда.

Осмелимся все же порассуждать, то есть перейти к аналитике. Здесь сразу же возникают два вопроса. Первый: почему США решились на головокружительную мировую авантюру? Второй: почему мир пока что по-настоящему не сопротивляется? Оба вопроса потребуют нетривиальных теоретико-методологических решений и обращения к новым видам социально-гуманитарного знания, до сих пор практически не затребованным политической наукой.

1. Почему победитель не удовольствовался достигнутым

Объяснение на идеологическом уровне

Поведение Америки после окончания холодной войны в свое время никто не предвидел. Я не говорю здесь о российских прозелитах нового великого учения, буквально воспринявших

пропагандистские штампы Запада в период, когда он вел холодную войну с коммунистическим Востоком.

Стратегической целью этой пропаганды являлась не только деморализация противника – подавление его воли к победе, но и раскалывание его рядов. Сначала речь шла о расколе «социалистического лагеря»: восточноевропейских участников Варшавского договора тайком манили в Европу, обещая «полное европейское признание» и всяческие предпочтения в случае разрыва с советской империей.

Вторая линия прорыва: раскол самого Советского Союза во имя осуществления права на национальное самоопределение с последующим принятием в европейский дом опять-таки тех, кто быстрее всех дистанцируется от советского наследия.

Наконец, раскол внутри бывших советских наций и внутри России: поощрение демократического меньшинства за счет недемократического большинства, обремененного неисправимой историко-культурной наследственностью. Главным союзником Запада на Востоке были объявлены «внутренние эмигранты» – те, кто, живя в туземной среде, душой принадлежали Западу. Именно им сулили статус передового демократического авангарда, наделенного неограниченными полномочиями в деле управления своими незадачливыми народами. Но купить такой статус можно было только одним: безусловной преданностью не только идеалам Запада, но и преданностью Америке как практическому носителю нового мирового порядка. А в том, что этот порядок будет мирным, демократическим, основанным на плюрализме и консенсусе, на скрупулезном следовании международно-правовым документам и стандартам в области прав человека, сомневаться было непозволительно.

Либерально-демократические аксиомы относительно безусловного пацифизма демократических государств Запада были сформулированы в разное время и в разных терминах.

Наиболее ранняя апологетическая версия сводится к тому, что феодальное общество, возглавляемое военным классом служилого дворянства, является милитаристским по самому своему этосу, определяемому этосом дворянской

воинской доблести; в противовес феодальному буржуазное общество управляется и направляется третьим сословием, профессиональным занятием которого является не война, а предпринимательство и торговля. Война, таким образом, интерпретируется как специфический формационный феномен – как порок добуржуазных общественных формаций.

Более рафинированная версия демократического «вечного мира» принадлежит И. Канту. Как известно, основой кантовской философии является различие эмпирического субъекта, обремененного признаками партикулярной «телесности» (будь то телесность этнических признаков, телесность инстинкта или даже телесность специфического «менталитета»), и трансцендентального – всеобщего – субъекта, воплощающего универсальные категории общечеловеческого мышления (сознания).

Кантовская антропология, как и кантовская философия истории, обещает полный и окончательный переход человеческой личности от естественного состояния к разумному состоянию, что равносильно переходу от существования в условиях, налагающих на нас «местный» отпечаток, к существованию универсально всеобщему.

Как известно, проблемой естественного (эмпирического) индивида был озабочен еще Гоббс, у которого государственное состояние есть преодоление естественного состояния войны всех против всех (закон джунглей). Кант идет дальше, отмечая, что на международной арене сами государства ведут себя как находящиеся в естественном состоянии субъекты, не подчиняющиеся закону, а выясняющие отношения с помощью силы. Альтернативно этому у Канта является всемирно-гражданское состояние. В этом состоянии граждане создают договоры, обязательные также и для своих государств, то есть судят их от имени требований разума. С таких позиций сами государства выступают в роли эмпирических индивидов, обремененных доразумным, дорациональным – аффективным поведением. «...Идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписаного кодекса госу-

дарственного и международного права к публичному праву человека вообще и потому к вечному миру»¹.

Словом, в социальной философии Канта сквозит мысль, что по-настоящему разумен только индивид в своей гражданской автономии; всякая традиционная интеграция его – помимо его сознательного решения – в любые коллективные образования означает отступление рационального перед иррациональным, стереотипного перед критически усвоенным. В самом же разуме нет ничего партикулярного, ничего такого, чтобы делало людей качественно отличными друг от друга и взаимно противопоставляло их. Вот почему трансцендентальный, а значит – всемирно-исторический субъект стоит выше всего того, что может вызывать войны и другие рецидивы естественно-инстинктивного состояния. У Канта нет ясности по поводу того, каким путем будет формироваться этот всемирно-исторический индивид, сопричастный идее мирового гражданства. С одной стороны, он уповает на Просвещение, которое устраняет в человеке и человечестве все местное и партикулярное, погружая его в пространство универсалий разума. С другой стороны, он не прочь ускорить ход истории, дополняя «платонизм Просвещения» практической эффективностью демократического авангарда человечества: «Если бы по воле судеб какой-либо могучий и просвещенный народ имел возможность образовать республику... то такая республика служила бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней... и с помощью многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза»².

Третий источник, из которого черпает свои аргументы официозный пацифизм либерального толка, – это теория рационального действия О. Конта – М. Вебера.

Конта можно назвать одним из авторов теории «процесса рационализации». В основе этого процесса – очищение нашего мышления от пережитков телеологического и метафизического

¹ Цит. по: *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 293.

² Там же. С. 304.

подходов. Это означает, что мы не должны привлекать в наш процесс восприятия вещного мира никаких сантиментов культуры, никаких домыслов, касающихся скрытой сущности мира или сущности вещей. «Социальные факты», затем разъяснят нам последователи Конта, также должны восприниматься как вещи. Эта программа гносеологического вещиизма предполагает, с одной стороны, извлечение познающего субъекта из системы социокультурных связей, мешающих воспринимать вещи в сугубо утилитарном, прагматическом контексте, с другой – извлечение самих вещей из системы вещных связей, создающих «порочный круг познания». Единичный субъект наряду с единичной вещью – вот идеал «рационального подхода».

М. Вебер развил эти процедуры «нейтрализации» нашего познания дальше. Для того чтобы воспринимать мир нейтрально или рационально, необходим отбор из четырех возможных видов действия одного, действительно соответствующего критериям рациональности.

Во-первых, речь идет о выбраковке действий аффективного типа – под влиянием эмоций. Во-вторых – традиционного типа, предопределенных нормами однажды заведенного, унаследованного. В-третьих – действий, рациональных по ценности, то есть предпринятых хотя и на основе сознательного индивидуального выбора, но при этом выбора, отягченного ценностным воодушевлением, то есть внеутилитарного. Впрочем, сам Вебер не склонен был дискредитировать этот тип действия в качестве недостойного современного типа личности. Но уже идущие за ним адепты рационализации забраковали и эту разновидность, оставив одну – целерациональное действие, то есть прагматически расчетливое, утилитарное.

Кому же легче всего дается это радикальное размежевание с тремя предыдущими, «дорациональными» типами практики? Американская либеральная идеология дает на это четкий ответ: американскому «новому человеку», в отличие от «староевропейского», не связанному грузом традиционной культуры и внеутилитарными ценностными «сантиментами».

Признанные авторитеты в области теории политической культуры Алмонд и Верба связывают «решающие преимуще-

ства» американской политической культуры перед всеми другими, в том числе и западноевропейскими, с тем, что она является гомогенной – однородной как по классовой вертикали, так и по территориальной горизонтали, светской, то есть «ценностно не озабоченной», и центристской, чурающейся крайностей правого и левого радикализма. Люди здесь имеют максимальный шанс договориться, ибо не спорят о ценностях, не заглядывают в душу собеседника (партнера) и делят только то, что в самом деле является делимым, – материальные ценности. Словом, это культура сутяжнического типа, постоянно адресующаяся к юристу, а не к идеологам, ораторам, правдолюбцам и прочим «харизматикам».

А теперь вернемся к главному вопросу: каким образом и отчего представители такой культуры пошли на беспрецедентную авантюру горячей мировой войны в ядерный век – условие, которое и по меркам старых иррационалистов и харизматиков горячую мировую войну исключало?

Отягчающим обстоятельством является тот факт, что без всякой войны оставшаяся единственной сверхдержавой получила то, что превышало всякие прежние ожидания. Без единого выстрела прежний грозный противник не только капитулировал, но и объявил самороспуск: своей страны, своей армии, своих альянсов по всему миру, своего военно-промышленного комплекса, своего научно-технического корпуса, своих «промышленных армий».

Мало того – сама направленность спонтанных процессов, вызванных окончанием холодной войны, работала, несомненно, в пользу США и возрастания их роли в мире. Захватившая «передовые умы эпохи» концепция мирового открытого общества, без границ и протекционистских барьеров, обеспечивала растущую экспансию американской экономики и разорение континентальных «евразийских» экономик, лишившихся привычных рынков и привычной протекционистской защиты. Аналогичным образом работала концепция «открытого общества» в сфере идеологии и культуры: она создавала невиданно благоприятные условия для глобальной экспансии американской массовой культуры и подрыва местных традиционных культур.

Наконец, в условиях сохранения высокой либеральной репутации Америки, подтверждающей свои обещания миру, «вырвавшемуся из оков тоталитаризма», на местах, безусловно, возрастало бы влияние местных западников-американофилов, готовых верой и правдой служить США и блокировать, подвергать цензуре, дискредитировать морально все то, что могло еще сопротивляться их новой глобальной миссии. Специалисты в области маркетинга подсчитали, что около 80 % стоимости современной фирмы составляет ее добротная репутация, гарантирующая ей наилучшие условия выживания и экспансии в окружающей социальной среде. И разве Америка не ощущает свою миссию в мире в качестве фирмы, способной наводнить целый мир не только своими товарами, но и своими идеалами, ценностями, стандартами жизни и нормами?

А если это так, то чем же объяснить этот двойной риск, которому подвергла себя Америка, навязав миру новую войну: и риск физический, затрагивающий ее жизнь и благополучие, и риск моральный, связанный с утратой репутации – этого важнейшего условия выживания в нашем тесном и ревнивом мире?

Ближе всего лежат объяснения по аналогии. Гитлер в 1938-м, в результате Мюнхенских соглашений, тоже получил абсолютно все, что требовал. Без единого выстрела он освободил страну от стеснительных условий Версаля, расширил ее территорию путем присоединения Австрии и Чехословакии, излечил национальное самолюбие немцев от комплекса страны-неудачника, получил карт-бланш для «геополитических инициатив» на Востоке. Казалось бы, ну чего еще надо! Тем не менее он ввергает свою только что восстановленную и достигшую благополучия страну в пучину мировой войны, при этом без всякого повода со стороны окружающих стран.

Наиболее простое, психологическое объяснение этому – головокружение победителя, которому кажется, что отныне ему все подвластно и все позволено. Более сложное, идеологическое объяснение состоит в том, что идеология по-своему обязывает. Без нацизма как воодушевляющей идеологии гитлеровский режим никогда бы не достиг столь впечатляющих успехов в столь короткий срок. Но идеология берет в плен не только тех, кто яв-

ляется объектом ее манипулятивного воздействия, но и тех, кто пользуется ею в качестве субъекта действия. Воодушевляющая сила идеологий неразрывно связана с их манихейской, бинарной структурой: они делят мир на два полюса – добра и зла, что обязывает сторону, воплощающую добро, к бескомпромиссному натиску и непрерывному наступлению. Здесь остановиться – значит отлучить самого себя от собственной идеологии, утратить силу ее ауры, превратиться из «знающего» (жреца) в профана, из посвященного в отлученного.

Ментальная конструкция любой идеологии такова, что делит человечество на две неравноценные половины, одна из которых олицетворяет «ветхого человека», другая – «нового человека», сближаемого со сверхчеловеком. Связав свою судьбу с идеологией, вы становитесь на эскалатор, который несется все стремительней – к состоянию, в котором, как ожидается, зло будет искоренено, исчезнет с лица земли, из человеческой истории окончательно.

Дело, следовательно, не только в том, что победителю психологически трудно остановиться. Дело прежде всего в том, что условием всяких побед вообще в эпоху, последовавшей за американской и французской революциями на Западе, является идеологическая одержимость. Неодержимые не побеждают, одержимые же не могут остановиться, прыгнуть с эскалатора идеологии. Мировые авантюры затевают идеологически одержимые, наделенные идеологиями миссий и статусом суперменов. От суперменов же нельзя ждать рационально выверенного поведения, связанного с обычной «человеческой бухгалтерией», оперирующей реальными фактами и цифрами. Почему Гитлер решил воевать сразу на два фронта, то есть практически со всем миром сразу? Потому что за ним стоял не обычный народ, а народ суперменов, из которых один стоит сотни и тысячи врагов. Не решившись на «окончательный штурм» отжившего мира, этот народ оказался бы отлученным от идеологии, наделившей его силой и уверенностью; оставшись же верен ей, он не мог уклониться от «миссии».

Но как же в таком случае обстоит дело с Америкой? Общепризнанно, что ее идеологией является либерализм. Вступи-

ла ли Америка в новую мировую войну в силу верности своей либеральной идеологии или вопреки ей, изменив ей? Еще раз обратим наше внимание на то, что идеология выводит своих адептов из нейтрального состояния, нейтрального отношения к окружающим, ставя перед жесткими дилеммами: избранные или отлученные, передовые или отсталые, коммунисты или антикоммунисты, либералы или антилибералы. Не будь подобных дилемм, планетарное пространство оказалось бы куда более поместительным – благополучно вмещающим самые разные общественные типы. Но, оказавшись в наэлектризованном идеологическом поле, люди утрачивают благоразумие терпимости. От каждого требуют предъявить свидетельство его идеологической принадлежности, выстраивают в ряд, сравнивают, тестируют по критерию нового – старого, традиционного – современного, отсталого – передового и т. п.

Является ли в этом отношении либеральная идеология благополучным исключением? Перестали ли нам после того, как эта идеология победила коммунизм, задавать эти полицейски строгие вопросы? В самом ли деле отныне наше принятие или непринятие в «приличное общество», наше общественное признание, наши социальные перспективы перестали зависеть от того, какую оценку мы получим по шкале новой идеологии; и вообще, перестали ли нас оценивать по таким шкалам?

В более общих терминах эти вопросы могут быть сформулированы следующим образом. Что произошло: отказ от гегемонизма или смена одного гегемонизма другим? отказ от идеологии или смена одной другою? отказ от нетерпимости или смена ее вектора? отказ от охоты за ведьмами по всему миру или смена охотника?

Не заключена ли парадоксальная особенность новой ситуации в том, что предельно конфронтационные демонстрации и мобилизации силы ныне совершаются по куда менее важным поводам, то есть порог «тотальной идеологической мобилизации» не повысился, а снизился? Н. С. Хрущеву и Дж. Кеннеди для того, чтобы всерьез заговорить об «опасной черте», понадобился Карибский кризис, в котором ставкой было полное взаимное уничтожение двух сверхдержав.

Клинтону и Бушу-младшему требовался куда меньший повод для того, чтобы «потерять терпение».

То же самое относится и к собственно идеологической области. Кого, спрашивается, легче ввести в состояние идеологического неистовства и спровоцировать на убийственные выпады: Сулова или Новодворскую, престарелых членов Политбюро или младореформаторов? Ответ ясен, но он означает, что мы вступили в эпоху, на деле отличающуюся большим накалом идеологической нетерпимости, чем предыдущая.

Иными словами, новая либеральная идеология не просто заняла поле научного коммунизма, но и очистила это поле от «примесей» обычного здравомыслия, осторожности и житейского благодушия.

В результате появилось «молоко волчицы», и те, кто вскормлен им, окажутся способными на многое.

Вот основные ингредиенты этого идеологического напитка.

1. *Новая апокалиптика: вера в то, что конец истории близок и человечество присутствует при последней схватке либерального добра с антилиберальным злом – схватке, исход которой, разумеется, предрешен.*

2. *«Формационное» высокомерие: капитализм американского образца выдается за высшую историческую формацию, заведомо превосходящую все предыдущие.* Она автоматически наделяет своих представителей суперменскими качествами в любых возможных измерениях: решающим превосходством в экономической области, в административной и военной организации, в культуре. Люди этой формации возвышаются над всеми остальными, словно Гулливер в стране лилипутов. Большая часть этих лилипутов – злодеи и недоумки, носители бацилл «агрессивного традиционализма», меньшая – недотепы, нуждающиеся в опеке, защите и наставничестве.

Надо сказать, подобный уровень суперменского высокомерия большевистский «новый человек» проявлял только в самую раннюю пору своего владычества над мелкобуржуазной страной – Россией, в 20-30-е годы. Ментальная структура, лежащая в основе «победоносной» либеральной идеологии, напоминает структуру американского «супербоевика»,

где супермены окружены злодеями и страшилами, но в победоносных схватках с ними не получают и царапины. (Что за собой скрывает это неприятие царапин: предельное самомнение или предельную неспособность к жертвенности?) В этом пространстве нет места для малейшего проявления обычных человеческих ситуаций и чувств – оно технократически враждебно жизни.

3. *Непреодолимая тяга к подтасовкам и «припискам».* Уже в советской страсти к припискам, к «выведению нужного результата» таилось сочетание разнородных страстей и «стилей». Проявлением низкого стиля было стремление получать незаслуженные премии, повышение в должности и другие поощрения. Проявлением высокого стиля была «формационная» гордыня: советский человек не может работать и действовать плохо. Американский этос сохраняет эту дуальную структуру, доводя ее до экстатического состояния.

Ярчайшим проявлением этого двойного экстаза – страсти к дивидендам и страсти к превосходству – стали XIX Олимпийские зимние игры в Солт-Лейк-Сити (США). Что скрывалось за скандальным судейством, подыгрывающим «своим» и бракующим «чужих» («фаворитизм и дефаворитизм», в терминах американской социальной психологии)? Разумеется, большой спорт по-американски – это большие деньги. Здесь подтасовки, дающие нужный результат, приносят миллионные дивиденды не только спортсменам, тренерам, организаторам, но и телекомпаниям, рекламодателям и т. п. Но несомненно также, что эти страсти «низкого стиля» проявляются на фоне другой, имперской страсти: к абсолютному превосходству и величию.

Несомненно, что это обличает тайный страх, тайную неуверенность: чем выше заявка на величие, тем выше страх несостоятельности и неудачи, создающий непреодолимое стремление подстраховаться любой ценой. «Герой», слишком поспешно объявивший о том, что действительность полностью покорена и управляется, начинает втайне ее ненавидеть и подменять мифом. Такова была логика советского мифа, такова же логика американского мифа.

Уже на основе данной идеологической структуры можно объяснить авантюристическую решимость зачинщиков новой глобальной войны.

Начнем с *апокалипсического компонента* нового великого учения. Сознание находимости мира на пике «великого кануна», на краю бытия или в конце истории сообщает всем принимаемым решениям патологическую лихорадочность. Речь идет о «последних усилиях», но не в банальном смысле, как, например, в конце рабочего дня, а в смысле рокового «или – или». Когда ставкой является ни больше ни меньше как конечное состояние мира и наш статус в нем, последние усилия, совершаемые под этим знаком, обретают особый смысл. Главной характеристикой этой ситуации выступает то, что ее нельзя повторить; здесь довлеет психология последнего боя и последнего шанса.

В этом – основной парадокс светской идеологической апокалиптики. Ее сциентистско-детерминистская составляющая, связанная с диктатом научности, призвана давать объективные гарантии закономерного хода истории. Но ее спрятанный манихейско-мистический компонент сообщает сознанию адептов одновременно и великий страх, и бешеную энергию. Если бы адепты великих учений в самом деле верили в научно выверенные объективные законы истории, они бы выделялись среди других фаталистическим спокойствием.

Но они, напротив, выделяются лихорадочным беспокойством и неистовством. Люди «старого типа» умели долго ждать и жили неторопливо. Патологическая торопливость человека новой формации объясняется не только чрезвычайным ускорением современного ритма жизни. Наряду с вмешательством техники, лихорадящей нашу жизнь, не меньшую роль играет вмешательство идеологии, подстегивающей нас в глубинно-экзистенциальном смысле. Сегодня самым идеологическим народом на земле, несомненно, являются американцы. Полнота их идентификации с новым великим учением объясняется тем, что по меркам этого учения именно они являются «избранным народом», именно им вручена миссия

и обещано конечное торжество. Поэтому и решения, которые принимает Америка, – это апокалипсические решения, отмеченные близостью окончательной развязки исторической драмы человечества. Мировая война за окончательное торжество либерального идеала во всем мире для США – то же самое, что мировая революция для большевиков первого призыва. Как те, так и другие уже не способны воспринимать людей другой формации обычным человеческим образом: они наделяются демоническими чертами носителей последнего зла. Вопреки всяким разглагольствованиям о толерантности, плюрализме, диалоге и прочих реликтах старого либерального сознания, новое либеральное сознание абсолютно монологично, абсолютно закрыто для апелляций извне, для свидетельств другой позиции и другого опыта.

Либеральный джихад – вот ключевое понятие для обозначения американской «антитеррористической операции», настоящее имя которой – глобальная война с «неверными».

Обратимся теперь ко второй составляющей либерального комплекса – *формационному высокомерию*. В рамках этого комплекса исчезает принятие обычного мирового пространства, в котором существование любых стран и культур является самоценным и не ставится под сомнение. В формационно «взыскательном» пространстве каждый оправдывает свое существование степенью близости к самому передовому строю. А страна, заявившая о себе в качестве формационного гегемона, не может не превосходить всех остальных. Формационная идеологическая гордыня возводит в патологическую степень психологию обычной гордыни. Для подобных гордецов любое поражение, отставание, пребывание в ситуации, заслуживающей снисходительности, буквально хуже смерти. Америка победила в холодной войне и вступила в позицию наставника человечества в результате беспрецедентной серии демонстраций превосходства. Абсолютное превосходство для нее – не преходящее состояние или счастливая случайность, а то, без чего она не согласна жить.

Именно здесь и скрывается главная тайна начавшейся мировой авантюры. Дело в том, что наряду с идеологией

существуют светские формы знания – экономика с ее холодной статистикой, социология, демография. И все они достоверно свидетельствуют, что уже через двадцать лет «неправильно устроенный», «нелиберальный» Китай опередит США по большинству экономических показателей и станет первой державой мира. Примерно еще столько же лет понадобится Индии, чтобы опередить США и стать второй после Китая сверхдержавой мира. Если бы пространство бытия не было так трагически искривлено великими учениями, то в самом факте экономического возвышения одних и отставания других не было бы ничего экстраординарного и миропотрясающего. Более того, все светские науки, не заряженные идеологическим манихейством, постулируют естественно-неизбежный характер неравномерности экономического, демографического, технологического развития. Там, где есть динамика, там неизбежно присутствует неравномерность.

Но подобные вещи легко объяснять остуженному сознанию, обычно выступающему в двух разновидностях: научном и обыденном. Идеологически заряженному сознанию это объяснить невозможно. Для него всегда побеждают те, кому положено.

Кто воплощает самую передовую по меркам либерального учения экономическую модель? Разумеется, США.

Кто воплощает самую передовую демократию, дающую наибольший простор свободной индивидуальной инициативе и соревновательности? Разумеется, они же.

Кто, наконец, воплощает новейший тип личности, свободный от всех традиционных комплексов и пережитков? Опять-таки они же. Следовательно, абсолютное превосходство США – экономическое, научно-техническое, интеллектуальное – является больше чем фактом – непреложной формационной закономерностью. Допустить иное – значит перевернуть всю «логику мира» с ног на голову, перечеркнуть усилия всех тех, кто формировал весь этот новый прекрасный мир, воспитывая нового, либерального человека, это значит создать расстройство в рядах великой либеральной армии передового человечества, посеять сомнения в присутствии и

перед лицом чужих – традиционалистов, коммунистов, фундаменталистов, жаждущих реванша.

Допустить это – значит выбить почву, лишить перспективы всех тех, кто сделал ставку на либеральные идеалы, на американский мировой порядок, на глобальное открытое общество.

А может быть, идеологический ущерб еще выше, может, он затрагивает статус западной цивилизации как таковой? Дело в том, что либеральная идеология, в отличие от марксистской, обосновывает свои формационные презумпции посредством методов глубинной культурологии. Марксизм рассматривает формационную динамику как культурно нейтральную, связанную исключительно с развитием производительных сил, – и потому понимает ее универсалистски. Одним словом, формации не имеют культурно-цивилизационной специфики, и потому между народами и культурами существуют одни только количественные различия, связанные с временным отставанием регионов, располагаемых на одной и той же оси мирового исторического времени, друг от друга.

Современный либерализм, использующий данные сравнительной культурологии и этнологии, поместил прогресс как особую «машину времени» в пространство одной-единственной цивилизации – западной. Не будь западных влияний, вторжений и провокаций, индусы, китайцы, африканцы навечно застряли бы в своем традиционном обществе – строительного материала для формационной исторической лестницы в их культуре не существовало. Запад подарил миру прогресс, и в этом качестве западная цивилизация – не просто одна из мировых цивилизаций, а цивилизация-авангард, с которой связаны гарантии восходящего исторического развития для всего человечества. В ее истории все преисполнено высшего формационного смысла, только ее исторические драмы провиденциальны, ибо предвосхищают счастливый – либеральный – финал истории.

Такая формационная логика выстраивает в жесткий ряд античность, Ренессанс, эпоха Просвещения, промышленный переворот XIX века (средневековье, правда, остается на подозрении). Все перечисленные блестящие эпохи Запада закономерно вели к нынешней высшей фазе окончательного либе-

рального воплощения, все они затребованы той самой логикой прогресса, которая поставила Запад во главе с США в центр современного мира. Ни китайцы, ни индусы, ни русские не имели ни своей античности, ни блестящего Ренессанса, ни собственной эпохи Просвещения. (Последняя если и была у русских, то только в качестве импортированного продукта.) Так можно ли поверить, можно ли принять, что эти народы с незадачливой традиционалистской историей могут опередить Запад по его собственным критериям – критериям экономической, научно-технической и информационной развитости? Разве это не ломало бы самым грубым образом всю логику мира и логику истории? Разве не внесло бы разрушительный хаос в умы, не нарушило бы цивилизованный порядок, целиком основанный на западном водителстве и западном превосходстве?

Принять китайское превосходство над США – не значит ли «предать» античность, Ренессанс, Просвещение, роковым образом обесценить их? Не решается ли здесь, таким образом, судьба западной культуры, западного типа личности – вместе с многочисленными западниками других культур, успевшими стать влиятельнейшими региональными элитами? Разумеется, если бы спор Запада и не-Запада шел перед лицом другого типа личности, отличной от нынешнего массового «экономического человека», превыше всего ставящего потребительские ценности, то и логика сравнения была бы иной. Возможно, мы имели бы банальную ситуацию, при которой каждый народ больше всего любит собственную историю и культуру. Может быть, в условиях современного «диалога культур» в глобальном мире мы столкнулись бы с ситуацией, когда люди разных континентов становятся более или менее взыскательными эклектиками, выбирающими из других культур то, что им по душе.

И в том, и в другом случае никакого манихейского противостояния и противопоставления не было бы. Приходится признать, что опаснейшим манихеем, помещающим мировые культуры и регионы в особое пространство неуживчивости, является не только идеологический человек, но и потребительский человек. Перед его лицом проиграть экономическое соревнование – значит лишиться всякого доверия, лишиться

лояльного отношения вообще. Разве это не он, потребительский человек, не простил Советскому Союзу проигранного экономического соревнования и не перечеркнул все – историю собственной страны, ее государственное величие, ее культуру и мораль, ее веками вынашиваемые ценности? Америка значительно менее богата по этой культурно-исторической части. Если она не оправдает ожидания потребительского человека, не удовлетворит его специфическую гордыню, связанную с обладанием «самой большой потребительской корзиной в мире», он не пощадит в ней ничего.

В этом лежит своеобразное «оправдание» нынешней американской авантюры, предпринятой, несомненно, с прицелом на главного будущего соперника – Китай.

Массовым заказчиком этой авантюры, самим того не осознающим, несомненно, является потребительский человек, более всего презирующий экономических неудачников, даже если речь идет о целых странах, формациях, цивилизациях, и отказывающий им во всяком признании и доверии.

Ввиду этого подобная антрополитическая разновидность заслуживает не только чисто культурологических оценок, которые в литературе не раз уже ей ставились, но и оценок *стратегического* толка.

Но вначале попытаемся оценить потребительский тип по критериям теории рационализации, призванным отделить архаично воинственный тип от современного, либерально-патцифистского. Сегодня стараниями либеральной пропаганды формируется брезгливо-опасливое отношение к жертвенному, альтруистскому и аскетическому сознанию. Именно в этом типе сознания усматривают социокультурную и социально-психологическую базу этатизма и милитаризма. Уберите эту базу – и этатизм рухнет, лишенный человеческой подпитки. Что же касается потребительско-гедонистического сознания, то в нем усматривают таинственным образом заложенную программу «рационализации». Иными словами, «рационально» все то, что не жертвенно, не наделено чертами социального воодушевления и моральной взволнованности.

Сначала могло показаться, что либеральная идеология воюет со специфически тоталитарными формами коллективистского воодушевления, желая противопоставить ему воодушевление гражданское, демократическое. Но затем вполне обнаружился тот факт, что под подозрение поставлены воодушевляющие идеалы как таковые. Вынеси их за скобки – и на сцену выйдет расчетливо рыночный человек, «взвешенный» индивидуалист.

Самое удивительное состоит в том, что при этом замалчивался колоссальный банк данных американской эмпирической социологии, изучившей потребительское сознание в разных измерениях.

В первую очередь было отмечено, что это манипулируемое сознание, принимающее на веру примитивнейшие провокации торговой рекламы, пропаганды, приемы «ложной идентификации» и т. п. Если бы оно в самом деле было рационально-суверенным, то вся система «производства искусственных потребностей» повисла бы в воздухе. Не менее примечательной особенностью является и то, что оно является ревнивым, завистливым сознанием. Феномен «потребительской конкуренции» и сопутствующие ему самоубийственные страсти (невозможность жить и спать спокойно, если у сослуживца или соседа появилась машина более престижной марки, чем твоя собственная) детально описаны в литературе. Причем, что важно, процедуры ревнивого потребительского сравнения осуществляются не только на индивидуальном, но и на коллективном уровне: представители разных групп общества, отраслей производства, регионов ревниво наблюдают, чтобы другие сравнимые группы не вырвались вперед, не чувствовали себя лучше. Известный феномен «инфляционной демократии», связанный с претензиями экономически менее эффективных групп на те же доходы, что и у групп более эффективных и производительных, говорит о том, что в индивидуалистическом обществе бушуют и коллективные страсти.

Наконец, главной, может быть, чертой потребительского сознания является его неукротимое стремление к нарушению легальных норм поведения. Специалисты отмечают удивитель-

но точное совпадение структуры ценностей преступных личностей со структурой ценностей типичной потребительской личности. «Те же ценности, которые лежат в основе “американского образа жизни”... помогают мотивировать поведение, ценимое нами превыше всего и рассматриваемое как “типично американское”, оказываются в числе основных детерминантов того, что мы осуждаем как “патологическое поведение”»¹.

Иными словами, преступившая личность отличается от законопослушного потребителя не структурой своих потребностей и мотиваций, а лишь специфической неконформистской решительностью. Поведенческие цели у тех и других одни, разнятся только поведенческие рамки. И если потребительская личность в условиях достаточно решительного характера, к тому же постоянно подстегиваемая завышенными по сравнению с реальными возможностями рекламными стандартами, то и дело выступает в роли милитариста ежедневности – прибегает к уголовному насилию, то не ясно ли, что между бюргерским сознанием либерального «золотого века» и современным массово-буржуазным сознанием лежит пропасть?

Признаюсь, когда я наблюдал человека новой индивидуалистической формации, наводнившего наши города в 90-х годах, и отмечал агрессивно-милитаристские черты его облика и поведения, то приписывал это его происхождению – из распущенных спецслужб, верхи которых получили львиную долю собственности, а нижним чинам велено было кормиться на свой страх и риск, причем с гарантиями соответствующей снисходительности стражей правопорядка.

Сегодня я думаю, что за милитаризмом происхождения скрывается нечто более глубокое, связанное с основами потребительского человека как сугубо телесного, языческого человека, с погашенной духовностью.

Потребительское общество реактивирует в массах молодежи черты языческого типа личности с акцентированной телесностью, а не духовностью. Несомненно, речь идет об индивидуализме, но особого рода. Это не индивидуализм ярко

¹ Цит. по: *Замошкин Ю. А.* Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М., 1966. С. 13–14.

выраженной интравертности, погруженной в свой, спрятанный от других, оберегаемый от внешних вторжений мир. Такого рода индивидуализм служил подспорьем классической книжной культуры, европейского романа, поэзии и музыки. На мой взгляд, дилемма коллективизм – индивидуализм является современным либерально-пропагандистским упрощением, связанным с задачами «борьбы с коммунизмом». Во всяком случае, различие видов индивидуализма не менее существенно. Индивидуализм, означающий состояние личности наедине с Богом (с высшей ценностной системой), и индивидуализм, означающий состояние личности наедине с потребительской вещью, ценимой превыше всех общественных связей, – вот различие, которому пора уделить внимание.

Потребительски интересные вещи ничейными не бывают. И если специфический язычник позднелиберальной эпохи желает завладеть вещью, остаться один на один с нею, – а таково его главное вожделение, – ему предстоит предварительное сведение счетов с теми, кто завладел этой вещью раньше.

Есть вещи, сознательно производимые на продажу, – с ними все ясно. Но есть вещи, не произведенные, но сегодня получившие особую потребительскую ценность: земля, сырье, энергоносители.

Эти вещи имеют хозяев в традиционном, добуржуазном смысле – речь идет о народах и странах, которым волею исторических судеб досталась территория, богатая такого рода «вещами».

Ясно, что потребительское сознание Запада, нуждающееся в вовлечении этих вещей в оборот, не может терпеть и впредь сохраняющегося добуржуазного статуса этих вещей, не желающих покидать своих хозяев. Не в этом ли кроется секрет глобального заказа на рыночные реформы постсоветского пространства? И не во имя ли этого новая либеральная философия так старательно остужает наше ценностное сознание, призывает к «десакрализации» таких понятий, как «родная земля», «родная природа», «Отечество»? Только сформировав вполне «остуженное» отношение к этим святыням, овеществив их путем отсечения кроющегося в них духовного, культурного со-

держания, можно рассчитывать на их появление на мировом рынке, где им предстоит поменять своих владельцев.

Таким образом, важной особенностью потребительского сознания является не только его ревниво-завистливое отношение к более удачливому сознанию этого же типа, но и совершенно нетерпимое, ненавистническое отношение к инородному, непотребительскому сознанию. Если носители этого сознания не желают перевоспитываться, их готовы уничтожить.

Особенностью современного потребительского социума является его стремление уничтожить дуалистскую структуру мира, в которой издавна соседствуют два начала: сфера обмениваемого, продаваемого, и сфера самоценного, не измеряемого в деньгах. В человеческом микромире это в первую очередь семья: отношения супругов, отношения родителей и детей и т. п. Эта сфера моментально утратит свою экзистенциальную подлинность и социальную эффективность, если начнет подчиняться логике товарно-денежных, расчетных отношений. Такие вещи, как любовь, забота, поддержка и другие гарантии существования, в принципе не формируемые и не измеримые по законам рынка, сразу же исчезнут, а вместе с ними – и человеческая личность как таковая. Даже самые отчаянные рыночники не решаются оспорить внерыночный статус семейного микромира¹.

Но и на социальном макроуровне, несомненно, присутствуют структуры и инстанции, выводимые за пределы отношений обмена и утилитарной умышленности.

Если бы таких структур не существовало, из человеческой жизни вообще исчезла бы тема идентичности – важнейшая тема психологии, культуры и морали. Местоимением «мы» Кант хорошо показал в своем различении теоретического и практического разума, что мир ценностей держится на принципиально ином фундаменте, чем система теоретических доказательств. Ценностные основания теоретически не доказуемы, они – ответ «другого мира». Этот другой мир

¹ Исключение, впрочем, имеется – это Нобелевский лауреат Г. Бэккер, попытавшийся распространить свою монетаристскую теорию «экономики времени» даже на семейные отношения.

вполне может существовать и для атеистов, в том случае, если они признают наличие высших, материально не измеримых и не обмениваемых ценностей. Дуальная структура сохраняется, перемещаясь в посюсторонность.

Достоинство размышлений неприятие индивидуалистическо-прагматическим сознанием «второго измерения». Ему для самоуспокоения непременно нужно разрушить дуальную структуру существования, где есть верх и низ, духовное и телесное, дневное и ночное. «Культурная революция» нового либерализма имеет целью устранить напряжение этих двух начал – все то, что нас мобилизует, обязывает, подтягивает до высоты культурных норм. Характерный пример – легитимация непечатных выражений, к которой настойчиво призывает... министр культуры¹.

Этот тип сознания, стремящийся обрести репутацию остуженного и бесстрастного, здесь, в ниспровержении норм, обнаруживает своеобразную нигилистическую страстность. Подобно тому как известные ведомства неистовствовали в поисках врагов, уполномоченные этого типа сознания выискивают – для искоренения – добродетельных. Нет, совсем не так уж безобидно и прозрачно потребительско-индивидуалистическое сознание, в нем присутствует свой демонизм, свой гений отрицания, неустанная раздражительность ко всем проявлениям иных позиций и иных измерений.

Словом, оно способно уполномочивать на борьбу – и борьбу нешуточную.

В целом же можно сделать вывод: процесс рационализации, заявленный еще на заре европейского модерна в качестве главной программы и главной миссии Запада в мире, натолкнулся на самую неожиданную препону. Ее олицетворяют не представители архаических культур, не «полпреды Востока» на Западе – ее образует само западное массовое потребительское общество.

Рационализация предполагает подчинение инстинкта разуму – потребительское сознание, напротив, олицетворяет

¹ Телепередача на канале «Культура» от 14.02.02: «Культурная революция. Без мата нет русского языка».

собой капитуляцию разумной воли перед напором «инстинкта удовольствия».

Рационализация предполагает подчинение краткосрочных выгод долгосрочным стратегиям – потребительское сознание жаждет немедленного удовлетворения любой ценой.

Рационализация означает такое расширение горизонта действия, при котором бы учитывались не только его прямые и немедленные, но и косвенные и отдаленные последствия. Потребительское сознание представляет собой такой очаг возбуждения по поводу центрального объекта вождения, что все другие зоны и очаги внимания попросту гаснут.

Наилучший пример – экологическая контрреволюция потребительского сознания, совершенная в 80-х годах XX века одновременно с «неоконсервативной волной».

60-е годы на Западе ознаменовались рефлексией по поводу противоречий потребительского общества и технической цивилизации в целом. Благородная самокритика Запада, инициировавшего «покорение» природы, культуры и морали во имя угождения буржуазной потребительской личности, сквозила в выступлениях «новых левых», «зеленых», коммунистов, сторонников альтернативного стиля жизни. Казалось, Запад стоит на пороге реформации, превосходящей по своему значению религиозную реформацию. Но вскоре в ответ поднялась неоконсервативно-монетаристская «рыночная волна», задававшая целью реабилитировать и возвысить «экономического человека», одновременно унизив и дискредитировав «постэкономического». Многие задавались вопросом: откуда эта предельная запальчивость у людей, сформулировавших оппозицию «экономика – антиэкономика» и идентифицировавших себя в качестве представителей строгого экономического знания? Почему они преследуют критическую рефлексию, добиваясь тоталитарной монолитности на Западе? И почему либеральная революция не только состоялась на Западе, но и превратилась в мировую рыночную революцию, захватив бывшие социалистические страны? Такое нельзя сделать средствами чистой теории: речь шла о мобилизации против культуры, морали и природы нового люмпена. Этим

люмпеном, не знающим высших измерений бытия, не имеющим никаких обязательств перед историей и культурой, и стал современный потребительский человек.

Это его люмпенская природа так воспламеняется и бунтует при всяком напоминании о высоком и обязывающем. Это у него нет истории и нет Отечества. Это он стал сегодня резервом глобального американского наступления по всему миру. Без него идеология нового либерализма, озабоченного не эмансипацией личности, а эмансипацией инстинкта, могла бы существовать только в качестве некоей субкультуры, притягивающей экспериментаторов неофрейдизма. Но потребительский человек – новый люмпен – увидел в ней «поatakaющую теорию», способную избавить его от комплексов и даже наделить признаками авангардности. К этому потребительскому авангарду, готовому ниспровергать нормы национальных культур на местах, и обращаются США как к своей пятой колонне. Новый интернационал – интернационал люмпенов-потребителей – уже создан, и без него США не решились бы на нынешнюю глобальную авантюру.

Объяснение на стратегическом уровне

В отличие от идеологии, раскидывающей свои сети повсюду и отличающейся намеренной многозначностью и двусмысленностью своих терминов, стратегия ориентируется на субъектов, принимающих важнейшие решения с учетом возможных плюсов и минусов, издержек и потерь. Стратегические решения – это решения перед лицом оппонента, вовлеченного в игру и в свою очередь претендующего на выигрыш. В этом смысле стратегия есть не монолог, а игра, в ходе которой приоткрываются шансы и корректируются первоначальные планы.

Что такое война как стратегия и почему стратегия перерастает в войну?

Для агрессора-завоевателя война выступает как захватническая стратегия. Это означает: а) что его социум организован таким образом, что самостоятельно производить новые богатства ему представляется менее предпочтительным («рен-

табельным»), чем отнимать его у соседей; б) что «соседи» дают ему повод подозревать их в слабости.

Если перейти от этого весьма общего рассуждения к специфическому менталитету Запада времен мировых империалистических войн, то война как стратегия выходит на передний план в тех фазах развития, когда имеет место «кризис прогресса». В рамках большого кондратьевского цикла это означает период, когда прежде накопленные факторы интенсивного развития исчерпываются. В интенсивной фазе ареал обитания современного человека расширяется путем открытия качественно новых промышленных и социальных технологий: прогресс так реорганизует пространство, что оно внезапно делается более поместительным и продуктивным, чем прежде. Экстенсивные стратегии расширения пространства – а война является их крайней разновидностью – в этих условиях теряют свои принудительность и привлекательность. Но когда у цивилизации на данное время нет в запасе больших фундаментальных идей для прорывов к качественно новому, в обществе начинает расти социальная напряженность, в особенности в современном обществе. В традиционных обществах, свободных от обольщений великих учений, спрос был достаточно эластическим: когда выдавался неурожай, люди подтягивали пояса, не виня во всем строй и правителей; последние в свою очередь не испытывали комплекса неполноценности.

Но в современном обществе, основанном на морали и идеологии успеха, на вере в полную и окончательную победу прогресса, внезапный дефицит благ скандализирует всех. Электорат волнуется, правители ищут алиби и – срочных паллиативов. Требуется во что бы то ни стало возросший общественный пессимизм конвертировать в новую форму агрессивного воодушевления. Так наступает время активной геополитики. Словом, в повышательной (интенсивной) фазе большого кондратьевского цикла торжествует миф прогресса, в понижительной – миф геополитики.

Нам, следовательно, необходимо понять начавшуюся войну как экстремальную разновидность стратегии геополитического расширения, пришедшую на смену недавним стратегиям

научно-технического роста. Условия новой стратегии станут понятны лишь в свете двух катастроф, подстергших западное прогрессистское сознание.

Первая катастрофа связана с открывшимися экологическими «пределами роста». Надо сказать, ментальный «код» западной цивилизации не знает никаких имманентных пределов. Мир, открывшийся западному человеку на заре эпохи модерна – в Ренессансе, – это вселенная, состоящая из бесконечного количества миров, но при этом однородная – подчиненная одним и тем же законам механического разума. Причем бесконечность здесь выступает сразу в двух ипостасях: как экстенсивная бесконечность расширения, пространственной экспансии и как интенсивная бесконечность неограниченного повышения человеческих способностей в овладении внешним миром. Обе ренессансные темы – и тема бесконечности миров, и тема бесконечного совершенствования изобретательности разума – имели таинственно пророческое значение. В самом деле: в период, когда Земля казалась столь огромной и была столь мало освоенной, акцент на бесконечной множественности миров в горизонте нашей человеческой экспансии кажется заведомо преждевременным, избыточным. Тем не менее ренессансная интуиция упрямо возвращается к этой теме – от Н. Кузанского до Д. Бруно и Галилея.

Свою практическую фундированность эта тема бесконечности миров получила только в XX веке, когда новый технический человек уже осквернил природу и стал подумывать о космической экспансии. Никаких сыновних чувств он к планете Земля не питал – она для него была «рядовой планетой» и очередным этапом на пути его прометеевой эпохи.

И вдруг – эта новая, травмирующая тема «пределов роста» и глобального экологического кризиса. Стал ли технический человек мудрее или «сентиментальнее»? Вполне возможно и то, и другое: ведь в историческом и психологическом смысле он изрядно постарел за последние полстолетия. Но если бы в изменении его позиции и его картины мира в самом деле решающую роль сыграла зрелая экологическая и социокультур-

ная рефлексия, он бы сделал акцент не на «пределах роста», а на том, чтобы установить пределы своей потребительской алчности, то есть обратил бы взгляд не вовне – на природу как объект, – а во внутрь, в соответствии с древней духовно-религиозной традицией. Этого поворота он так и не совершил: он по всем признакам остался прежним космическим империалистом и экспансионистом. Но в этом горизонте ничего нового не установлено: космос как был, так и есть бесконечен, а космическая экспансия сегодня технологически более реальна, чем когда бы то ни было.

Изменение произошло в другой области: по мере перехода от прежнего, фаустовского типа к нынешнему, потребительскому типу произошло резкое сужение темпорального (временного) горизонта. «Бесконечность миров» меня убеждает и обнадеживает лишь в том случае, когда я умею ждать.

Космические экстазы и научно-технические эпопеи поколения рубежа 50-60-х годов отличались тем, что они не были привязаны к индивидуалистическим потребительским ожиданиям, иными словами, были скорее «романтическими», чем потребительско-прагматическими.

Речь шла не о том, что именно я или именно мы в отведенный нам жизненный срок приобщимся к возможностям, открываемым новым техническим веком. Здесь позитивистские критерии эмпирической верификации новых возможностей на индивидуальном, повседневном уровне не действовали – космический энтузиаст того времени был коллективистским метафизиком, а не индивидуалистическим эмпириком и вел себя так, будто верил в свое бессмертие.

Современный наблюдатель научно-технических эпопей ведет себя по-иному. Он как бы заново открыл свою смертность и заявляет: «После меня хоть потоп». Его не интересует «бесконечность миров» как потенция прогресса – его больше пугает перспектива истощения планеты, призванной служить ему сегодня, сейчас. Вот почему предупреждение «римского клуба» так его испугало. С одной стороны, он не способен ждать отдаленных итогов прогресса, способного отодвинуть «пределы роста» (что несомненно ввиду «бесконечности миров»), с дру-

гой – он не способен меняться, укрощать свои потребительские аппетиты, к чему, собственно, и призывает современная экологическая философия. Поэтому он впал в панику, то есть получил, говоря на языке неофрейдизма, психическую травму, уменьшающую потенциал ясного самосознания.

Итак, ресурсов планеты не хватит для процветания всех!

Прогресс, взятый в его «самом важном», потребительском измерении, предстоит либо приостановить, либо перераспределить его в социальном отношении так, чтобы он стал «корзиной для немногих». Может быть, тогда этой корзины хватит на больший срок. Эти потребительские размышления и дилеммы стали стратегическими дилеммами, как только их по-настоящему принял к сведению западный истеблишмент.

И здесь надо коснуться второй, духовной, катастрофы Запада, связанной уже с состоянием не природной, а культурной и интеллектуальной среды. Подробнее эта тема будет рассмотрена в следующей главе, но здесь она должна быть обозначена в качестве основания общего «парадигмального сдвига», сделавшего возможным стратегический выбор в пользу новой мировой войны. Речь идет о качественном снижении способности современной западной культуры к генерированию больших фундаментальных научных идей – источника технологических переворотов эпохального масштаба. Объяснение этому лежит в социокультурной сфере и связано с нынешним «завершающим» этапом процесса секуляризации. После работ М. Вебера, а у нас – С. Булгакова возникла новая большая тема в социологии, связанная с выявлением социокультурных источников экономических и научно-технических революций. Вебер, в частности, доказал, что переход от легких форм спекулятивно-ростовщического обогащения, свойственного маргинально-инородческой среде средневековья, к трудным практикам продуктивной экономики был связан с религиозной реформацией в Европе.

С одной стороны, эта реформация способствовала легитимации индивидуалистических практик, с другой – сообщила им новый сакральный смысл, связанный с поисками спасения

и доказательством причастности к нему. Протестанты видели в предпринимательстве не способ потакания потребительским импульсам, а способ богоугодного служения. Не гедонистическое «веселие» сопутствовало этому занятию, а практика воздержания и методичности, ставшая основой высокой доли накопления. В некотором смысле можно утверждать, что любое человеческое занятие может быть интерпретировано двояким образом: как поиск легкой доли и легкого успеха, с одной стороны, и как аскетическое служение, питаемое особым воодушевлением, с другой. Дело только в том, что процесс секуляризации – расставания с верой в любых ее формах – неизменно меняет соотношение указанных двух типов в сторону расширения первого и сужения второго. Это относится и к современной науке. Ее тоже можно рассматривать как предприятие, связанное с производством специфической продукции – новых видов знания. Участвовать в этом производстве можно с разным сознанием: с верой в научную истину или со скептически-остраненным сознанием, готовым довольствоваться более или менее полезными рецептами.

Сегодня все чаще говорят о кризисе фундаментального идеала в научном познании.

Аналогия с «религиозным фундаментализмом» здесь вовсе не случайна, «фундаменталистский» идеал, регулирующий сознание исследователя, основан был на следующих презумпциях, поразительно напоминающих религиозные. Специфический «монотеизм» классической науки обязывал считать, что истина одна: конкурирует не несколько истин, а истина или ложь (заблуждение). Трансцендентная интенция (то есть интуиция присутствия «потустороннего») в научном сознании проявилась в постулировании сущности (основополагающего признака или принципа), контролирующей все зависимые от нее явления. Познание сущности гарантировало научному познанию такую же достоверность, которая в религиозной сфере достигалась озарением. Озарение есть пронизанность явлений новым светом, высвечивающим присутствие в них Божественного замысла (воли). Классическое научное сознание также не достигало успокоения, пока не на-

ходило организующую сущность, преодолевающую «своеволие» непонятных явлений.

Наконец, специфическая достоверность и основательность картины мира, выстраиваемой классической наукой, была связана с причинностью. Причинно-следственная связь как ручательство того, что будущие события управляются прошлыми, свидетельствовала о специфической верности научного сознания консервативному идеалу.

«Следствие не может предшествовать причине» – этот принцип является фундаменталистским, то есть устанавливающим иерархию явлений мира (хотя бы временную).

Сегодня все говорят об устаревании фундаменталистского идеала в науке и о воцарении там новой, «постмодернистской» ситуации, в которой ничтожно малое явление может породить катастрофически большие следствия, явление и сущность то и дело меняются местами, что ставит под сомнение сам принцип онтологической иерархичности мира, а поиски фундаментальных сущностей вообще дискредитируются как мнимая задача.

Современный исследователь подходит к делу с заведомо облегченными установками. Он обязывает себя быть настолько равнодушным к «материи» (на которую он прежде неосознанно переносил сакральные установки), чтобы навсегда снять вопросы о том, что находится «внутри вещей», какова их «имманентная» природа и т. п.

Любой исследуемый объект рассматривается как черный ящик с пустым (точнее, безразличным нам) внутренним содержанием. Самое большее, на что мы способны претендовать, – это установление некоторых корреляций между «входами» – контролируруемыми внешними воздействиями – и «выходами». Мне представляется такая установка в чем-то многозначительно близкой потребительской установке – с характерным для нее безразличием к объекту и нетерпеливым стремлением к получению субъективного удовлетворения. Чем меньше стремления заглянуть в потаенную глубь материи, чем выше безразличие к тому, каковы вещи сами по себе (трансцендентно, а не трансцендентально), тем выше

вероятность строительства в науке виртуального мира, оторванного от знаний, затрагивающего фундаментальные основы – вещество и энергию.

Потеря интереса к субстрату (современный системный подход утверждает, что важна не вещественная природа элементов, а сам способ их организации) создает тенденцию, крайним проявлением которой является «имитационный принцип». Наука попадает в ситуацию, в какую попала литература постмодерна: когда одни научные тексты рождают другие научные тексты методами непорочного зачатия – без преодоления сопротивления материала, название которому – бытие исследуемого объекта.

Жан Деррида верно отметил, что вопрос о бытии есть в конечном счете вопрос о Боге; когда этот вопрос «снимается», в культуре начинается автономное круговращение «текстов». «Только когда письмо погибло как знак-сигнал, оно рождается как язык; тогда оно говорит то, что есть, отсылая тем самым лишь к себе, знаку без значения, игре и чистому функционированию, ведь оно больше не используется как естественная, биологическая или техническая информация, как переход от одного сущего к другому, от означающего к означаемому»¹.

Еще недавно, на заре нового индустриального общества, был провозглашен принцип соединения науки с материальным производством. Сегодня этот принцип третируется в качестве архаического, игнорирующего новый символизм науки, которая все больше становится формальным искусством, оставляющим в стороне «материальное содержание». Параллельно с виртуальной экономикой развивается и виртуальная наука, производящая новую научную информацию в обход таких реальных величин, как вещество и энергия.

«Философская концепция информационного общества базируется на нематериальном субстрате, которому свойственны самовоспроизводство и неистощимость, даже возрастание в процессе использования. Развитие информационной парадигмы привело к появлению новой страды людей, считающих, что они не зависят от реальной экономики (сельское хозяйство,

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 21–22.

добыча полезных ископаемых, машиностроение и т. д.), основанной на энергии, забывая, что без электроэнергии не будет работать ни один компьютер. Суть состоит в том, что реальной экономической ценностью обладает лишь информация, так или иначе связанная с энергией»¹.

Здесь мы подходим к тайне стратегического значения: современное западное общество (в первую очередь американское) выдает себя за чисто информационное, более почти не связанное с материальным производством, но на самом деле зависит от последнего. Специфика идентификации «передового Запада» состоит в том, что он в качестве информационного общества паразитирует на реальной экономике и лежащем в ее основе производстве энергоносителей, но в то же время относит эту экономику к архаичной, пережиточной формации, с которой он, Запад, не имеет ничего общего. Налицо, таким образом, типичный случай действия психоаналитического механизма «вытеснения и проекции», когда некая скандализующая характеристика, подмеченная нами в нас самих, вытесняется нами из сознания и неосознанно проецируется на других – для того, чтобы уже в этом качестве подвергнуться «решительному и бескомпромиссному» осуждению.

«Информационное общество» – это психоаналитическая структура, замешанная на вытеснениях, репрессиях и подменах: это то, что куплено ценой вытеснения. Ясно поэтому, что дихотомия информационная экономика – физическая экономика обретает черты синдрома: носителей физической экономики ненавидят уже потому, что, с одной стороны, считают скандальным для себя с ними идентифицироваться, с другой – втайне осознают свою зависимость от них.

Дистанцирование информационного общества от реальной экономики, как и дистанцирование постмодернистской науки от реальных поисков нового вещества и новых видов энергии, закрывает Западу дорогу к очередной, объективно назревшей фазе интенсификации производства. Объективно остается, та-

¹ Мясникова Л., Зуев А. «Информация – энергия»: кризис постмодерна? // Мост, 2002, № 50. С. 4.

ким образом, путь экстенсивного расширения, а значит – нового предела планетарных ресурсов в свою пользу.

Творческое бесплодие как декадентская болезнь завершающей стадии секуляризации порождает страх перед «пределами роста», а «пределы роста» порождают новую империалистическую политику предела земных ресурсов в пользу «передового меньшинства» планеты – новых избранных. И так уж устроен человек: он нуждается в самооправдании тех своих практик, от которых не в силах отказаться. Практика нового империализма нуждается в тем более сильных оправданиях, что она уже была осуждена влиятельными идеологиями недавнего прошлого – не только собственно левой, но и «леволиберальной».

Уход с общественной арены «большой левой», олицетворяемой коммунистическим и социалистическим движением, создал вакуум, которым некие силы не замедлили воспользоваться. Сначала это были силы неоконсервативной волны, которым удалось скомпрометировать большое социальное государство и его клиентуру – социально незащищенных. Безработные были объявлены «добровольно безработными», предпочитающими жить на пособие, нежели работать. Получатели социальной помощи – сторонниками современного патернализма, живущими за счет «добросовестно работающих» и обременяющими экономику дотационными нагрузками. Профсоюзы были объявлены средой, создающей инфляцию, ибо их требование повышения заработной платы «безотносительно к росту прибылей» символизирует паразитарную *«экономику спроса»*, подрывающую здоровую *«экономику предложения»*.

Новая монетаристская экономика «дорогих денег» означала экономический социал-дарвинизм: действие естественного рыночного отбора, более не смягченного ни дешевым кредитом (для тех, кто временно оказался в трудном положении), ни дефицитным финансированием тех видов деятельности (наука, образование, культура, здравоохранение), которые по чисто рыночным критериям оказываются нерентабельными.

Ключевое слово «новой эпохи» было произнесено: *социал-дарвинизм*. Оно преодолело барьер общественной

цензуры благодаря тому, что первоначально относилось якобы не к людям, а к предприятиям: пусть разоряются все нерентабельные предприятия – это очистит экономическое пространство для рентабельных.

И вот прошло совсем немного времени – не более 10 лет, отделяющих 80-е годы от 90-х, и социал-дарвинистский принцип стал более или менее откровенно применяться к людям. Реальное содержание термина – «естественно-рыночный отбор» – стало все больше высвечиваться по мере того, как неоконсервативные методы оздоровления экономики стали распространяться на регион с менее ценным человеческим материалом – на бывшие социалистические страны, в особенности – на Россию. Здесь уже новая идеология отбросила «экономические» эвфемизмы и ввела в действие социал-дарвинистский арсенал прямо по назначению – то есть применительно к населению. Все те филиппики, которые деятели неоконсервативной волны адресовали экономически неэффективному предпринимательству, требуя перекрыть ему кислород дешевого кредита, наши реформаторы стали адресовать целым слоям населения, требуя перекрыть им кислород. Возникла лексика нового апартеида: «совок», «люмпен», «маргинал», «красно-коричневое большинство» – и все это применительно к народу, которому еще накануне обещали демократическое процветание и вхождение в европейский дом. Ясно, что это не было «языком консенсуса» – это была лексика нового апартеида и внутреннего расизма.

И здесь необходимо различать *тактический* и *стратегический* уровни. С позиций российских приватизаторов, такая социал-дарвинистская компрометация большинства была необходима ввиду того, что с этим большинством не хотели делиться собственностью. Не делиться собственностью с полноценными, самостоятельными гражданами – это скандально и недемократично. Но если предварительно этих граждан опорочить, назвав совками и люмпенами, обремененными неисправимой тоталитарно-патерналистской наследственностью, то тогда отлучение их от демократического дележа собственности начинает выглядеть как вынужденная мера, связанная

с ограждением здоровой экономики от нездоровых элементов. Так вместо демократического принципа единой нации, сообща строящей новое будущее, возобладал принцип «двух наций»: достойной нового будущего и явно его недостойной.

Но, как оказалось, по глобальному счету все это представляло собой не стратегию, а тактику; стратегический уровень от новой российской элиты оказался скрытым. Истины этого уровня раскрываются только сегодня. Та уничтожающая, непечальная лексика гражданской войны, которая была использована номенклатурной «демократией» при отстаивании ее монополии на собственность, сегодня вошла в идеологический арсенал Запада. Из западного далека оказались весьма мало-различимыми те черты и критерии, посредством которых новые собственники отличали себя от «этого» народа.

Внутренний расизм российских «радикал-реформаторов» превратился на Западе во внешний расизм; расистское отношение к России в целом как к стране, недостойной тех бесценных ресурсов, которые лежат на ее территории. Образ крайне плохо управляемой страны, начиненной саморазрушающимися ядерными складами, наводненной экстремистами, непредсказуемой и невменяемой, – все это выступает как объективная необходимость внешнего вмешательства и внешнего управления. Наши «реформаторы» вовремя не заметили радикального изменения своего имиджа на Западе: вместо респектабельных реформаторов-романтиков свободы там уже сложился образ насквозь коррумпированной, вороватой и вероломной шайки, все практики которой находятся вне цивилизованного поля и поля легитимности.

Иными словами, образ России начинает складываться по той же модели, что и образ Африки, нуждающейся, как сегодня вполне откровенно говорят, в «реколонизации». Если обобщить все то, что успела написать либеральная пресса о России, всей ее истории, то легко усматривается лейтмотив: главный изъян реальной истории России в том, что она не была вовремя колонизована Западом. Одни при этом сетуют на то, что Россия приняла христианскую веру от Византии, а не от Рима,

другие – на то, что поворот к Западу не состоялся во времена Лжедмитрия или «семибоярщины», третьи оплакивают «демократический февраль» 1917 года, четвертые осуждают бессмысленную жестокость «большевистского сопротивления» Германии в 1941–1945-х, помешавшую простому советскому человеку уже тогда пить баварское пиво.

Словом, создается впечатление, что российская история развертывалась в присутствии некоего наблюдателя, «умеющего ждать». И вот наконец он, кажется, своего дождался: для рекolonизации Западом Россия вполне созрела.

При этом разговор о вполне земной, материальной заинтересованности Запада в энергоносителях и прочих дефицитных ресурсах, относящихся к «низменному» уровню физической экономики, пока что в открытую не ведется. Более респектабельным выглядит разговор о безопасности. Те самые господа, которые демонтировали доставшийся от СССР военно-промышленный комплекс и разрушали армию под предлогом того, что «у новой России нет врагов», сегодня говорят о том, что Россия слишком слаба для того, чтобы самостоятельно, без американского военного покровительства, обеспечить свою безопасность с Юга. Ну а что находится на Юге, мы знаем: там находятся нефтяные залежи Каспия – психоаналитически вытесненный из официального «госдеповского» сознания «либидональный объект». Для легализации соответствующей либидональной озабоченности США необходимы операции смещения объекта: именно там, где лежит объект *«запретного желания»*, появился объект *«законного негодования»* – гнездо международного терроризма.

Ясно, что самый скорый путь к вожаделенной геостратегической цели состоял бы в том, чтобы попросту объявить российский режим террористическим, а его претензии на ресурсно эффективные территории – рецидивом имперского мышления, становящегося смертельно опасным для всего человечества. Это непременно надо иметь в виду для того, чтобы расшифровать все промежуточные звенья – пропагандистские, дипломатические, военно-политические, – которые должны в конце концов привести к этому ключевому звену.

Путь к нему – стратегическая игра США с новым российским руководством, задуманная как многоступенчатый процесс, в котором противника будут вести к заранее обозначенной цели, попутно перепроверяя его замыслы и возможности.

Первым шагом была жесткая дилемма: «Кто не с нами (с Америкой) в смертельной борьбе с терроризмом, тот против нас». Блеф удался: российское руководство дрогнуло и объявило о своем присоединении к американской «антитеррористической кампании». Далее последовало то, что «горячее», ближе к тайным вожделениям: требование американских баз в прилегающем к Каспийскому узлу пространстве. «Партнер» и здесь дрогнул и отступил: разрешение на американское военное присутствие в стратегически важнейшей точке евразийского театра военных действий было получено.

Речь идет о стратегической цели трех уровней.

Уровень первый: ресурсный. Речь идет в конечном счете о том, чтобы дефицитнейшие из планетарных ресурсов изъять из рук недостойных, не умеющих и не желающих цивилизованно ими распорядиться, и передать в руки достойных.

Уровень второй: геостратегический. Речь идет о том, чтобы укрепиться в пространстве бывшего Великого шелкового пути, соединявшего Атлантику с Тихим океаном, и тем самым взять контроль над центральной коммуникационной системой Евразии.

Уровень третий: военно-стратегический. Речь идет о том, чтобы получить доступ к той ключевой точке евразийского пространства, откуда можно непосредственно угрожать стратегическим противникам – Китаю и Индии, без нейтрализации которых американское планетарное господство на долговременную перспективу не может состояться.

Не установив господства над Евразией, нельзя осуществить глобального перераспределения ресурсов в свою пользу – вот аксиома нового стратегического мышления атлантизма.

Нельзя сказать, что подобная стратегия была изначально заложена в атлантическом мышлении в виде какого-то генетического кода. О «генетической» предрасположенности к этому у родившегося после ренессансного переворота европейского

«нового человека» говорить можно, что доказывает эпоха колониальных захватов, начавшихся в XX веке. Но между «предрасположенностью» и «характером» лежит период «воспитания», характеризующийся сложным взаимодействием субъекта со средой. Запад мог пойти по трудному пути дальнейших «фаустовских» преобразований своих производительных сил, связанных с эффективными возможностями «физической» экономики. Сравнительно недавний пример – реакция западной промышленной системы на нефтяное эмбарго арабских стран после 1973 года. В результате средний расход энергоресурсов на единицу продукции на Западе снизился в течение нескольких лет почти на треть. Следовательно, Запад может преобразовываться интенсивно, когда у него нет возможности для прямых экстенсивных империалистических «расширений».

Жан Фурастье – один из самых видных и проницательных теоретиков модернизации во Франции, автор теории «третичной цивилизации» (постиндустриального общества), на десятилетие опередивший в этом Д. Белла, еще в начале 60-х предвидел будущие трудности западного индустриального общества. Исходя из нормальной модели рынка, соотношение цен товаров должно меняться таким образом, что возрастает относительная стоимость товаров тех отраслей, в которые технический прогресс проникает медленнее, а относительно обесценивается продукция тех отраслей, где имеет место максимальный рост производительности. Максимально быстро растет производительность труда в промышленности, медленнее – в сельском хозяйстве, еще медленнее – в сфере услуг. Следовательно, цены на продукцию сельского хозяйства должны расти быстрее цен на промышленную продукцию, а еще быстрее будут расти цены на услуги. И наконец, есть товары особого рода, в которых рост производительности практически нулевой. Это – те дефицитные продукты природы, которым нет полноценных искусственных заменителей. Сюда относится большинство видов натурального сырья и энергоносители.

Картина, рисуемая в этой связи французским экономистом и социологом, выглядит парадоксальной. Поскольку в развитых

странах мира, где колоссально растет спрос на услуги (их доля в структуре потребления достигает двух третей), имеет место перелив самодостаточного населения в «третичный сектор», где производительность труда растет медленнее всего, то эти страны становятся зоной экономической стагнации. Напротив, страны, приступившие к промышленному росту («вторичная экономика»), экономически развиваются быстрее: здесь каждый экономический агент, переходящий из аграрного сектора в промышленный, воплощает того самого «фаустовского человека», который в свое время создал «феномен Запада».

Но наибольший парадокс должен иметь место в распределении мировых доходов. Промышленно неразвитые страны, имеющие богатую природную ресурсную базу, должны стать получателями самых больших доходов: они выступают поставщиками такого товара, спрос на который непрерывно растет, а предложение не может быть произвольно увеличено посредством серийного производства – здесь производителем выступает сама природа, затратившая на соответствующую «продукцию» миллионы лет своей геологической эволюции.

Поэтому доля стран – поставщиков природного сырья и энергоносителей – в росте мировой добавленной стоимости становится самой высокой. Их доходы должны расти быстрее доходов стран, воплощающих экономику «вторичного сектора», и тем более стран с преобладанием экономики «третичного сектора», ныне относимых к «первому миру». В результате Фурастье ожидал нового сбалансирования мира – выравнивания доходов богатых и бедных стран, общего замедления темпов прогресса, иссякающего в «третичном секторе», и экономической стабилизации планеты¹.

Разумеется, такая перспектива была вызовом западному фаустовскому человеку сразу по нескольким параметрам. Оказывается задетой та картина мира, которой он обязан своей замечательной самоуверенностью: процесс преобразований скорее конечен, чем бесконечен. Ставится под вопрос статус западного человека как господствующего планетарного типа, диктующего свою волю и правила игры всем

¹ Fourastie J. *Civilisation de 1975*. P., 1959.

остальным. Наконец, предполагается возврат цивилизации из неравновесного состояния, олицетворяемого прогрессом и Западом как носителем последнего, к состоянию, напоминающему традиционный архетип, в котором само различие Запада и не-Запада не просматривается.

Запад мог ответить на этот вызов по законам фаустовской преобразовательной культуры: если цены на естественное сырье и энергоносители растут такими темпами, что ставят под вопрос судьбу развитых экономик, то надо приступить к производству заменителей – с одной стороны, и обратиться к новым источникам энергии (например, на водородной основе) – с другой. Это действительно был бы достойный ответ модерна на вызов «новой архаики». Сохранись биполярная структура мира, обеспеченная в сфере духа идеологиями, потакающими слабым и угнетенным, и, может быть, Запад отыскал бы в недрах своей культуры новое фаустовское решение.

Но западный антропологический тип имеет двойственную природу. Воля к знанию и воля к власти сочетаются в нем в рамках особой циклической структуры. То экспансионизм фаустовской души проявляется как воля к знанию – и тогда авансцену занимают «великие алхимики», пытающие материю, и следующие за ними прикладники, организаторы производства, люди смелой инженерной мысли.

Эти фазы ознаменованы пиком творческого вдохновения фаустовской души, волей направляющей свою творческую фантазию на научно-технические преобразования мира. Но со временем накал творческого вдохновения слабеет, фантазия оскудевает, и тогда фаустовский экспансионизм больше проявляется как империалистическая воля к власти. Из монастырей науки энергичная молодежь устремляется в казармы, поставляет бесчисленных колониальных полковников, миссионеров, менеджеров и экспертов, организующих «реформы» на мировой периферии.

Трудно сказать, как долго закрепились западная цивилизация в новейшей постнаучной, империалистической фазе и какую роль в этом сыграла неожиданная податливость восточных партнеров Запада, облегчивших ему выбор в пользу

«геополитического творчества» вместо подлинно фундаментального, связанного с новыми открытиями в области вещества и энергии, а значит – в сфере физической экономики. Так или иначе, *воля к власти* возобладала над *волей к творчеству*, и тем самым мир вступил в фазу новых военных потрясений и тотальной дестабилизации. Парадокс всей ситуации состоит в том, что рыночная идеология «новых правых», сменившая идеологию левых и «новых левых», оказалась камуфляжем, скрывающим стратегию антирыночного ответа Запада на стихийные законы рынка, ведущие к ситуации, о которой поведал Ж. Фурастье. По нормальным законам рынка серийно воспроизводимая продукция Запада должна была обесцениваться по сравнению с невозпроизводимой серийно или вообще технически невозпроизводимой продукцией стран не-Запада, поставляющих на мировой рынок нефть, газ и минеральное сырье.

«Рыночный ответ» на это состоял бы в уменьшении потребления этих промышленно невозпроизводимых ресурсов или в производстве заменителей. Но реальным ответом Запада стало другое: создание «виртуальной экономики» спекулятивно-паразитарного типа, с одной стороны, и активизация империалистических экспроприаторских практик – с другой. Поистине речь идет об архаизации поведения западной цивилизации, избравшей средневековые образцы поведения: спекулятивно-ростовщический и военно-экспроприаторский. К спекулятивным практикам виртуальной экономики мы вернемся ниже. Сейчас сосредоточимся на стратегиях империалистического типа.

Задача в целом ясна. Если вы не желаете укрощать свои потребительские аппетиты и одновременно вам недостает творческой способности удовлетворить их на основе фундаментального прорыва к качественно новому уровню производительности, то вам необходимо осуществить следующее.

1. Облегчить всеми возможными мерами свой доступ к дефицитным натуральным ресурсам – сырью и энергоносителям.

2. Учитывая в принципе ограниченный характер этих ресурсов, требуется установить свою квазимонополию на их

использование. Наиболее радикальной мерой в этом отношении является такая реорганизация мировой экономической системы, которая бы предусматривала последовательное уменьшение промышленного потребления ресурсов в странах, не причисленных к кругу «избранников прогресса». Иными словами, требуется либо закрыть этим странам доступ к индустриализации, либо осуществить деиндустриализацию применительно к тем из них, которые «незаконно» – по меркам нового мирового расизма – совершили свой прорыв в круг индустриально развитых.

3. Ясно, что именно в отношении последних предстоит употреблять наиболее жесткие меры давления и технологии направленной социально-экономической деградации. Для этого требуется всемерная дискредитация населения этих стран как недостойных владельцев своих богатых территорий и опасно расточительных пользователей ресурсами планеты.

Здесь мы и подходим к настоящей сути «реформ», организованных во всем постсоветском пространстве. Суть их с этой глобально-стратегической высоты сводится к следующему.

1. Приватизация государственной собственности, в том числе богатств земных недр.

2. Создание открытой экономики, в которой запрещены протекционистские меры, преференции для собственных потребителей и ограничения на вывоз капитала.

Сочетание пунктов 1 и 2 создает автоматически ситуацию, при которой преимущественными пользователями дефицитных ресурсов становятся зарубежные заказчики. Ибо открытая экономика тяготеет к установлению мировых цен на такие ресурсы, а бедные отечественные потребители не в состоянии платить за ресурсы по таким ценам. Местное население, как и местная предпринимательская среда, исключается из круга пользователей всем тем, что составляет промышленную цивилизацию, возвращаясь тем самым к допромышленному образу жизни.

3. Ликвидация государства как собственника и гаранта национальной экономики в сочетании с мерами, ставящими эту экономику в состояние свободной конкуренции с более сильной

иностранной, ведет к быстрой ликвидации собственной промышленности как неконкурентоспособной и нерентабельной.

4. Такое экономическое обесценивание национальной среды, воспринимаемой как малоперспективная, в сочетании с мерами по легализации вывоза капитала приводит практически к полному прекращению реальной инвестиционной деятельности. Складывается такая система предпринимательских ожиданий и оценок, такая «этика», при которой эффективным предпринимателем изначально считается лишь тот, кто так или иначе приобщен к передовой и надежной зарубежной экономической среде. Национальный предприниматель в этих условиях выступает как лишенный настоящей перспективы изгой – представитель архаичного типа поведения.

Все это означает ни меньше ни больше как переход от единого пространства прогресса, завещанного идеологиями европейского Просвещения, к раздвоенному, качественно разнородному пространству, в котором предстоит обитать антропологическим типам, неравным по своему достоинству. Один, высший тип, должен отвоевать пространство у низшего – в этом суть концепции глобальной открытой экономики как среды естественного рыночного отбора человеческих типов.

Монетаризм здесь разоблачает себя как теория новой власти, не знающей сдержек и противовесов. Как нетерпимо архаичную, агрессивно-традиционалистскую он оценивает ту среду, в которой имеются вещи поважнее денег – не выносимые на рынок, непродаемые. Если такие вещи существуют – значит, мировая власть денег ограничена: не все можно на них купить. «Реформы» призваны все неотчуждаемое, не обмениваемое на деньги, не меняющее своих первичных владельцев превратить в отчуждаемое, передаваемое в руки «наилучших». Деньги в открытой экономике и есть тот механизм естественного отбора, который бракует худших и отбирает лучших. Здесь не люди бракуют вещи, а вещи бракуют своих владельцев, переходя в объятия самых достойных.

Итак, суть современного монетаристского поворота состоит в том, чтобы превратить экономическую власть денег из относительной, ограниченной известными условиями

места, времени и компетенции, в абсолютную, тоталитарную. Это состояние достигается тогда, когда свободной продаже подвергается все – в том числе земля, национальная территория, равно как и все продукты человеческой деятельности вплоть до государственных стратегических решений, имеющих своих покупателей.

При этом действует еще одно правило, также связанное с современными критериями рентабельности. Современный сегрегированный по расовым критериям рынок представляет уже не единую конкурентную среду, а иерархию своеобразных полей. Поле физической экономики, связанное с производительным трудом, является социально дискриминируемым полем; инвестиционные ожидания здесь самые обескураживающие. По мере того как продуктивная экономика становится изгойским пространством – прибежищем архаичных типов, еще не поднявшихся до господской культуры, чурающейся больших усилий, предпринимательские инициативы, с нею связанные, практически никогда не вознаграждаются выше 5–7 % годовых. Если вы покупаете землю для того, чтобы заниматься на ней «архаическим делом» – выращиванием аграрной продукции, вы вряд ли можете рассчитывать на высокое экономическое вознаграждение.

В подобном случае вы автоматически выступаете в роли носителя архаического занятия, дающего архаический продукт плебейского потребления (если, конечно, вы не организовали на своем поле рафинированный эксперимент, связанный с удовлетворением экзотического спроса богатых). Если же вы вместо хозяйства организовали здесь ночной клуб, казино и другие типы предложения, адресованные гедонистическим пользователям, вы сразу же можете рассчитывать на быстрый экономический успех при минимальных трудовых усилиях. В этом смысле современная экономика сама ведет себя как система, исполненная снобистского отвращения к плебейским, то есть трудовым, занятиям и к плебейским потребителям, не способным с легкой душой переплачивать.

Капитализм нового времени пришел как носитель демократического экономического переворота, связанного с

производством массовой продукции для массового потребителя. Новейший капитализм приходит как экономическая система, обслуживающая избранных – легко получающих деньги и легко с ними расстающихся ради гедонистических прихотей. Производить для масс в этой новой системе становится просто невыгодным; следовательно, массы отлучаются от нормального рыночного потребления, выталкиваясь в примитивное натуральное хозяйство, в попрошайничество, в криминальные субкультуры, живущие мелкими кражами и уличными набегами.

Само собой разумеется, что в наиболее откровенных формах эти новые экономические сегрегационные практики проявляются в тех странах, где старые, классические рыночные практики в свое время не сложились и не мешают «новому» явиться в чистом виде. Но как тенденция это проявляется всюду. Любопытная получается картина. Сначала новая «открытая экономика» выталкивает из сферы цивилизованного существования и потребления целые слои населения, а затем либеральные социал-дарвинисты сокрушаются по поводу изобилия столь низкокачественного человеческого материала, с которым «надо что-то делать». Специфическая близорукость этого нового либерализма проявляется в том, что он не желает видеть в этом «материале» продукты собственной политики – тех самых реформ, которые он сегодня навязывает всей мировой периферии, в том числе и странам, еще недавно такой периферией не являвшимся. Не традиционная «пережиточная» среда здесь выступает перед нами, а среда, претерпевшая трагическую инволюцию в результате организованной социально-экономической деградации.

Поставим в заключение вопрос. Если в современном глобальном мире уже отработаны механизмы направленной социальной инволюции и «тихой» экспроприации ресурсов у тех, кто исключен из круга избранных, зачем этим избранным идти на риск новой мировой войны? Зачем пытаться силой отбирать то, что и так плывет в руки благодаря механизмам глобального трансфера: когда сначала все национальные богатства приватизируются, а затем, по «законам свободного

рынка», попадают в руки наиболее достойных претендентов, способных платить по «мировым ценам»? Дело здесь не только в том, что иногда платить вообще не хочется и что под оболочкой рыночного эквивалентного обмена зачастую скрывается дорыночный архетип; платят тем, кто признается равным партнером, а слабым и презируемым либо вообще не платят, либо не платят настоящую цену.

Уяснению дела может помочь содержательно адекватная аналогия. Разве номенклатурно-гэбистский альянс не получил в результате «гайдаро-чубайсовской» приватизации все желаемое, не стал монополистом новой собственности? Несомненно, получил и стал – и тут бы ему, кажется, и успокоиться. Но он тем не менее не успокаивается, проявляя тревожно-настороженное отношение к собственному обществу и постоянно лихорадя его намеренно организуемыми пертурбациями. В чем же дело? А дело в том, что так и не поверил, что незаконная приватизация сойдет ему с рук и не вызовет когда-нибудь неожиданной реакции в обществе. Вот почему демократические организаторы нового режима с самого начала мечтали о «пиночетовской диктатуре». Поэтому же они не раз сознательно провоцировали социально недовольных на бунт, твердо рассчитывая победить в этой борьбе и установить железную диктатуру. Здесь их втайне привлекал опыт большевизма: большевистский режим, ставший не просто результатом переворота, а продуктом беспощаднейшей гражданской войны, в самом деле стал «железным». Нашим «демократам» и свой режим хотелось бы сделать железным – имеющим запас большой репрессивной прочности. Вот почему технологи режима постоянно рекомендуют новые встряски.

Собственно, и труднейшая проблема «преемника» – то есть преемственности политики, фактически отвергнутой народом, – решалась на основе «чеченской встряски». И сегодня формируется режим однопартийной диктатуры, призванной навечно закрепить «завоевание демократии» – то есть приватизации.

Действительной пружиной политической борьбы в стране, одним из кульминационных моментов которой был рас-

стрел парламента в октябре 1993 года, является забота новых собственников о гарантиях своей собственности. Не борьба «демократии с тоталитаризмом», а борьба новых собственников за «полное и окончательное» закрепление результатов приватизации – вот истинное содержание постсоветского политического процесса.

Нечто подобное мы сегодня имеем на глобальном уровне. Да, США установили свой статус в качестве единственной сверхдержавы, получили в свое распоряжение почти все геополитическое наследие своего бывшего противника, успешно закрепляются в постсоветском пространстве как плацдарме для покорения всей Евразии. Но их грызет та же тревога, что и наших приватизаторов: они хотели бы иметь полное силовое закрепление того, к чему они получили доступ явочным образом. Геостратегическое мышление Соединенных Штатов «зреет» по мере того, как происходит все более откровенная социальная поляризация мира и открываются две противоположные перспективы: одна – для избранных, предназначенных для вхождения в новое информационное общество, другая, противоположная, – для отверженного большинства мира. Америке становится все более ясным, что новый мировой порядок – расистский по своей глубинной сути – не может держаться на какой-то инерции – он требует силового обеспечения. Следовательно, война, которую уже фактически начала сверхдержава, – это мировая гражданская война, разделяющая экспроприруемых и экспроприаторов. В этом – ключ к объяснению и самого характера войны, и сопутствующих ей «символических репрессий» – расчеловечивание жертв агрессии, выводимых за рамки цивилизованного отношения.

Но признание социального характера начавшейся мировой войны как войны, в основе которой лежит замысел глобальной экспроприации, сегодня еще скандализировало бы общественность на самом Западе. Поэтому мировой гражданской войне придумали камуфлирующие псевдонимы: сначала ее назвали мировым «конфликтом цивилизаций», теперь склоняются к тому, чтобы назвать ее «борьбой мировой цивилизации с мировым варварством».

Уже в теории «конфликта цивилизаций» содержится искомый потенциал легитимации конфронтационного мышления. Ну что в самом деле можно поделаться там, где конфликт вырастает не из рациональных оснований, связанных с прагматическими интересами, а замешан на глубинных этнических инстинктах, на роковой несовместимости поведенческих кодов на фатальной некоммуникабельности культур? При этом, разумеется, чистой случайностью является то, что максимум цивилизационной конфликтности и некоммуникабельности приходится как раз на те географические точки, где сосредоточены дефицитные стратегические ресурсы. Создается впечатление, что по загадочному совпадению именно там, где земля плодоносит нефтью, она плодоносит и мусульманским фундаментализмом, который «мировая цивилизация» не в состоянии терпеть.

Нам предстоит увидеть и другие, столь же многозначительные совпадения, касающиеся других регионов и культур. Можно, вероятно, построить своеобразную геостратегическую таблицу, подобную таблице Менделеева, в которой возрастание одного показателя (ресурсной значимости) совпадет с возрастанием признаков, которые «цивилизованное общество» не в состоянии далее терпеть. Очевидно, именно на этом основывается система, выстраивающая те или иные «оси зла». «Благородная» раздражительность американской имперской культуры может быть, таким образом, более адекватно оценена и измерена специалистами в сфере геэкономике, нежели в области сравнительной культурологии и религиоведения.

2. Почему мир не сопротивляется?

Выше уже говорилось о диалектике агрессора и жертвы, напоминающей гегелевскую диалектику «раба и господина». Практически никогда агрессор не выступает изначально в своем готовом виде – со всей масштабной дерзостью. Он наращивает соответствующие черты в процессе пробных экспериментов, связанных с прощупыванием меры дозволенного. Иными словами, поначалу он всегда блефует, готовый ретироваться

в случае серьезного сопротивления. Но когда вместо этого он встречает ряд последовательных уступок со стороны тех, кто «не желает связываться», его аппетиты мгновенно возрастают. Агрессия, таким образом, есть эскалационный процесс, и со-глашатели – соучастники этого процесса, они вносят свою лепту в процесс производства милитаристского хаоса. Здесь еще раз напрашивается аналогия с концом тридцатых годов.

Кто в первую очередь потворствовал Гитлеру? Те, кто исходил из презумпции европейской принадлежности Германии, которая только по недоразумению бросает вызов атлантическому Западу – ее реваншистское внимание надо переориентировать на Восток. Отсюда – мюнхенские уступки агрессору.

Сегодня Западная Европа не только чувствует себя естественным цивилизационным союзником Соединенных Штатов, но и выступает их военным сателлитом – так повелось со времен холодной войны. В Европе присутствует интуиция чего-то небезопасно вынужденного, чреватого срывом, но большинство успокаивает себя тем, что речь идет об американском натиске на Восток, не затрагивающем внутреннее благополучие и стабильность Запада.

Что касается реакции России на американский эксперимент с миром, нешуточность которого раскрылась после 11 сентября, то на первый взгляд здесь тоже убедительна аналогия с реакцией Советского Союза на миропотрясающие планы Гитлера... Партия большевистских левых, сидевших в Кремле в 1939-м, могла находить свое революционное утешение в том, что Гитлер пошел громить буржуазный Запад, то есть делать за них их работу, но другими средствами. Партия либеральных правых, ныне сидящих в Кремле, находит свое западническое утешение в том, что Буш пошел громить антилиберальный Восток, вклинивающийся в геополитическое пространство новой, «либеральной России», и тем самым делать за них очистительную антитоталитарную работу...

Главное состояло тогда и состоит теперь в одиночестве правящих авангардов в собственной стране – в национальной неукорененности новых режимов. После провала на выборах в Учредительное собрание осенью 1917-го, после ожесточенной

гражданской войны, в которой большевикам противостояло не только белое «буржуазно-помещичье» меньшинство, но и «зеленое» крестьянское большинство, большевики в глубине души идеологически не доверяли «этому» народу и не считали, что с ним вместе можно и стоит сопротивляться такой передовой стране, как Германия.

Многие из большевистского руководства были тайными германофилами: одни – по памяти о передовой революционной Германии, снабдившей их самым передовым учением, другие – по памяти о великолепном опыте немецкого государственного капитализма, который Ленин в свое время призывал тщательно изучать. В качестве не до конца натурализованной в собственной стране, пребывающей в специфическом пограничном пространстве между эмпирической реальностью и революционной утопией, большевистская партия не могла своевременно достойным образом ответить на германский вызов.

Обратимся теперь к новой правящей партии в России. Она с не меньшей подозрительностью смотрит на туземное большинство, подозревая его в неискоренимом «антидемократизме». Она в не меньшей степени чувствует себя не до конца натурализованной в «этой» стране – испытывает комплекс внутренних эмигрантов. Все ее социально-экономическое и административное строительство не меньше большевистского оторвано от жизни и своим происхождением больше обязано «учению», нежели реальному национальному и мировому опыту. Она наводнена снизу доверху гораздо более откровенными и радикальными американофилами, чем большевистская – германофилами. Она также продолжает пребывать в пограничном – между «учением» и реальностью – пространстве, в котором возможны любые, самые неожиданные, зигзаги и сюрпризы.

Ясно, что такая партия, не рассчитывающая на поддержку национального большинства и сама не готовая на него опереться, в принципе не могла и не может достойным образом встретить американский натиск.

Обратимся теперь к остальному миру, задетому нынешней американской агрессией, но не подающему пока что при-

знаков достойного сопротивления. Хочу оставить в стороне наиболее очевидное. То, что Китай и Индия активно не сопротивляются американской глобальной антитеррористической операции, связано, во-первых, с тем, что она пока что их напрямую не задела, а во-вторых (и это главное!), они кровно заинтересованы в том, чтобы получить хотя бы десяток лет мирного развития, – время работает на них. Что касается большинства режимов мусульманского мира, они в военном отношении и не могут самостоятельно сопротивляться – их сопротивление поддерживала ушедшая в небытие сверхдержава, без которой они стали сиротами нового мирового порядка. Все это, повторяю, достаточно очевидно.

Но наряду с индивидуальными реакциями, различающимися от одного политического актора к другому, существует и то, что можно было бы назвать неосознанным фоновым воздействием. Осознанные реакции обусловлены интересами – из них и исходит теория рационального действия. Ее ключевой вопрос: «Кому это выгодно?» Но, вопреки презумпциям теорий рационализации и модернизации, современный мир не является более рациональным, чем мир традиционного общества. Рискну предположить, что здесь М. Вебер, недавно сменивший Маркса на идеологическом Олимпе современности, ошибался. Сама его классификация четырех типов действия (поведения), безоговорочно принятая современной социологией, является неполной. К традиционному, аффективному, целерациональному и ценностнорациональному типам действия необходимо добавить еще один, сегодня являющийся, пожалуй, центральным. Это – демонстрационный тип действия. Как раз этим типом действия модерн отличается от традиции, и именно здесь он изобличает свою глубокую иррациональность. Люди традиционного общества вели сословно закрепленный образ жизни и реагировали на обстоятельства в соответствии с сословными нормами. Традиционный человек по большому счету был реалистом, а не утопистом: он знал свое место и считался с имеющимися ограничениями. Он не верил в рай на земле и не брал напрокат чужие нормы и оценки. Именно в этих двух пунктах современный человек сбивается с реалистического

пути. С одной стороны, все современные идеологии обещают рай на земле и, следовательно, дезориентируют людей. С другой стороны, современное поведение является имитационным. Существуют авангардные (референтные) группы, в глазах всех остальных воплощающие настоящую современность, и перед лицом этих групп остальные испытывают комплекс неполноценности. Они лезут из кожи вон, чтобы походить на престижные группы, заимствуют их вкусы и оценки, третируют свою собственную среду, меряя ее чужим эталоном. Деревня копирует город, провинция – столицу, представители массовых «непрестижных» профессий – тех, кто воплощает престижность. В этом проявляется ментальная и поведенческая несuverенность нашего современника: он ведет себя как имитатор, демонстрирующий себе и другим именно те черты, которые не являются его собственными.

На этом основываются манипулятивные практики современной рекламы и пропаганды: они одновременно и внушают нам комплекс неполноценности, и обещают избавить от него в момент приобретения престижной покупки или следования престижному эталону.

Обескураживающая правда современного мира состоит в том, что сегодня на глобальном уровне именно Запад выступает как референтная группа, которую вынуждена копировать «мировая провинция». И если нераздельность фактической и референтной принадлежности считать характеристикой традиционного общества, то в этом отношении именно западные страны воплощают традиционный тип. В той мере, в какой Запад живет самим собой, никого не имитируя и не копируя, не «подтягиваясь до эталона», он живет традиционно. Все остальные, над которыми тяготеет разорванность фактического и «современного» (эталонного), должны быть отнесены к современному неврастеническому типу, страдающему кризисом идентичности. Именно здесь – источник глубочайших парадоксов современности, связанных с добровольной зависимостью, добровольной эксплуатацией, добровольной капитуляцией. С этой точки зрения и сам Запад поражен расколом: в нем выделилась авангардная часть, воплощающая

саму современность и чувствующая в ней себя как дома, и ведомая часть, уделом которой являются демонстрационно-имитационные формы поведения.

Либерализм как новое всепобеждающее учение удостоивает полной легитимации только собственно атлантическую часть Запада, при этом относящуюся к протестантскому региону. Германия – протестантская страна, но над нею тяготеет подозрение, касающееся ее былой континентально- или центральноевропейской (а не атлантической) идентичности. Франция – атлантическая страна, но полной легитимации мешает ее католическая идентичность. В этих странах активно действуют свои «западники» – пропагандисты «настоящего атлантизма», бдительно всматривающиеся в прошлое и настоящее собственной культуры с целью выбраковки того, что берется на подозрение.

Влиятельная часть немецкой и французской элиты в значительной степени отмечена комплексом западничества, то есть идентифицирует себя не столько с собственным народом и его культурой, сколько с «настоящим», атлантическим Западом. Быть «настоящим Западом» учили Германию представители Франкфуртской школы – от Т. Дцорно до Ю. Хабермаса.

В той же роли критиков и реконструкторов национальной идентичности выступали во Франции «новые экономисты» – адепты «чикагской школы» и «новые правые» из клуба «Орлеж».

Насаждаемая внутренними атлантистами «новая идентичность» не просто ломает и преобразует старую, а пронизывает ее специфическим комплексом внешней зависимости и неполноценности. Это тот самый социокультурный и психологический «фон», который и оказывает неосознанные фоновые воздействия на реакции и процессы принятия решений. Соответствующие процессы усложняются и «дерационализируются»: рациональная составляющая, диктуемая осознанными интересами, испытывает давление внерациональной, связанной с комплексами зависимости и демонстрационными эффектами. Нынешняя мировая война, как и Первая мировая, началась на Балканах – с бомбардировок Югославии. Если поведение за-

падноевропейских руководителей оценить по рациональному критерию («Кому это выгодно?»), то нам придется сделать вывод о нерациональном поведении. Эта война Западной Европе не была выгодна. Разумеется, можно внести сюда поправку, как это делает, например, Дж. Кьеза (Головоломка // Москва. 2000. № 5). Итальянский журналист призывает проводить различие между действительными национальными интересами стран Западной Европы и материальными интересами их элит, которые не только поддерживаются и подпитываются спецслужбами США, но и держат свои вклады за океаном.

То, что это действительно в целом ряде случаев имеет место, сомневаться не приходится. И все же необходимо отдавать себе отчет в том, что наряду с «рациональной» подсистемой корыстного интереса здесь имеет место неосознанное фоновое воздействие западнического комплекса, делающего часть западноевропейских элит проамериканскими соглашателями еще до того, как здесь поработали американские деньги и другие механизмы влияния. Прежде чем те или иные представители западноевропейского истеблишмента проявили себя как индивидуалистические прагматики, преследующие свою частную выгоду, они пребывали в роли психологически зависимых неврастеников, побуждаемых комплексом «настоящих» атлантистов к демонстрационному типу поведения.

Но, разумеется, наиболее ярким и чистым воплощением этого поведенческого типа являются западники в странах не-Запада. Они управляются Западом еще до того, как могут срабатывать рационально организованные механизмы такого управления.

Они прямо-таки стыдятся национальной идентичности и опасаются быть застигнутыми в роли проводников национальных интересов своих стран.

Свое трудное призвание они видят в том, чтобы следовать современности в ее наиболее чистых воплощениях, а она воплощается «ведущими странами Запада». И здесь действие внутреннего комплекса толкает к тому, что они выступают большими западниками, чем «природные» представители Запада. Западный интеллектуал и сегодня может сознаться в

том, что он марксист, социалист или «левый» в каком-то другом значении. «Западник» же, побуждаемый своей эталонной озабоченностью, сегодня непременно станет заявлять о себе в качестве «законченного» антимарксиста и антикоммуниста, радикал-либерала и радикал-рыночника.

Наглядно это проявилось у нас на примере демонтажа таких зримых и незримых феноменов, как социальное государство, оборонный комплекс, патриотизм. Ясно, что в обществе имелись группы, практически заинтересованные в ликвидации этих барьеров на пути нелегитимных и социально безответственных практик. Но без учета демонстрационного типа поведения, мучимого комплексом неполноценности по отношению к «цивилизованному Западу», мы никогда не поймем ни нелепых крайностей, этому сопутствующих, ни добровольного соучастия потенциальных жертв, более всего от этого пострадавших.

Парадокс состоит в том, что те западники, которые оказались практически заинтересованными соучастниками процесса разрушения прежних ценностей, скорее всего, делали бы это скрыто от общества и прибегали бы ко всякого рода национально-патриотической мимикрии. Но когда мы встречаем агрессивную демонстративность «ликвидаторов» прежнего наследия, у нас есть все основания подозревать действие комплекса. Его носители сегодня не просто уступают давлению США и ищут компромиссные варианты – они проявляют подобострастную взволнованность в процессе утраты собственной идентичности и собственных (национальных) интересов.

Такой тип внутренне несuverенного сознания, испытывающего комплексы и заглушающего их демонстрациями приобщенности к цивилизованному миру, сегодня распространен повсюду; он и образует специфический фон современности, вскормивший самоубийственный конформизм одних и самоубийственную самоуверенность других, ведущих весь мир к катастрофе.

Наиболее агрессивные круги на Западе сегодня подпинываются именно этим периферийным западничеством – оно дает им недостающую легитимацию. Силы, олицетворяющие

догматический Запад, успешно воюют с силами, олицетворяющими его самокритику, опираясь именно на эту поддержку периферийного западничества. Именно оно с готовностью утверждает и пропагандирует упрощенные дилеммы: «с Америкой – или против нее», «с демократией – или с тоталитаризмом» и т. п. Подозревает ли это подобострастное западничество о своей подлинной исторической роли: о том, что оно подстрекает худшие силы на Западе и тем самым ведет к скорой драматической компрометации Запада в глазах незападного большинства мира?

Обратимся к другим типам незападной элиты. Она представлена тремя разновидностями: стыдливymi прагматиками, нестыдливymi фундаменталистами и конструкторами цивилизационного подхода. Выше уже показано, почему современные западнические элиты не являются ни прагматическими, ни стыдливymi в своем западническом верноподданничестве: с одной стороны, их экзальтирует и ослепляет идеология, с другой – будоражит скрытый комплекс.

А чего же стыдятся национальные элиты прагматического толка? Дело в том, что они остро ощущают проблему своей духовно-идеологической легитимации. Характерный пример – позднекоммунистическая элита стран, формально сохранивших свою социалистическую принадлежность. Фактический переворот в сфере собственности и производственных отношений сопровождается сохранением прежних, на самом деле уже выхолощенных политико-идеологических форм. Переживаемый ими период получил название переходного.

Подразумевается, что речь идет о переходе к социализму, только растянутому на будущие «50–100 лет». Промежуток между сегодняшним днем и необозримо отдаленным «социалистическим будущим» отдается на откуп «стыдливymi прагматикам», остерегающимся назвать, что же на самом деле они строят. Разумеется, можно вслед за Дэн Сяопином заявить: «Какая разница в том, какого цвета кошка, лишь бы она ловила мышей». Однако на деле субъекты, затрудняющиеся определить свою настоящую идентичность и запретившие себе

загадывать на отдаленное будущее, политически и духовно являются ущербными. Они обречены на то, чтобы уклоняться от занятия определенной позиции в ситуациях, когда такая позиция требуется. Если убежденные западники капитулируют перед Западом осознанно и последовательно, то стыдливые прагматики обречены на медленное, но все же неуклонное отступление – шаг за шагом. Такие прагматики обречены больше «считаться с обстоятельствами», нежели создавать их, как это делали люди прежнего закала, воодушевленные «проектом». Государство, партия, политика, идеология – все эти структуры и институты функционируют здесь не в собственном позитивном смысле, в самоподтверждающейся перспективе, а как силы удерживающие, то есть имеющие отрицательную задачу «недопущения хаоса». В таком горизонте находит себя старость, но не молодость. Не случайно молодежь в этих режимах «стыдливого прагматизма» находится на известном подозрении и в свою очередь все больше дистанцируется от наследия. «Смешанная экономика», «частный сектор», «свободные экономические зоны» – все эти сферы и практики обречены пребывать в поле неопределенности и неокончательной легитимированности. Скажем определеннее: у режимов этого типа в принципе нет средств достаточно эффективного решения данной проблемы.

Правящие элиты сознают эту стратегическую нестабильность и стараются избегать всяких резких шагов в своей и внутренней, и внешней политике. Их девиз – «выиграть время», хотя им самим не ясно, что их ожидает в горизонте «выигранного времени». Рассчитывающие на то, что время само «все поставит на место», чаще всего сталкиваются с тем, что их ставят на место – как правило, не очень удобное – внешние силы, лучше знающие, чего им в конечном счете надо. Так или иначе, страны «остаточного коммунизма», управляемые «стыдливymi прагматиками», занимают в нынешней роковой ситуации конформистско-выжидательную позицию и не способны остудить агрессивную сверхдержаву.

Не лучше обстоит дело с другой разновидностью стыдливого прагматизма – националистической. Националисти-

ческая позиция в глобальную эпоху по определению не адекватна. Если она представлена правыми традиционалистами, она диктует политику самоизоляции и самооглушения спешно сконструированными мифами, в которые в глубине души никто не верит. Если же она представлена теми элитами, которые, подобно современной украинской, рассчитывают на помощь Запада, ее национализм очень быстро вырождается в попрошайничанье – в обмен на геополитическую услужливость – и беспринципность.

Даже великодержавный национализм типа индийского лишен настоящего горизонта: убедительной альтернативы западным оппонентам он предложить не в состоянии и в ответ на идеологический вызов Запада использует здравый смысл. Постулаты здравого смысла – о том, что мир должен сохранять разнообразие, что лучше рассчитывать на себя и собственные силы, чем на гарантии и покровительство, предоставляемые другими, что у нашего народа существуют свои ценности, которыми он дорожит, – сами по себе бесспорные, но стратегического значения не имеют. Базой стратегических подходов является мышление, обладающее по меньшей мере тремя характеристиками.

Во-первых, оно должно обладать мобилизующей силой, то есть включать значимый ценностный компонент. Во-вторых, вынашиваемые им проекты должны быть конкурентоспособными на нынешнем открытом рынке мироустроительных идей – без этого не удастся ни привлечь действительно авторитетных аналитиков, ни устоять перед напором манипулятивных технологий противника. В-третьих, оно должно обладать значительным солидаристским потенциалом – иметь конструктивные предложения, адресованные потенциальным союзникам и партнерам.

С этих позиций надо оценить стратегические перспективы так называемого цивилизационного подхода. Он выгодно отличается от узконационалистического осознанной опорой на великую (надэтническую) письменную традицию соответствующего типа – индубуддийскую, конфуцианско-

буддийскую, мусульманскую или православную. Вместо изолированных национальных монад, которые рискуют заблудиться и потеряться в современном высокосложном мире, здесь на первый план выступают грандиозные синтетические конструкции, сплавленные воедино единой нормативной системой и единой верой. Единицей измерения здесь с самого начала выступают не отдельные народы и государства, а великие мировые регионы, сохранявшие память о своем интеллектуальном блеске и имперском величии.

В самом деле, многозначительным со стратегической точки зрения является тот факт, что большинство современных цивилизационных регионов в прошлом имели прецеденты государственно-политического объединения множества племен и народов в рамках великих империй. Такие грандиозные имперские образования имели в своем прошлом китайская, индийская, мусульманская и православная цивилизации.

Сегодня все они подвергаются натиску этносепаратизма, опирающегося на заинтересованные западные силы и на идеологию прав народов на самоопределение. Характерно, что в этом противостоянии цивилизационного империализма и этнического автономизма идеологически неуютно чувствуют себя обе стороны. Сторонники этносуверенитетов, раскалывающие великие суперэтические образования, судя по всему, выполняют чужую работу: те государства, которые образуются в результате их усилий, заведомо не могут рассчитывать на подлинную самостоятельность: их удел – стать вассалами крупных держав Запада и служить доктрине однополярного мира, в котором центральная «звезда» окружена послушными сателлитами. Идеология этнонационализма откровенно архаична по меркам всех «великих учений» современности – и старого, марксистского, с его приматом «классового подхода», и нового, либерального, с его приматом «прав человека».

Однако и оппонирующий этносепаратизму цивилизационный подход в своем потенциале стратегического противостояния американскому гегемонизму и глобализму имеет несомненные изъяны. Главный из них – умозрительность. Националистические эмоции, несмотря на весь их примитивизм, отличаются

всеми показателями «натурального продукта»: за ними пассионарная спонтанность националистической обидчивости, самолюбия, самоутверждения. Напротив, за суперэтническими синтезами как целью цивилизационного стратегического проекта слишком явно просматриваются интеллектуальные разработки профессионалов-гуманитариев. К тому же во многом и взяты они на Западе: у Тойнби, создавшего беллетризованную мировую историю, где персонажами выступают «цивилизации-религии», у Хантингтона, провозгласившего эру «конфликта цивилизаций». Стратеги цивилизационного подхода, прежде чем воодушевляться прошлым собственных цивилизаций, побывали в учениках у западных интеллектуалов, пресытившихся униформизмом массовой культуры. Печать эпигонства стоит на них и обесценивает их усилия.

Но главное все же в другом. Цивилизационный подход – это оптика, вполне вписывающаяся в систему современной символической репрессии победившего в холодной войне либерализма. А репрессии подвергнуто самое главное: классовый подход, делающий акцент на социальной, эксплуататорской подоплеке всех современных противостояний, сдвигов и реваншей. Цивилизационный подход объединяет социально противопоставленных, объединенных одной верой, но противопоставляет тех, кому полагалось бы быть социально солидарными. Он позволяет Ельцину стоять со свечой в храме рядом с теми, кого его социальная политика разорила и отбросила на самое дно. Выброшенные из системы стандартов «цивилизованного существования» в социальном смысле этого слова, они оказались интегрированными вместе с крестьящимися олигархами в единую цивилизацию в специфическом, «хантингтоновском» смысле. Интернационал глобалистов стоит, зная это, вне цивилизационного плюрализма и связанной с ним символической цензуры. Глобалисты знают, что они противостоят туземному населению всех наций, религий и цивилизаций. Но их жертвам предлагают сохранять свою цивилизационную идентичность, воздерживаясь тем самым от естественной социальной солидарности.

Самое главное сегодня состоит в том, что развязанная США мировая война является империалистической и во-

площадет мировой реванш старых и новых эксплуататоров, решивших воспользоваться крушением своего давнего оппонента – социализма.

По своей глубинной сути и логике развертывания – это мировая гражданская война сильных со слабыми, богатых с бедными, привилегированных с теми, кого намеренно лишают всего. Логика ответа на этот вызов никак не уместается в рамки концепции цивилизационного плюрализма и «конфликта цивилизаций». Если те, кто уже оказался сегодня и окажется завтра жертвой империалистического нападения со стороны новых огораживателей мирового пространства, станут всерьез руководствоваться критериями «цивилизационного плюрализма», они роковым образом ослабят свой солидаристский потенциал.

Да и на конкурсе современных мировых идей заведомо проиграют те, кто ограничивает свой горизонт заботами о «своей» цивилизации. Ставкой новейшего мирового противоборства является вся планета как среда жизни и кладовая ресурсов. Поэтому и стратегический ответ на вызов глобального агрессора должен предусматривать глобальную солидарность потерпевших. Со стороны агрессора им уже навязывается определенная идентификация, заведомо не считающаяся с «цивилизационными» различиями.

Речь идет о «мировом гетто», «мировом люмпенстве», об «агрессивном традиционализме неадаптированных». Экспроприруемые у них ценности связаны с правами на жизнь и на развитие, на прогресс и процветание, а эти права стоят вне той специфики, которую старательно культивирует цивилизационный подход. Его сторонники попадают в цель, когда выступают против проектов всемирной вестернизации и поглощения всех культур американизированной массовой культурой. Они вправе отстаивать достоинство представителей древнейших культур и цивилизаций перед теми, кто отождествляет цивилизованность с Западом, а остальных – с варварством и дикостью.

Проблема, однако, состоит в том, чтобы сохранить видение единства человечества и его исторических судеб вместо того, чтобы невольно потакать новому западному расизму, сегодня стартовавшему именно с позиций культурной антро-

пологии и «цивилизационного плюрализма». В облике тех, кто сегодня подвергся социал-дарвинистскому натиску и лишается прав на нормальное человеческое существование, современное человечество должно увидеть не экзотические черты «дефицитной культурной специфики», а черты общечеловеческого страдания, черты современника, права и достоинство которого предстоит спасти.

В заключение – несколько слов об еще одном оппоненте глобализма по-американски – о религиозном фундаментализме. В стратегическом смысле фундаментализм не может стать основой массовых армий Востока, которым предстоит выдерживать военный натиск Запада. Он способен питать энергию партизанских вылазок и стать источником нового бесстрашного народовольчества. Самыми подлинными в нем являются не собственно религиозные черты, а признаки, указывающие на то, какими способами социальный протест и отчаяние обретают превращенные формы отчаянной веры.

Глава вторая

ПОЧЕМУ РУХНУЛ СОВЕТСКИЙ СОЮЗ?

Сегодня даже с позиций объяснимого здравомыслия становится ясно, что безмерные имперские аппетиты Америки, побуждающие ее к опасному безрассудству на мировой арене, смогли проявиться только в отсутствие настоящего оппонента, каким был Советский Союз. Именно отсутствие системы сдержек и противовесов, какую представляла собой бывшая биполярная модель, катастрофически ухудшило поведение США.

Разумеется, и сегодня найдутся люди, способные, не моргнув глазом, заявлять, что единственной настоящей заботой Америки, побуждающей предпринимать «гуманитарные акции» в различных регионах мира, является забота о правах человека. Но злонамеренная глупость, сквозящая в таких заявлениях, уже не требует для своего разоблачения аналитических аргументов – она слишком очевидна. Не так давно Америка имела на своей стороне единомышленников более высокого полета.

Итак, если очевидным дестабилизирующим фактором новой эпохи стало крушение биполярной модели, связанной с «равновесием страха» между США и СССР, то первый вопрос стратегического анализа: почему рухнул СССР?

1. Просвещенческая самокритика Советского Союза

Сегодня не может быть сомнений в том, что большинство людей, некогда составлявших советский народ, ни за что не отдало бы свою страну в обмен на тот строй и тот социальный статус, которые они в результате получили.

Знай они, в чьи руки попадет их страна, они держались бы за нее до конца. Это означает, что по высшему морально-поли-

тическому счету сегодняшние хозяева страны являются нелегитимными «подпольщиками», вынужденными прятать свое истинное лицо. Это означает также, что в основе событий, ставших трагедией для миллионов, лежало недоразумение – завязка большинства трагедий в жизни и в литературе. Чтобы прояснить данное недоразумение, надо выявить первичные мотивы участников исторической драмы. Вопреки утверждениям господствующей либеральной пропаганды, задним числом связывающей «действительное», то есть случившееся, с «разумным», то есть исторически закономерным, мотив собственности не был главным источником демократического воодушевления активного большинства, составившего электорат Б. Н. Ельцина в 1990 году и опоры августовского переворота 1991 года. Базовым был мотив, вписывающийся не в парадигму рынка, а в парадигму Просвещения.

По определению Канта, «Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-либо другого»¹.

Главным мотивом недовольства прежним режимом у большинства людей был не дефицит собственности и не инстинкт собственности, а бунт разума, защищающего интеллектуальное достоинство личности против порядка, ограничивающего свободное пользование разумом. В правящей партноменклатуре большинство видело не ненавистных похитителей собственности, которой оно само хотело бы завладеть, а олицетворение идиотской цензуры, препятствующей интеллектуально совершеннолетнему народу вступить в права, свойственные совершеннолетним. Советский народ, созревший для антикоммунистического переворота, заявил о себе не собственнически жадным и голодным, а просвещенчески ироничным, переросшим границы коммунистической цензуры...

¹ Кант И. Соч. на нем. и русск. языках. М., 1994. Т. 1. С. 127.

Но мы дали бы повод для весьма превратного истолкования социальной энергетике, ставшей реальным «кротом истории», если бы сузили диапазон антикоммунистической «иронии» сферой журналистского употребления «гласности и свободы».

Антикоммунистически взбунтовавшимися одновременно оказались вездесущая сфера здравого смысла и требующая новой интеллектуальной инициативы профессиональная сфера.

Дело в первую очередь в том, что в свое время сфера повседневного здравого смысла оказалась похищенной цензорами «великого учения», то и дело оскорбляющими здравый смысл. Достаточно вспомнить тот факт, что системой партийно-комсомольской учебы и политпросвещения была охвачена большая часть населения страны. Бесконечные обязательные идеологические семинары, собрания и митинги в поддержку решений партии, обязательные восхваления никогда не ошибающегося Центрального Комитета, представленного «верными ленинцами», – все это выступало как тотальность репрессивного языка, злостно нам мутящего реальность. Когда пропагандистские практики прямо и непосредственно подкреплялись практиками террора, травмированная личность активно соучаствовала в обмане, выдавая, в целях сохранения самоуважения, за добросовестную веру то, что на самом деле поддерживалось непристойной мотивацией страха. Но когда повседневный террор ушел и страх стал проходить, прекратилось и соучастие людей в официальной лжи: последняя повисла в воздухе. Чем больше средний образованный советский человек – а он в среднем был более образован, чем типичный западный обыватель, – наблюдал, читал, сравнивал, тем большее раздражение вызывала у него назойливо вездесущая идеологическая ложь. Интеллектуальное достоинство советского человека возрастало с каждым годом вместе с возрастанием среднего уровня культуры и образования, между тем как интеллектуальное достоинство коммунистической пропаганды падало – самые способные и просвещенные перестали инвестировать в нее свой интеллектуальный капитал. В силу категорического запрета на критику внутри марксистского учения это учение стажировало, перестав развиваться вместе с развитием общества и интеллектуальным уровнем большин-

ства. Между тем государство по-прежнему идентифицировало себя с «учением», тем самым оно отлучало себя от общества как реликт уже ушедшей или уходящей эпохи. Будь советское государство светским, то есть соблюдающим принцип разделения политической и духовной власти, оно могло бы постепенно становиться на сторону общества в его просвещенческом протесте против вымученной веры «учения», но государство с самого начала было устроено как идеократическое и тем самым оказалось на стороне идеологии и против общества.

В обществе действовали мощные механизмы секуляризации, связанные с системой просвещения – массового среднего и высшего образования, – и эти механизмы подтачивали идеологию вместе со связавшимся с нею государством.

Но наряду с этим общим конфликтом между ироником Просвещения, ставшим массовым персонажем позднего советского периода, и евнухами идеологии, запрещающими публичное употребление разума, существовал и другой просвещенческий конфликт, затрагивающий специальные профессиональные сферы. Сегодня, когда советский человек подвергнут новой идеологической репрессии – либеральной, призванной его всячески дискредитировать, полезно воскресить в памяти социологические исследования профессиональных мотиваций различных групп населения. Результаты их не оставляют сомнений в том, что переворот, который готовился в недрах самого общества, был постиндустриальным переворотом, связанным не столько с формой собственности, сколько с содержанием самого труда. Завышенные ожидания, связанные со сменой собственности как таковой, заимствованы нашими либеральными идеологами у своих марксистских предшественников. Те верили в автоматизм действия «общественной собственности на средства производства», сам по себе обеспечивающий решающие преимущества социализма над капитализмом. Эти точно так же верят в автоматическое действие частной собственности, само по себе обеспечивающее решающие преимущества капитализма.

Но если ближе присмотреться к реальным социальным конфликтам и противоречиям, завязывающимся в профессионально-производственной сфере позднего («развитого»)

социализма, то мы увидим, что в основе своей они были имманентны «просвещенческой», а не «собственнической» логике развития. Основное противоречие, живо ощущаемое и на коллективном, и на индивидуальном уровне, – между накопленным интеллектуальным капиталом участников общественного производства и суженными возможностями его практического профессионального применения. Социологический анализ причин текучести кадров в промышленности показал, что неудовлетворенность уровнем заработной платы занимает в среднем четвертое место среди основных факторов профессиональной неудовлетворенности. На первое место уже в 70-х годах выходили: несоответствие работы уровню и профилю образования, низкий престиж профессии (особенно среди молодых респондентов), отстраненность от участия в решениях (дефицит профессиональной самостоятельности)¹.

Среди инженеров, – а в позднее советское время они составили массовую профессиональную группу – более 70 % опрошенных, – в числе главных факторов неудовлетворенности называли низкий уровень применимости на своем рабочем месте накопленных ими научно-технических знаний и непрофильное употребление усилий (более половины рабочего времени их вынуждали тратить на выполнение работ, не требующих не только высшего, но и среднего специального образования). Ясно, что подобные конфликты были конфликтами просвещенческого типа: между скоростью накопления знаний и возможностями их реализации, а не конфликтами по поводу собственности, возведенными в высший ранг идеологической догматикой нашей эпохи. Уже между индустриальным обществом и буржуазным обществом наметился конфликт, отмеченный в свое время такими разными мыслителями, как К. Маркс и О. Кант. Буржуазное общество есть общество частных собственников, индустриальное общество есть общество, связанное с промышленным употреблением науки (соединением науки и производства).

По мере того как росло сращивание науки с производством, буржуа в качестве организатора производственного процесса стал вытесняться инженером и менеджером. Буржуа

¹ См.: Кугель С. А., Никандров О. М. Молодые инженеры. М., 1971.

стал организатором продаж готовой продукции, но не организатором процесса ее изготовления. Из микроэкономики он стал вытесняться в макроэкономическую сферу, где выстраиваются балансы спроса и предложения.

В этой сфере советская эпоха породила массу вопиющих дисгармоний, красочное описание которых экономистами-идеологами рыночных реформ убедило носителей массового потребительского сознания, что советская экономика «производства ради производства», игнорирующая потребителя, их обкрадывает. Воля потребителя и стала все больше выдаваться за массовую демократическую волю, ограниченную коммунистическим тоталитаризмом. Коммунизм лишает людей права на счастье и благополучие – таков был вердикт демократического экономизма. Внимательного наблюдателя уже тогда мог бы насторожить тот факт, что реформаторская идеология, выбравшая в поверенные потребителя, подозрительно мало обращается к творческому сознанию производителей и к тому, что назревало в сфере микроэкономики. А ведь именно там, внутри предприятий, должна была находить свое решение главная драма всей эпохи Просвещения, начавшейся с XVIII века: окажется ли реализованным в повседневном профессиональном опыте накопленный людьми потенциал знания или останется невостребованным. В глубоком метафизическом и антропологическом смысле интеллектуальный капитал, связанный со сферой просвещения, имеет двойственную природу: знания, применимые в повседневности (центром которой у человека Нового времени стала профессия), плодят благородных фанатиков дела – профессиональных энтузиастов, занятых созиданием. Напротив, знания, не находящие применения в горизонте профессионального самоутверждения личности, превращаются в механизм саморазрушения: плодят скептиков, неудержимо склоняющихся к нигилизму.

Это соответствует тому закону интенциональности нашего сознания, который открыл Э. Гуссерль: сознание должно обладать направленностью на объект, оно есть по определению сознание объекта. Отставание уровня производительных практик от уровня накопленных людьми научно-технических знаний

одновременно разрушительно и для самих практик, и для внутреннего мира личности. В значительной мере феномен западничества, если брать его не как разновидность потребительской, а как разновидность производственной утопии, формировался здесь. Носители «избыточного», не находящего применения знания искали себе отечество на Западе, воспринимая последний как цивилизацию эффективно примененного профессионализма. Западники потребительского толка сетовали на дефицит потребительских благ, западники творческого толка – на дефицит инициативы, скованной не только бюрократическими рогатками, но и допросвещенческой рутинной повседневности, чужающейся интеллектуально оснащенных.

Здесь необходимо подчеркнуть всю глубину различия между инициативой собственно буржуазного толка, реализующейся в сфере макроэкономики, и инициативой творческо-производственного толка, проявляющей себя в микроэкономической, то есть внутрипроизводственной, сфере. Нельзя путать традиционную буржуазную инициативу с творческой инициативой просвещенческого толка. Они относятся друг к другу примерно так же, как герои жанров низкого стиля – плутоватые Скапены и Тартюфы – относятся к героям высокого трагедийного жанра.

Творческое употребление разума в сфере производства и буржуазное употребление разума в макроэкономической сфере – это разные употребления разного разума. Микроэкономический разум творческой личности, занятой в производстве, касается самой внутренней сути вещей, он проникает в глубины вещества и энергии, рождая качественно новые технологические решения и прорывы. Макроэкономический разум отличается бихевиориальным равнодушием к содержанию «черного ящика» – тому, что касается физическо-онтологических оснований предметов труда, – интересуясь лишь корреляциями между «входами» (первичным помещением капитала) и выходами – коммерческим результатом. Словом, это не творческий, а комбинирующий разум, сфера внимания которого – не космогонические тайны, касающиеся происхождения вещей

(естественных или искусственных), а циркуляция готовых продуктов. Принципиальное безразличие буржуазного «макроэкономического» разума к содержанию «черного ящика» производственной сферы изначально создавало возможность отрыва макроэкономических процессов производства от микрoэкономических процессов «физической экономики», занятой реальным производством. Эта возможность в конце концов и реализовалась сегодня – на базе виртуальных практик спекулятивно-ростовщического бизнеса.

Одновременно буржуазная эпоха ознаменовалась возможностью конфликта между предпринимательским «комбинирующим» разумом и творческим разумом научно-технической интеллигенции. Эта возможность вполне реализовалась в итоге нынешних реформ, когда во имя требований рыночной рентабельности стали осуществлять демонтаж системы просвещения, созданной в советское время, – буржуазный «секвестр» науки, образования и культуры. Здесь-то и потерпел свое социально-политическое поражение советский средний класс, представленный многочисленными профессионалами просвещения, в том числе и массовой научно-технической интеллигенцией. Буржуа, создавший идеологию реформ в лице «чикагской школы», выступил как контрреволюционер НТР, как носитель контрпросвещения. Великая догадка классической культуры о глубокой враждебности буржуазии творчеству нашла полное подтверждение. Новобуржуазное реформирование в постсоветском пространстве не только увело общество от постиндустриальной перспективы, открытой самой логикой просвещения: от трудоемкого к наукоемким практикам, от рутинного труда к творчеству, от организации общества вокруг фабрики к организации его вокруг университета (НИИ). Оно увело его к доиндустриальным практикам спекулятивно-ростовщического капитализма: безразличие к «черному ящику» производства сменилось ненавистью, проявившейся в организованной деиндустриализации. Буржуазная интерпретация постсоветской эмансипации – освобождения личности от тоталитарных оков – была осуществлена в контексте гедонистических программ искателей легкой жизни, а не в

контексте творческой аскетики профессионалов, фанатически преданных своему делу.

Здесь приходится признать, что М. Вебер, избранный на роль нового, демократического гуру, ошибся в главном своем предположении: о связи современного общества не столько с переворотом Просвещения, сколько с переворотом Реформации. Собственно, следовало бы говорить не об одном, а о двух не совпадающих между собой переворотах Нового времени: один вел от реформации к индивидуальным практикам буржуазных собственников, другой – от просвещения к научно-техническим практикам, приведшим к промышленному перевороту. Последний вообще не просматривается на основании логики Реформации, он может найти себе объяснение только на основании логики Просвещения. Протестантский архетип – находимость человека один на один с Богом, без всяких социальных и институциональных посредников – конвертировался в принцип находимости индивидуалистического собственника один на один с рынком – без всяких государственных и общественных подстраховок. Эта протестантская по своему происхождению критика социализированного индивида, не умеющего жить один на один со стихией обстоятельств, стала не только источником буржуазной критики социализма. Она являлась и является источником буржуазной критики гражданского общества, если понимать под ним не механическую сумму одиночек, а совокупность ассоциированных и кооперированных индивидов, образующих основу муниципальной демократии городских коммун средневековья и Ренессанса.

Буржуа-протестант, целиком ушедший в сферу частной жизни, переместив сюда и свои экономические практики, может быть назван ответственным за инволюцию, связанную с переходом от деятельной гражданской демократии ассоциированного «полисного» типа к формальной демократии, привлекающей граждан к общественному участию только во время выборов, и то в качестве разумных эгоистов-одиночек. Оставшись один на один с гигантскими машинами манипуляции, эти одиночки впоследствии выявили всю свою беспомощность и несuverенность.

Но не меньшей инволюцией оказался чреват буржуазный индивидуализм и в сфере профессионального творчества. Секрет профессиональной эффективности, полностью ускользающий от буржуазной аналитики, состоит в том, что в профессиональной сфере требуется творческая страстность. Буржуазная установка в отношениях ко всем видам деятельности связана с тем, что они интересны лишь своим конечным полезным результатом – промежуточная стадия как таковая утилитарную рассудочность не занимает. Между тем профессиональная эффективность зависит не только от того, что входит в систему «знания» – информационно-квалификационного обеспечения деятельности. Она зависит также от уровня и качества мотивации. С этой точки зрения хваленый «экономический человек», ориентированный на практический результат деятельности, выраженный в звонкой монете, не является высшим типом. Те «фанатики дела», для которых их работа в значительной мере носит самоценный характер, интересна самим своим внутренним содержанием, добиваются значительно большего. Буржуазная экономическая теория предпочитает этого не замечать, фиксируя лишь корреляции между вознаграждением и результатом. Парадокс, однако, состоит в том, что наиболее полезные результаты приносят те, кто полюбил свою деятельность (профессию) не только за доход, который она способна приносить.

Веберовская традиция видит в профессиональной сфере проявление целерационального типа действия; на самом деле, профессиональная эффективность складывается из всех четырех «веберовских типов». В число ее слагаемых входит и традиционное действие – не случайно выходцы из деревни и другие носители традиционного сознания оказываются более выносливыми, терпеливыми, социально ответственными в своем труде, чем вполне эмансипированные горожане «третьего поколения».

Профессиональную эффективность по-своему поддерживает и аффективный тип действия – чувственная спонтанность, вносящая в механический порядок современного промышленного профессионализма недостающую ему живую человеческую энергию.

Наконец – и это не ускользнуло от внимания социологов, изучающих слагаемые профессиональной эффективности, – работа должна восприниматься своим исполнителем в ценностном ключе. С одной стороны, ее «полезно» любить саму по себе, с другой – видеть в ней значимый общественный смысл. В тех случаях, когда профессиональная деятельность интересна только своим экономическим результатом – «целерациональна», она быстро деградирует в творческо-профессиональном отношении. Таким образом, буржуазный «экономический человек» не подозревает, чем его общество обязано деятелям «доэкономического» или «постэкономического» типа.

Не будь их незримого, не предусмотренного «рациональным экономическим порядком» присутствия, экономика быстро лишилась бы необходимой человеческой подпитки и стала бы вырождаться в те нелегальные практики, которые дают максимальную отдачу (прибыль) при минимальных усилиях. Не являемся ли мы сегодня жертвами этого успеха либеральных воспитателей нового, «экономического человека»?

В целом надо сказать, что применительно к буржуазному «экономическому человеку» современная либеральная идеология ведет себя точно так же, как марксистская – применительно к своему «пролетариату». Эти персонажи в двух идеологиях выступали как абсолютно самодостаточные, не нуждающиеся ни в каком дополнении со стороны других социально-исторических и социокультурных типов, а их практики – ни в какой внешней социальной коррекции. Обе эти идеологии выступили с программой тотализации излюбленного ими социально-исторического типа – возведения его во всеобщий образец – при ликвидации всех остальных типов как «пережиточных». Нынешняя либеральная репрессия, идеологическая по форме, но чреватая реальным геноцидом по содержанию, ничем не уступает по своей жесточести и нетерпимости бывшей большевистской репрессии, ибо преследует цель тотального искоренения носителей альтернативных смыслов и заданий.

Но при этом надо признать, что способ обоснования или, точнее, способ апологетики избранного «высшего исто-

рического типа» у коммунистической идеологии был теоретически более содержательным и рафинированным, чем у современной либеральной. Коммунистическая идеология пользовалась гегельяно-марксистской теорией «снятия». Это означает, что искомый тип – пролетарская личность – не просто выносит за скобки всю предшествующую человеческую историю и культуру как бессмысленный хлам, а в снятом виде содержит, воспроизводит их, подобно тому как в биологии онтогенез воспроизводит стадии филогенеза. Марксистский пролетарский субъект ведет себя так же, как и сама марксистски понимаемая история: каждая новая эпоха, отличаясь загадочной провиденциальной мудростью, отбрасывает («бракует») в предыдущих эпохах все то, что человечеству «никогда больше не пригодится», все отжившее и недостойное, при этом столь же пронизательно и скрупулезно сохраняя достойное. Разумеется, у Маркса и Энгельса имеется масса оговорок по поводу последовательной применимости этого оптимистического принципа. Им случилось пожалеть и об античном искусстве как о счастливом образце, способность к воспроизведению которого оказалась навсегда потерянной, и о некоторых добуржуазных сантиментах средневековья. Но эти личные, «чисто человеческие оговорки» ничего не меняли в официальном историческом монологе марксизма, оказавшегося непреклонным в своем догматическом оптимизме. Мне уже приходилось ссылаться в своей критике этого догматизма на пронизательные суждения Х. Гадамера, подчеркнувшего, что история никому – никакому избранному классу, народу, цивилизационному региону – не доверяет монопольного права на выражение своей логики и своего смысла, никому из них не вручает окончательно судьбу всего человечества. Каждый исторический и социокультурный субъект отличается прискорбной односторонностью; его недостатки не являются случайным промахом, чаще всего они представляют обратную сторону его достоинств. Из этого вытекает требование терпимости, осмотрительности, а как генеральная стратегия – диалог взаимодополняющих актеров исторической драмы вместо догматически самоуверенного монолога.

Но если мы посмотрим на то, каким способом обосновывает историческое первородство своего излюбленного персонажа – буржуазного «экономического человека» – современная либеральная идеология, мы убедимся в том, что в этом отношении она, безусловно, примитивнее и вульгарнее марксизма. Ее аргументация сводится к тому, что буржуазный «разумный эгоист» является естественным человеком, то есть наиболее адекватно выражает наше неизменное человеческое «естество», нашу «природу». Все другие эпохи, культуры и цивилизации исказили и насильствовали человеческую эгоистическую природу, навязывая ей альтруизм, героизм, самоотверженность, комплексы вины за вполне естественное стремление к счастью, удовольствию и успеху. И вот так странствовал естественный человек на протяжении десятков тысяч лет в чуждой ему, насильствующей его «здоровые инстинкты» истории, пока наконец не прибыл на станцию назначения – в буржуазное общество, которое реабилитировало его целиком, со всей его грешно-эгоистической природой. Вопрос о том, зачем ему понадобилось так долго странствовать, когда истина «естественного человека» лежит так близко, не требуя никаких особых усилий морали и культуры, здесь почему-то не задается. Не задается и вопрос о том, где гарантии того, что человечество вновь не собьется с пути «естественного индивидуального эгоизма». Считается, что, оказавшись в точке наивысшего совпадения общественного устройства с требованиями самой человеческой природы – а именно такой точкой является буржуазное общество, – люди уже никогда не захотят ничего иного.

Тайна либеральной историософии состоит в постулировании абсурда – абсурдности самой человеческой истории, непонятно зачем уводящей человека от естественного состояния, в котором он с самого начала появился на земле, и только для того, чтобы снова возвратить его в естественное состояние. Можно было бы еще что-то понять в этой загадке, если бы она предполагала, что эволюция культуры, искусства, науки, производительных сил была необходима как процедура открытия этого состояния, изначально затемненного, или как средство прорыва к нему, изначально загроможденному чем-то. Ничего

подобного: либеральная теория рассматривает своего «естественного эгоиста» как изначально самоочевидного и самодостаточного. Вот почему она совершает редукцию всего «доэкономического» не только по исторической вертикали, но и по социокультурной горизонтали. Не только историческое прошлое, обременяющее «экономического человека» какими-то внеэкономическими обязательствами и пережитками, подлежит окончательному забвению, но и в настоящем подлежит выбраковке все то, что прямо и непосредственно не обслуживает рынок и выходит за пределы чисто рыночной логики.

Наши российские реформаторы поставили полновесный либеральный эксперимент в масштабах огромной страны: они решили последовательно забраковать все внерыночные социальные мотивации и доверить миссию построения общества чистому «экономическому человеку», не обремененному никакими историческими, национал-патриотическими и моральными сантиментами. Со всей последовательностью, какая диктуется доктринальной строгостью либеральной теории, они решили довериться одной-единственной мотивации – мотивации рыночного «сластолюбца прибыли», для которого ничего другого буквально не существует.

Результат превзошел все ожидания: они построили криминальный социум, внутренне ничем не связанный (его связывают только носители «дориночных пережитков») и не ограниченный никакими цивилизованными нормами. Созидательный социальный потенциал марксистского «пролетария» оказался, при всех колоссальных пробелах и издержках, все же несравненно выше соответствующего потенциала либерального «экономического человека». Сам генезис (архетип) исторического пролетария включает страсти и мотивы, намного превосходящие мотивации эгоистического индивидуализма, пристегнутого к собственным инстинктам.

В самом деле, марксистская диалектика, включившая древнюю, с Востока и античности, интуицию вечного повторения, изобличающего тщету наших желаний, во многом предпочтительнее буржуазного мещанского самодовольства. Спиралевидность марксистской истории, хотя и содержит в

качестве доминирующей идею восходящего развития, в то же время приносит возмездительную жертву богине Немезиде, мстящей излишне самоуверенным победителям. Момент пессимизма, свойственный гегельяно-марксистскому «закону» отрицания отрицания, который обрекает нас на возвращение и указывает на зыбкость всего того, что мы поспешно относим к нашим полным и окончательным победам, является той мировоззренческой чертой, без которой мотив героической жертвенности, свойственный пролетарским «борцам за правое дело», был бы избыточным, как избыточен он в контексте индивидуалистической «морали успеха». Гарантом того, что этот героизм есть что-то большее, чем языческое торжество сильных и доблестных, является вторая архетипическая составляющая марксизма: мотив конечного торжества «изгоев мира сего». Иудео-христианская эсхатология с ее парадоксами, касающимися конечного торжества самых слабых над самыми сильными, теми, кто в «самом низу», над теми, кто «на самом верху», является источником, питающим куда более благородные и сложные мотивы и черты характера, нежели примитивные страсти и вожеления целиком посюсторонней буржуазной личности.

Обратимся к третьей составляющей, на первый взгляд роднящей нового человека марксистов с новым человеком либералов, – к наследию Просвещения.

Новому человеку марксистов весь просвещенческий потенциал знания и образованности необходим для осуществления фаустовского дерзания – полного покорения стихий природы и истории во имя полного расцвета человеческой личности. Конечно, здесь кроется радикальное противоречие, так и не осознанное марксизмом: в провидимом «конце истории», когда все злые и опасные стихии уже покорены, а противоречия разрешены, всесторонне развитый человек-титан оказывается явно избыточным. В раю, обитателей которого больше не одолевают грозные вызовы и сложные проблемы, пристало пребывать не титанам, а идиллическим обитателям Аркадии – невинным пастухам и пастушкам. Об этом знает Библия, но этого почему-то не осознал марксизм.

Не менее сомнительна титаническая мотивация марксизма в свете новых экологических данных, одновременно свидетельствующих и о крайней хрупкости природы, которую бесстрашные покорители способны разрушить, и о ее бесконечной сложности, снимающей с повестки дня титаническую программу полной замены естественного искусственным, нерукотворного – рукотворным.

Но при всех этих оговорках, достойных специального рассмотрения, нельзя не признать, что марксистская претензия на просвещенческое наследие (и весь скрытый в нем потенциал) лучше обоснована интеллектуально и морально, чем соответствующая буржуазная претензия. Дело не только в различии программ внешнего употребления знания – дело и в различии масштабов содержательного запроса к знанию. Если необходимым и достаточным поводом для мобилизации познавательной способности человека является добывание нового богатства, то отсюда вытекают два неизбежных ограничения, угрожающих высыханием соответствующих источников знания. Первое: все те знания и способности, которые не имеют прямого отношения к производству богатства (в его экономическом измерении), оказываются излишними, обреченными на отмирание. Второе: если для получения богатства достаточно алхимии спекулятивного рынка вместо фундаментальных усилий, направленных на дальнейшее проникновение в тайны природы, то реванш алхимии и алхимиков над подлинными творцами предопределен. Симптомы этого реванша, связанные с появлением новой «информационной экономики», основанной на манипуляциях с курсами валют и другими информационными играми строителей «финансовых пирамид», мы наблюдаем уже сегодня.

Мотивация либерального человека нового типа неотвратимо толкает на выбытие из физической экономики, требующей не только настоящих предпринимательских усилий, но и усилий фундаментальной научной мысли, являющейся двигателем нового технического уклада и системы НИОКР.

Об этом свидетельствуют результаты российских либеральных реформ, которым сопутствуют в рамках общего спада производства опережающий спад наукоемких отраслей

экономики и сокращение объема НИОКР более чем в десять раз за последние 8 лет¹.

Саморазоблачение либерального «экономического человека», прямо подавляющего все «внеэкономические» мотивации и цели как ретроградные, происходит на наших глазах. Заодно разрушаются и те презумпции, которые работали в пользу «экономического человека» в рамках иных, нелиберальных доктрин, в том числе и марксистской. Это касается такой важной презумпции, как приписываемая экономическому человеку способность интегрировать людей в большие исторические общности, названные в свое время великими европейскими нациями.

Классики марксизма считали важнейшим нациеобразующим фактором рынок. Получается, что либеральная программа ликвидации внутренних таможенных барьеров и ограничений лежала в основе формирования единых больших наций.

Если бы эта чисто экономическая логика в самом деле работала, то католическая Франция должна была бы далеко отстать по срокам своего объединения в единую нацию от протестантской Германии или Швейцарии. И затем – кто выступил настоящим объединителем самой Германии: ее экономические либералы или совсем не либеральный канцлер Бисмарк? XVIII век не знал настоящих практиков экономического либерализма (английская политическая экономия – это теория, к тому же не совсем «либеральная»). Тем не менее этот век одновременно дал миру и просвещение, и идеалы национального единства. Не буржуа-индивидуалист, а сторонники абсолютизма построили великие нации. Они знали тайну государственной идеи, равно как и тайну просвещения: их противоположность тому, на что делают упор либералы, – квазиинстинктивной спонтанности. Спонтанный, или естественный, человек как персонаж либеральной теории более склонен к инстинкту, чем к знанию, к малому, местному пространству, нежели к большому, к сиюминутному, нежели к долгосрочному, к анархическому безначалию, нежели к государственно-правовому состоянию. Просвещенные монархи, которым Просвещение столь обя-

¹ Глазьев С. Ю. О стратегии развития российской экономики // Мост, 2000. № 50.

зано своими успехами, отдавали себе отчет в том, что людей объединяет не инстинкт, который «партикулярен», а разум, который универсален, и при этом усилия разума идут – как на уровне индивида, так и на уровне общества – не снизу вверх, а сверху вниз; для них требуется не спонтанность «естественного индивида», а усилия цивилизованной воли. Культурологи, которые сегодня почему-то отмалчиваются перед вызовом либерального «экономикоцентризма», должны бы хорошо знать, что литературный процесс имел для объединения «местных индивидов» в единую большую нацию никак не меньшее значение, чем рыночный процесс, и что великие национальные гении – создатели единого литературного языка нации – имеют никак не меньше оснований для благодарности потомков, чем предприимчивые купцы. Диалог поэта с абсолютным монархом – держателем империи, который у нас в России символизируется трудным диалогом Пушкина с императором, стоит с точки зрения формирования великой нации всех акций и диалогов предприимчивого экономизма.

В заключение этой темы надо развеять еще одно недоразумение, навязываемое современным либерализмом. Речь идет о теории самодостаточности гражданского общества, питаемого спонтанностью приобретательского инстинкта.

И мировой опыт, и опыт новейшего российского «реформаторства» свидетельствуют, с одной стороны, о том, что спонтанность стяжательства вовсе не достаточна для образования гражданского общества как цивилизованной целостности, подчиняющейся разумным нормам, с другой – о том, что гражданское общество не может существовать иначе, чем в качестве партнера единого государства. Единство гражданского общества гарантируется единством государства, точно так же как и устойчивость государства требует наличия особых – государственных чувств и мотивов у граждан, не сводимых к роли «экономических агентов». Те, кто разрушает государство, делают проблематичным само существование гражданского общества, нуждающегося в поддержке со стороны государственной инфраструктуры даже в том случае, когда оно давно сформировано.

Если же речь идет о том, чтобы его заново сформировать, то без наличия крепкого государства как носителя общеобязательных правовых норм и постоянного партнера общества в реформационном процессе вся затея напоминает здание, возводимое на песке. Раскрепощающая формула гражданского общества: «Сфера частного растет быстрее копилки общественного». Скрепляющая формула государства: «Сфера общественного растет быстрее частного». Секрет стабильного социума состоит во взаимной корректировке и взаимной пригнанности этих двух формул.

Просвещенческая критика советского опыта, направленная против «этатизма», игнорировала двойственность самого просвещения, о которой говорил Кант и которую предвосхитил Паскаль. Сам европейский рационализм, требующий не доверять всему тому, что не поддается логическому обоснованию, настаивал на наличии неких априорных первоначал, достоверность которых не подлежит сомнению.

Мудрый Паскаль знал, что тотальность критического сомнения лишает человека самого его фундамента. Следовательно, в его ментальной и моральной структуре должно наличествовать нечто, выведенное из сферы перманентного сомнения. «Не следует заблуждаться на свой счет; мы представляем столько же автомат, сколько дух. Доказательства убеждают только разум, обычай их делает весомее и достовернее. Он склоняет автомат, а тот направляет разум без вмешательства мысли»¹.

Или, как комментирует его положение Славой Жижек, «отсюда, из этого по определению абсурдного Закона, следует, что мы обязаны подчиняться ему не потому, что он справедлив, милостив или, по крайней мере, полезен, а просто потому, что это Закон, – в данной тавтологии артикулируется порочный круг его власти, тот факт, что единственным основанием власти Закона оказывается акт его провозглашения»².

Иными словами, критическое сомнение должно иметь свои границы – те основательные, в интеллектуальном или ценностном смысле, базисные позиции, опираясь на которые

¹ Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 297.

² Славой Жижек. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 44.

рефлектирующий индивид и штурмует «твердыни авторитаризма». Основанием эффективной критики внешней авторитарности является внутренняя авторитетность неких базисных оснований, о которых не спорят. Об этой же дуальной структуре разума, прячущей внутри твердое ядро внелогической убежденности, говорит и Кант. «Для многих дел, осуществляемых в интересах общества, необходим определенный механизм, при помощи которого члены общества могли бы вести себя лишь пассивно для того, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственно создаваемого единодушия направлять их к общественным целям или, по крайней мере, удерживать от разрушения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться».¹

Просвещение, таким образом, взывало не к тому безвольному, то и дело пересматривающему свои выводы и решения разуму, который не знает нерассуждающих первооснований или принципов, а к тому волевому разуму, который умеет сотрудничать с благородной верой. Декадент поздней советской эпохи, будучи во многом не столько полноправным наследником, сколько эпигоном европейского Просвещения, как оказалось, не знал этой его высшей эзотерической тайны. «Декартово сомнение» он исповедовал слишком буквально и без всяких внутренних ограничений. Именно поэтому его критика советского опыта оказалась не столько созидательной, сколько разрушительной.

2. Кем же был «советский человек»?

Чем больше исторически удаляется этот человек от нас, тем крупнее, масштабнее выступает его фигура. Несомненно, здесь по-своему действует гегелевский закон «отрицания отрицания»: крайности либерального отрицания этого типа выглядят все менее убедительными, и к советскому человеку приходит историческая реабилитация. Его «либеральные» дети чурались родства с ним, но его постлиберальные внуки, кажется, начинают воздавать ему должное. Какой бы убедитель-

¹ Кант И. Указ. соч. С. 133.

ной ни была эта диалектическая схема сама по себе – чтобы наполнить ее конкретным содержанием, нужны особые усилия: и нашей памяти, которая заново учится быть благодарной, и здравого смысла, бунтующего против идеологического доктринерства, и исторической интуиции, касающейся будущего. Идеологические «великие учения», подобно литературе классицизма, выделяют «чистые» типы, в основе которых лежит всеопределяющий критерий. Для коммунизма таким чистым типом был передовой пролетарий, для либерализма – «частный собственник» или представитель «среднего класса».

Но в истории типы определяются не дедуктивно – как автоматическое следствие или приложение той или иной классовой сущности, а скорее индуктивно. Подобно тому, как в характере отдельного человека переплетаются и наследственность, и инфантильный «импринтинговый» опыт, и влияние среды, и, наконец, судьба. В характере коллективных исторических персонажей также проявляется дедуктивно не схватываемое сочетание исторической традиции, доминирующих требований эпохи и – неповторимо индивидуальной ситуации выбора, включающей драматическую непредопределенность. Создатели нового, социалистического строя в России были не меньшими и не большими доктринерами, чем нынешние организаторы «реформ». Им тоже не нравился доставшийся им в наследство традиционный тип русского человека. В соответствии с марксистской догмой, не чувствительной к историческим и социокультурным «нюансам», они назвали его «мелкобуржуазным», хотя крестьянское большинство старой России – а именно о нем идет речь – вряд ли попадало под эту рубрику классового схематизма. Захвативший власть авангард никак не хотел идентифицировать себя с национальным большинством, представленным столь сомнительным «классовым» типом.

Уже здесь мы имеем прецедент тотальной социальной инженерии: авангард, заручившийся гарантиями, даваемыми законами восходящего исторического развития, вместо того чтобы приспособливаться к национальному большинству, решил приспособить его к себе.

И на первых порах возникло непримиримое противостояние двух картин мира, двух полюсов, двух лексик. Неистовые революционеры назвали свой строй диктатурой пролетариата, которой противостояла историческая среда, почти сплошь состоящая либо из вредоносных, либо во всяком случае «неадекватных» социальных типов. У меня возникает подозрение, что в этих условиях на помощь стране пришел ее язык – «великий и могучий, правдивый и свободный».

Сегодня постструктуралистская теория уделяет особое внимание языку как сфере устойчивых символических значений, стабилизирующих наше бытие в мире. Во всяком случае, эта стабилизирующе-интегрирующая функция русского языка тогда проявилась во всем своем историческом значении. Ревнителю заимствованного на стороне – в «передовой Германии» – великого учения наводнили язык своей странной лексикой, не отражающей, а насилующей социальную действительность. Если бы нашлись соответствующие аналитики, составившие словарь большевистской революционной эпохи, нашему взору предстала бы картина двух лингвистических полюсов. На одном языке говорили те, кто идентифицировал себя не с народом, а с учением, на другом – те, кто, находясь на идеологическом подозрении, продолжал пользоваться родным языком и верить в его смысловую достоверность. Но наряду с идеологизированной сферой заведомо конфликтных значений представители разных классовых групп и сил были одновременно помещены и в жизненную сферу классово нейтральных значений, прибежищем которой и стал национальный язык как таковой. Язык действовал как особый субъект истории, память которого намного превышала короткую память сцепившихся между собой современников. Язык стал по-своему перерабатывать – окультуривать и натурализовать на народной почве агрессивные классовые лексемы.

Одно из чудес, которые он тогда совершил, – это сближение инородного слова «пролетариат» с родным словом «народ», в результате чего возникло натурализованное понятие «трудовой народ». С пролетариатом могло идентифицировать себя лишь меньшинство, с трудовым народом – большинство,

притом что последнее понятие вбирало в себя марксистские классовые смыслы, одновременно смягчая их и сближая с национальной действительностью. Новой идеологии это позволило воспользоваться всем моральным потенциалом, который стоял за понятием «народ» в нашей национальной культурной традиции. Народу же это позволило находить общий язык с новой властью и удостоиться классовой реабилитации. Идеология перестала воплощать символическую репрессию – систему дискриминирующих значений, адресованных народу России. Это заслуживает особого внимания ввиду того, что сами основатели марксизма относились к России со смесью западнического «цивилизованного» презрения и идеологической ненависти. Кто хочет убедиться в этом, тому достаточно перечитать номера «Новой рейнской газеты» за 1849–1850 годы¹.

Начался таинственный процесс диалога «великого учения», выражающего доминирующий дух и чаяния новой эпохи, с национальной традицией и ее носителями, отступившими с собственно политической сцены в тень, в сферы, менее доступные идеологической репрессии. Причем, как и во всяком историческом диалоге, имело место многозначительное взаимное заблуждение.

В той мере, в какой идеология осознанно и неосознанно использовала нацию, дабы обрести живую плоть и кровь, нация по своему использовала идеологию. На последнем стоит заострить особое внимание. Дело в том, что поистине роковой проблемой для России, начиная со Смутного времени, является проблема Запада. В других мировых культурах все обстоит определеннее: Запад представляет либо собственную, родную традицию, либо нечто сугубо внешнее, чуждое. Русский же человек внутри себя несет бремя «цивилизационной» раздвоенности. Он сам то тянется душой к Западу, то пытается преодолеть эту тягу изнутри, но и в обоих этих мероприятиях ему не дано преуспеть.

Когда он стремится окончательно сблизиться с Западом, то в самый момент этого внутреннего западнического торже-

¹ Знаменитое письмо Маркса к В. Засулич, содержащее комплиментарные высказывания в адрес России, – это частично вполне объяснимая вежливость, частично уступка идеолога новым фактам действительности.

ства он вдруг теряет идентичность и начинает вести себя как незадачливый эпигон, достойный осмеяния. Но и процедура решительного дистанцирования от Запада чревата не менее обескураживающим парадоксом: чем больше внешних, умышленно выстроенных барьеров – вплоть до «железного занавеса» – воздвигается на пути западного влияния, тем больше тайных симпатий и тяготений начинает вызывать эта цивилизация как таинственное *alter ego* русской культуры.

«Русский коммунизм» по-своему блестяще решил эту проблему. С одной стороны, он наделил Россию колоссальным «символическим капиталом» в глазах левых сил Запада – тех самых, что тогда осуществляли неформальную, но непреодолимую власть над умами – власть символическую.

Русский коммунизм осуществил на глазах у всего мира антропологическую метаморфозу: русского национального типа, с бородой и в одежде «*a la cozak*», вызывающего у западного обывателя впечатление «дурной азиатской экзотики», он превратил в типа узнаваемого и высокочтимого: «передового пролетария». Этот передовой пролетарий получил платформы для равноправного диалога с Западом, причем на одном и том же языке «передового учения». Превратившись из экзотического национального типа в «общечеловечески приятного» пролетария, русский человек стал партнером в стратегическом «переговорном процессе», касающемся поиска действительно назревших, эпохальных альтернатив.

С другой стороны, марксизм выражал достаточно глубокую, рефлексивную самокритику Запада: от нее Запад не мог отмахнуться, как от чего-то внешнего, олицетворяющего пресловутый «конфликт цивилизаций». Те, кто в России научился пользоваться языком марксистской критики капитализма, уже не были ни запасными ксенофобами-националистами, ни западническими эпигонами, попадающими в смешное положение. Они попадали в самую точку – туда, куда целила самая передовая, философски оснащенная рефлексия самого Запада.

В той мере, в какой старому русскому «национал-патриотизму» удалось сублимировать свою энергетику, переведя ее на язык, легализованный на самом Западе, этот патриотизм

достиг наконец-таки точки внутреннего равновесия. И западная, и славянофильская традиции по-своему, в превращенной форме, обрели эффективное самовыражение в «русском марксизме» и примирились в нем.

Западникам здесь не возбранялось любить Запад – но подлинный, передовой, требующий взаимной пролетарской солидарности. Патриотам не возбранялось возвеличивать Россию как всемирно притягательную Республику Советов и ненавидеть Запад – тот, который олицетворял ненавистную буржуазность.

Советский человек, таким образом преодолевший «цивилизованную раздвоенность» русской души (раскол славянофильства и западничества), наряду с преодолением традиционного комплекса неполноценности, обрел замечательную цельность и самоуважение. В самом деле, на языке марксизма, делающем упор не на уровне жизни и других критериях потребительского сознания, обреченного в России быть «несчастливым», а на формационных сопоставлениях, Россия впервые осознавала себя как самая передовая страна и при этом – без всяких изъянов и фобий, свойственных чисто националистическому сознанию.

Советский человек судил и Запад, и собственное национальное прошлое по строгому счету передового учения, неожиданно наделившего его миссией исторического первопроходца. Он преодолел в себе мещанина сразу по двум критериям: будучи материалистом, он в то же время презирал вещизм и не мерил себя потребительскими мерками, способными его унижить; будучи патриотом, он в то же время солидаризировался с классовой самокритикой Запада и в этом качестве проявлял завидную осведомленность. Средний советский человек – читатель газет и журналов (каждая семья их выписывала едва ли не десятками) – знал по именам западных президентов и профсоюзных лидеров, живо сочувствовал забастовщикам, нефам, безработным, отличался впечатлительной «классовой осведомленностью» мирового масштаба. В этом смысле его внутренняя идентификация с советской «мировой империей», со сверхдержавой, всюду имеющей свои позиции и интересы, не была вымученной. По-марксистски выстроенная классовая идентичность делала советского человека личностью

всемирно-исторической, умеющей всюду находить деятельных единомышленников – «братьев по классу».

Однако, как уже отмечалось, реальные исторические типы не строятся на основе примитивного формационного детерминизма – как порождение одномерной классовой, идеологической и иной «сущности». Советского человека от подобной одномерности спасало его классическое культурное наследие, в первую очередь – литературно-художественное. Сплошная грамотность – не загадка, ее можно внедрить, затратив соответствующие силы и средства. Загадка состоит в том, как она была использована «советским человеком» на глубоком личностном уровне. Научившиеся читать могут поглощать бесчисленные комиксы, детективы и «супердетективы», «маленькие тексты с большими картинками» (особенно порнографического содержания). Все это мы видим на примере американской массовой культуры, сегодня заполонившей мир. Труднее объяснить тот факт, что юноши и девушки, усвоившие грамотность в первом поколении, стали читать Пушкина, Толстого, Достоевского – уровень, на Западе относимый к элитарному.

Как объяснить тот факт, что миллионы провинциальных девушек-подростков идентифицировали себя с Татьяной Лариной, а миллионы юношей – с Печориным и Онегиным? Усилиями идеологии этого объяснить нельзя – она, напротив, выставляла свои заграждения вокруг данных типов, дотошно разьясня их классовую ограниченность. Но нация «провела» идеологию: она совершила прорыв к родной классике, воспользовавшись всеми возможностями нового идеологического строя: его массовыми библиотеками, массовыми тиражами книг, массовыми формами культуры, клубами и центрами самодетельности, где «дети из народа» с достойной удивления самоуверенностью примеряли на себя костюмы байронических героев и рефлектирующих «лишних людей». Если сравнить это с типичным чтивом американского массового «потребителя культуры», контраст будет потрясающим.

На одной стороне – многомиллионные тиражи, то есть массовая идентификация читающей молодежи с людьми дворянской культуры, наделенными сложными страстями и потряса-

ющим чувством достоинства. На другой – бесконечные «мисс» из пригорода и из социальных низов, неожиданно встречающие богатого жениха-красавца. Шикарный автомобиль, много долларов и якобы сентиментальные слезы «золушки», призванные свидетельствовать о чистоте сердца и умилении, но упрямо свидетельствующие об экстазах сугубо потребительского типа. Кто знает, каким бы оказался типичный советский человек, не случись его не совсем идеологически запланированной встречи с высочайшими образцами родной национальной классики. После этого трудно однозначно отвечать на вопрос, кто действительно создал новую национальную общность – советский народ: массово тиражируемая новая марксистская идеология или не менее массово тиражируемая и вдохновенно читаемая литературная классика. Где, в самом деле, вырос советский человек: на фабрике, в переполненных коммунальных квартирах, в системе политучебы или в дворянской усадьбе, где мучились мировыми вопросами герои Пушкина, Лермонтова, Достоевского, Чехова, Толстого?

Те, кто сегодня называет его «люмпеном» и «маргиналом», исполненным «классовой зависти» к богатым, злобно игнорируют тот факт, что Пушкин посвятил всю нацию в дворянское достоинство: его чувство свободы и чувство чести стало национальным достоянием.

Почему Пушкин, вместе с другими представителями великой русской классики, до революции так и не стал поэтом народным – народ если и читал, то преимущественно Кольцова, Никитина и Сурикова, а еще охотнее – похождения Бовы Королевича и лубочные издания? И почему после революции народ практически мгновенно дорос до литературной классики, стал вровень с нею как читатель, зажегся ее проблемами, ее нравственными и мировоззренческими коллизиями?

Простой ответ на этот вопрос: потому что советская «культурная революция» обеспечила сплошную грамотность – явно не достаточен. И даже более сложный ответ, опирающийся на теорию вертикальной мобильности, не вскрывает всей тайны. Да, в самом деле, народ в новое время обращается к письменной культуре с двойным запросом. С одной сторо-

ны, она должна его развлекать, заполняя и цивилизуя новый массовый досуг. С другой стороны, образование начинает работать как мощное подспорье «демократии равенства»: люди из народа, пробившиеся к просвещению, улучшают свои социальные шансы и осуществляют «плебейский реванш» на частном уровне, без коллективных переворотов и революций. С этой точки зрения советская образовательная система была самой демократической в мире и в самом деле интегрировала нацию: если образование, а вслед за ним и соответствующее социально-профессиональное передвижение действительно доступно каждому, то эмпирически схватываемые социальные различия не смущают и не обескураживают: они оцениваются как временные и преодолимые. Но ведь здесь речь идет преимущественно о «социально полезном» знании, потребление которого можно рассматривать как инвестицию или как экономически измеримый интеллектуальный капитал.

А зачем нужна литературная классика, приобщение к которой нельзя рассматривать как инвестицию в личный профессиональный рост и социальную мобильность?

Надо сказать, сам этот вопрос обретает смысл и актуальность перед лицом нового «либерального дискурса», навязывающего всем нам свои прагматические критерии. В советское время его не задавали: экзистенциальная самоценность культуры ни у кого не вызывала сомнений. И в этой связи мы обнаруживаем для себя, что партнерски равноценный диалог советского человека с западным обеспечивался не только соизмеримостью интернациональных чувств и интересов классово-пролетарского толка. Советский человек вполне способен был – культурного потенциала у него как наследника великой русской классики на это хватало – стать соучастником самокритики Запада, но и его интеллектуальной (культурной) социальной (классовой) самокритики.

В той мере, в какой наиболее образованные группы на Западе открывали в себе постэкономического человека, озабоченного уже не столько проблемами уровня, сколько проблемами качества жизни – статуса духовных, моральных, экологических ценностей, заново переоткрывался и старый вопрос о враждеб-

ности капитализма духовной культуре. Поднявшие заново этот вопрос новые левые на Западе искали союзников на Востоке. По многим параметрам советский человек, впитавший национальную культурную классику, вполне годился им в партнеры. В чем-то он нес в себе заряд традиционного «доэкономического человека», в чем-то – новейшего постэкономического, но так или иначе для диалога о глобальных судьбах экологически разрушительной технической цивилизации и духовно разрушительного потребительского общества он психологически созрел. Разумеется, он втайне страдал комплексами «технологической и потребительской неполноценности», но на первых порах это были периферийные комплексы, не замутнявшие главного. Если бы в это время господствующая пропаганда, вместо того, чтобы без конца реанимировать классовые заботы и фобии старой левой, касающиеся «пределной социальной поляризации», абсолютного и относительного обнищания на Западе и других тем, более не находящих подтверждения в новейшем опыте, всерьез приняла заботы постэкономического человека и его реальный антибуржуазный потенциал, это вдохнуло бы новую жизнь и в нее, и в советский строй, и втайне вмонтированную в этот строй русскую идею. Русские, ставшие новыми левыми, обрели бы новый символический капитал на Западе – престижность и убедительность своей антибуржуазной позиции, совпадающей с заботами человека новейшей формации – постэкономической. Само новое «информационное общество» в глазах всего мира обрело бы многие узнаваемые «советские черты», если бы коммунистическая идеология и пропаганда решились использовать весь духовный потенциал русской культурной классики, равно как и классики других народов, входящих в состав СССР.

В самом деле, теория информационного, или постиндустриального, общества в ее антибуржуазном выражении, оформляемая «новыми левыми» интеллектуалами, базировалась на следующих презумпциях:

1. Основой общественного богатства отныне является не физический, а творческий труд, а центром, вокруг которого строится все общество, – не предприятие, а университет.

2. Буржуазная «цензура рынка» с ее требованиями немедленной экономической отдачи и краткосрочной рентабельности направлена против процесса опережающего развития науки, культуры и образования по сравнению с системами нереплексивных практик утилитарного толка.

3. Экологически разрушительная экспансия промышленного производства питается мотивами злонамеренного эгоизма, провоцирующего непрерывный рост искусственных потребностей ради извлечения все новых прибылей. Именно буржуазный интерес питает объективно устаревшую потребительскую культуру, мешая назревшей экологической перестройке общественного сознания.

Не те, кто находится «позади» буржуазного способа производства, не традиционалисты и фундаменталисты, а профессионалы новой постиндустриальной системы требуют пересмотра системы ценностей буржуазного «экономического человека».

4. Назрели условия для создания нового, антибуржуазного интернационала, объединяющего всех всерьез озабоченных ухудшающимся качеством жизни и теми экологическими, культурными, моральными издержками, которыми чреват экономический прогресс в его буржуазном выражении. Не люмпены-потребители, завидующие сытому Западу, будучи не в состоянии до него подняться, а носители новой планетарной ответственности, исполненные решимости урезонить вскормленного на самом Западе или на примере Запада примитивного потребительского типа, – вот кто образует этот новый интернационал. Вполне естественно, что его представители активно обращаются к наследию великих незападных культур, в которых постэкономические и постпотребительские мотивации человека новейшей формации могут найти свое мировоззренческое и ценностное подтверждение. Речь, таким образом, идет не столько о «конфликте цивилизаций» как таковом, сколько о конфликте «буржуазной цивилизации» с великими духовными традициями всех цивилизаций, включая и альтернативные течения самого Запада, в свое время задавленные и деформированные.

Почему коммунистическая идеология не сумела интегрировать этот постэкономический, постпролетарский протест новых левых и на этой основе сформировать новый антибуржуазный интернационал? Почему случилось так, что гигантский промышленный потенциал СССР стали критиковать либералы-рыночники, делающие упор на его нерентабельности и равнодушии к «нормальным» нуждам индивидуалистического потребителя, а не те, кто способен выражать назревшую мотивацию постэкономического человека – экологи, культурологи, специалисты в области глобальных проблем, активисты нового «качества жизни»?

Почему в роли беспощадного критика активизировался и в конце концов занял общественно-политическую сцену несравненно более примитивный тип нового «экономикоцентриста», олицетворяющий реванш «первичных потребностей» над вторичными, духовными, гедонистического инстинкта над постиндустриальным экологическим разумом, эгоизма над альтруизмом? С точки зрения новой, постиндустриальной критики технической цивилизации и экологически разрушительного потребительского общества весь накопленный в советское время интеллектуальный, научно-технический, образовательный потенциал вовсе не был лишним и избыточным. Напротив, эта критика в поиске эффективных альтернатив прямо обращена была к носителям этого потенциала – к наиболее образованным, наиболее впечатлительным к изъянам эпохи, наиболее нетерпимым к примитивам буржуазного вещизма.

На повестку дня была поставлена грандиозная программа внутреннего преобразования всей технической цивилизации, управления технической средой с точки зрения новых экологических, духовных, культурных приоритетов. Техническая среда («техносфера») сама по себе не может развиваться: ею управляет научная «ноосфера». Все технические новации идут вниз по вертикали: новые духовные и мировоззренческие интуиции эпохи – новые фундаментальные идеи в науке – новые прикладные разработки – новые промышленные технологии. Следовательно, для того, чтобы повысить общественную управляемость технической среды с точки зрения новых приори-

ритетов, требовалось бы не сокращать сферу науки, культуры и образования в качестве «избыточных» (как это впоследствии сделала «рыночная критика» социалистической индустриализации), а, напротив, всемерно активизировать весь накопленный духовный потенциал общества.

Точно так же с позиций этой постиндустриальной критики весь накопленный потенциал великой национальной классики, утверждающей примат духовного над материальным, высших потребностей над низшими, общих цивилизационных интересов над индивидуалистским стяжательским инстинктом, мог бы выглядеть как важнейшее подспорье в формировании нового планетарного проекта человечества, поднимающегося над примитивным уровнем буржуазной алчности.

Эта новая критика не стала бы демонтировать великое классическое наследие нации в качестве пережитка, мешающего утверждению частнособственнического эгоизма и морали успеха. Она бы заново к нему обратилась, подвинув нацию к творческому переоткрытию своего духовного наследия в виду новых приоритетов.

Наконец, эта новая критика открыла бы возможности эффективной реабилитации тех великих незападных культур, которые сегодня поставлены под подозрение «рыночным человеком», недоумевающим по поводу того, куда девать это наследие, если его невозможно приспособить к делам гешефта.

Великий интернационал, объединяющий постэкономического человека Запада с «внеэкономическим» человеком Востока, сделался бы политическим, идеологическим и научно-практическим заказчиком нового, постбуржуазного проекта человечества.

Вместо примитивного «конца истории», объявленного либеральной идеологией с целью обескуражить критиков капитализма, человечество подтвердило бы свою способность к новому историческому прорыву. Свершился бы парадокс, неоднократно наблюдаемый в истории: когда оказываются неожиданно затребованными те слои населения, те человеческие устремления и способности, которым господствующая система уже вынесла свой «окончательный приговор». Не скрывает-

ся ли за нынешним всплеском наркомании, алкоголизма, самоубийств преждевременное отчаяние, вызванное «концом истории», у тех, кто в самом деле был бы достоин лучшей участи, чем участь «неадаптированных» к «естественному рыночному отбору»? Нет ли уже у нас, наблюдающих нынешнюю вакханалию «адаптированных к рынку», веских оснований подозревать, что «неадаптированными» оказались лучшие, а «адаптированными» – худшие? Причем речь идет не о том, чтобы занимать позицию экономического или антиэкономического романтизма, питаемого одной только моральной впечатлительностью. Обратившись к современной экономической статистике, мы убеждаемся в том, что организаторы рыночных реформ во всем постсоветском пространстве, равно как и в других мировых регионах, опекаемых цензорами МВФ, спровоцировали не эволюцию, а инволюцию. Никто из них так и не объяснил обществу, почему в результате их «реформ» наиболее быстрыми темпами свертываются не устаревшие, а именно самые передовые, наукоемкие производства, относящиеся к новейшему технологическому укладу. «Доля современного технологического уклада в структуре производства машиностроительной продукции сократилась с 33 % в 1992 году до 21 % в 1998-м... Если в конце 80-х годов доля промышленных предприятий, ведущих разработку и внедрение нововведений в СССР, составляла около $\frac{2}{3}$, то после 1992 года она снизилась до 22,4 %... Объем научно-исследовательских и опытно-конструкторских разработок сократился более чем в 10 раз...»¹.

Конечно, можно и к нынешнему развалу пристегнуть экологические аргументы и сказать, что организованная либералами деиндустриализация спасает природу. Но, во-первых, современная либеральная идеология в обосновании своих «реформ» не пользуется экологическими аргументами. Напротив, современный воинствующий либерализм постарался подавить экологическое сознание ввиду его критической антибуржуазной направленности. Во-вторых, деиндустриализация, приведшая к предельному износу промышленного оборудования,

¹ Глазьев С. Ю. О стратегии развития российской экономики // Мост. 2000. № 50. С. 667.

переставшего обновляться, готовит обществу еще не виданные технологические катастрофы. Министерство по чрезвычайным ситуациям становится центральным институтом общества, отказавшегося от развития под давлением «рыночной цензуры».

Либеральные критики большевистской «чрезвычайщины» обречены организовывать новые «ВЧК» – всеохватные чрезвычайные комиссии для ликвидации как возможных социальных бунтов, так и бунтов деградирующей технической среды.

Но вернемся к коммунистическим наставникам «советского человека». Почему им оказалось гораздо лучше снизойти до уровня буржуазного «экономического человека», чем возвыситься до постэкономического?

В своей экологической ипостаси постэкономический человек мог вызывать подозрение. Еще Н. А. Бердяев указывал на титанизм как установку большевистского «покорителя природы». Оставим в стороне экзотические крайности, вроде тех, что представлены в космической утопии И. Забелина¹ и других adeptов федоровского «общего дела». Возьмем всеми узнаваемого персонажа, обладавшего колоссальным обаянием для советского типа чувствительности: героя, сыгранного актером Н. Рыбниковым в фильме «Весна на Заречной улице». Этот рабочий парень с «фабричной окраины», несмотря на всю свою необразованность и слабые успехи в вечерней школе, преисполнен загадочного достоинства.

Этим достоинством его снабдила марксистская революционная идеология, внушившая ему убеждение о своей принадлежности к авангардному историческому классу. Его снабдили им марксистские апологеты материального производства, внушившие лицам физического труда горделивое чувство кормильцев общества. Впрочем, здесь эти апологеты смыкаются с народной традицией. Можно здесь сослаться и на пропагандистские усилия ранних советских экономистов, обосновывавших приоритет группы «А» (тяжелой промышленности) над группой «Б» и всеми отраслями, непосредственно обслуживающими потребителя. «Целерациональный» социологический

¹ Забелин И. Человек и человечество. М., 1970.

аргумент состоял бы и в том, что представители отраслей группы «А» пользовались особыми материальными и социальными предпочтениями, обеспечивавшими их особое социальное самочувствие. И все же не присутствовало ли здесь и нечто другое, в самом деле титаническое? Люди, рубившие уголь, варившие сталь, спускавшиеся в недра, – не ощущали ли они в своей душе жар протеева огня, протеева порыва? Ощущаемое ими превосходство над болтливой гуманитаристикой, не знающей контактов с первоэлементами мира, с той самой материей, которую так живо чувствовали философы-досократики, – питалось ли оно только поддержкой пролетарской идеологии или выражало более глубокий титанический импульс, отличающий человека эпохи модерна от средневекового традиционного типа? Не оказались ли цензоры рынка, погасившие промышленный порыв в нашей стране, теми самыми евнухами, которые пришли оскотить титанов? Насколько совпадают в своей основе, в глубинной мотивации революционный и промышленный титанизм нового времени, энергия, питающая социальные перевороты, и энергия, питающая перевороты промышленные? Если эта догадка в чем-то верна, тогда нам станет ясней и природа позднего коммунистического конформизма, в конце концов капитулировавшего перед буржуазной идеологией с ее рыночными и потребительскими приоритетами. Тогда мы поймем, что и на Западе и на коммунистическом Востоке власти решали проблему власти: как уберечь ее от вспышек новой революционности.

Наша гипотеза состоит в том, что новейшие события в России имеют всемирно-исторические корни: они связаны с попыткой глобального реванша индивидуалистического буржуа над всеми теми социально-экономическими, политическими и идеологическими формациями, которые стали ответом наиболее развитой, в интеллектуальном и нравственном отношениях, части человечества на нигилистический вызов буржуазного отщепенства. Подобно тому, как нынешние наши либералы радикализировали свой анализ корней коммунизма, взявшего на подозрение не только левый радикализм, но и классическую русскую литературу с ее сострадательностью к «маленькому человеку», либералы современного Запада заподозрили в антибуржуазности

немецкую классическую философию, литературу романтизма и даже деятелей Великой французской революции. «Чикагские мальчики» в Европе, подобно «чикагским мальчикам» в России, стали сетовать на национальный менталитет французов, итальянцев, испанцев, на всю континентально-европейскую традицию, заподозренную в сопричастности «социалистическому утопизму» и левому радикализму. Вне подозрений оказались только Соединенные Штаты, никогда не знавшие массового рабочего и коммунистического движения и верные индивидуалистической буржуазной «мечте». Американцы в ходе холодной войны организовали настоящий погром «враждебной культуры интеллектуалов», спорящих с буржуазной системой ценностей.

Почему западноевропейский истеблишмент согласился с этим американским «похищением Европы»? Потому что он не поверил в перспективы европейского «центризма», а поверил – точнее, поддался – шантажирующей дилемме: либо советизация Европы, либо ее американизация. Когда-то в известных клерикальных кругах был выдвинут тезис: «Разум – первая потаскуха дьявола». Американские миссионеры в Европе выдвинули похожий: «Европейская философская, интеллектуальная традиция – потаскуха мирового коммунизма». Подобно тому как большевики классово предпочитали материально неимущих, американские миссионеры предпочитали интеллектуально неимущих, немудрствующих парней, любящих кока-колу и жвачную резинку.

Почему же советская коммунистическая номенклатура эпохи застоя лучше понимала американского люмпен-буржуа, не обремененного культурой и нравственными «комплексами», чем представителей европейской культурной традиции? Во-первых, взаимопонимание с люмпенами предопределено было уровнем культуры нашей партийной верхушки – она и сама принадлежала к интеллектуальному люмпенству. Люмпен-пролетариям из партноменклатуры американская массовая культура была ближе и понятнее, чем собственная национальная культура, от которой они были идеологически отлучены. Средний советский человек, находящийся где-то посредине между партийным просвещением и русским просвещением XIX века, между коммунистиче-

ской идеей и русской идеей, был значительно сложнее по своей духовной формации, нежели те, кто находил радости в спецраспределителях, но не ведал глубоких духовных радостей.

Во-вторых, сама конфронтация «двух миров», сформировавшая «биполярную» систему взглядов, а не многополярную, заставляла советскую политическую элиту больше интересоваться Америкой, а не Западной Европой. С тех пор, как СССР стал соревноваться с Америкой, он неосознанно для себя начал мерить и себя, и окружающий мир с позиций американского стандарта. С тех пор, как был выдвинут лозунг «Догнать и перегнать Америку», Советский Союз был обречен: бой по правилам противника не мог быть выигран. И когда СССР стал очевидно проигрывать «экономическое соревнование», для тех, у кого за душой не было других приоритетов и критериев, нежели потребительские, проамериканизм стал политической перспективой и судьбой.

Совсем не случайно логика «перестроечного сознания» вела сначала «от сталинизма к ленинизму», то есть к коммунизму образца 20-х годов, затем – к «демократическому социализму» западного социал-демократического образца, а затем уже прямо к американизму.

Для того чтобы понять логику этих возвратных этапов, надо еще раз вернуться к истории этапов восходящих. О первом из этих восходящих этапов выше уже говорилось. Речь шла о наполнении коммунистической абстракции, с которой носились сектанты заемного текста, глубоким духовным содержанием, идущим от великой национальной классики. В начале 20-х годов идейную сцену занимали сектанты учения, которые самого Пушкина хотели обличить как поэта непролетарского, не прошедшего марксистскую выучку. В конце 30-х годов эти сектанты ушли со сцены. Их убрал не столько Сталин своими чистками, сколько Пушкин вместе с великой плеядой «золотого века» русской культуры. Вторым этапом натурализации коммунизма, в результате которого произошло его новое очищение от всего бесчеловечно доктринерского и ходульно-утопического, стала Великая Отечественная война. В первые же дни войны обнажилась тайна коммунистического сознания, прежде тща-

тельно скрываемаемая товарищами по партии: они, оказывается, знали об иномродности своего учения и своего строя национальному большинству России. И когда запахло жареным, Сталин отбросил коммунистическую говорильню и нашел ясные и простые, как сама правда, слова о Родине, о великих предках, о земле и традиции, которых нельзя отдать врагу на поругание. Тем самым был сделан следующий шаг и на пути национализации коммунизма в России, и на пути очищения «учения» от бредовых идей оголтелого сектантства, враждебного реальной жизни. Отечественная война в этом смысле стала альтернативой октябрьскому коммунистическому перевороту – этой акции доктринерского меньшинства. Она стабилизировала новый строй как строй патриотического большинства, мыслящего категориями реального, жизненного мира.

Тем самым завершилось формирование советского человека как особого культурно-исторического типа, которому удалось соединить всемирную социальную идею, связанную с протестом против буржуазной эксплуатации, с великой национальной идеей. В таком качестве этот советский человек пришел к Берлину в 1945-м, заявил о себе как освободитель Восточной Европы и – как новый имперский строитель системы под названием «мировой социалистический лагерь». В советском прибавилось сразу много «русского», это прибавило «советскому» недостающие ему плоть и кровь, но оказалось чревато будущими недоразумениями с Западом. Коммунистические интернационалисты, отлучившие себя от национального большинства верностью заемному учению, имели больше шансов быть понятыми оппозиционными силами на Западе.

Русифицированный советский человек, ставший патриотом своего отечества, имел на это гораздо меньше шансов.

Точка равновесия была окончательно пройдена в 1968-м, во время подавления «Пражской весны». Кто были по своей идентичности те, кто ее подавлял? Были ли они коммунистическими сектантами, подавляющими крамольный ревизионизм? Или уже просто русскими империалистами, защищающими великодержавные геополитические интересы под видом интересов мирового социализма? На поверку у них не было ни

той, ни другой идентичности – ни российской имперской подлинности, ни подлинности коммунистической. И по контрасту с этой опасной межеумочностью на Западе произошла неожиданная консолидация позиций: западные левые и новые левые осудили советское вторжение в Прагу более решительно, чем правящий западный истеблишмент. На фоне такой консолидации стал формироваться и новый образ СССР – как страны, унаследовавшей худшие традиции «русской азиатчины» и «русского империализма». Пражское вторжение очень помогло правящим кругам Запада, так как в том же году они испытали небывало мощный натиск новых левых, поднявших мировую молодежную революцию – от Сорбонны до Калифорнии. Если бы в запасе у Кремля в то время нашлись новые антибуржуазные идеи, связанные с молодежным, экологическим, коммунистическим протестом, он мог бы организовать, формально или неформально, новый интернационал. Но такого интернационала кремлевские вожди боялись куда больше, чем «ответственных» буржуа, находившихся у власти и атакуемых новой левой партией. В этой «условской» реакции на события содержался известного рода «консервативный здравый смысл». Во внутриполитическом выражении он означал знакомое стремление «подморозить Россию» в опасный момент, когда умы ее снова пришли в движение: коммунизм их уже не убеждал.

Во внешнеполитическом отношении он отражал сознание того, что лучше геополитических позиций, нежели те, которые СССР получил по итогам «второй мир»овой войны, уже не будет – разумнее не дразнить Запад, а закрепить статус-кво.

Это в свое время отметил Сартр, обиженный на советский коммунизм за его отказ от поддержки нового левого протеста, достигшего пика в майско-июньские дни 1968 года во Франции.

Но ни Суслов с единомышленниками, ни их оппоненты еще не могли знать, какова истинная роль советского человека и представляемой им сверхдержавы в мировой истории. Речь шла не просто о сохранении политического и геополитического статус-кво. На деле СССР и советский человек играли роль силы удерживающей перед лицом подступающих сил мирового хаоса. СССР не только сдерживал США от мировой авантю-

ры, которая оказалась возможной только сегодня и ведет мир к трагедии, а агрессора – к гибели. СССР как специфический тип государственности сдерживал, словно обручем, сложившуюся цивилизационную структуру, подтачиваемую разными центробежными силами. Об этих силах и о советском государстве как факторе их последнего сдерживания и пойдет речь.

Юноша-эдип против СССР

В марксистской теории базисом общества, детерминирующим все процессы, относящиеся к культурной надстройке, являются производственные отношения, то есть отношения людей на предприятии. Для Фрейда таким базисом являются сексуальные отношения, то есть семья.

В первом случае решающая роль в человеческой истории отводится противоречиям между новым уровнем производительных сил и устаревшим типом производственных отношений. Во втором – между силами социализации личности и рвущимся наружу инстинктом.

Господствующий экономикоцентризм и в его марксистской, и в его неолиберальной формах приписывает крушение СССР проигранному экономическому соревнованию с США – неэффективности режима коллективной собственности.

Но в целях стратегического анализа полезно обратить внимание и на те силы внутреннего подполья, которые сидят в самом человеке и в каждом поколении грозят новым реваншем инстинкта над разумом, хаоса – над цивилизованным порядком.

Заслуга фрейдизма как раз и состоит в демонстрации того, что сохранение цивилизованного состояния общества на любом историческом этапе является проблемой, что варварство – не раз и навсегда пройденный этап, по поводу которого можно уже не беспокоиться, а искушение, всегда нас подстерегающее. На языке религии это описано как проблема греха, на языке психоанализа – как проблема социализации. Как учит психоанализ, сидящее в нас инфантильное начало, требующее безоговорочного удовлетворения наших животных инстинктов, представляет собой нижний, подсознательный этап нашей психики – «оно».

Ему противостоят социальные нравственные нормы и нормы цивилизованного поведения вообще. Главная проблема цивилизации – проблема долга, эффективное разрешение противоречия между инстинктивным «хочу» и социокультурным «надо».

В семье, в процессе воспитания ребенка это противоречие решается посредством употребления родительской власти, символизируемой у Фрейда властью отца. Отец олицетворяет авторитет нормы, который в процессе социализации личности постепенно превращается из внешнего во внутренний – интериоризируется. На символическом языке Фрейда бунт против нормы – против всех тягот социального и морального долга и ответственности – выступает в соответствии с механизмами социализации как бунт против отца.

«Эдипов комплекс» – то есть подсознательное стремление избавиться от фигуры, постоянно напоминающей о долге и ответственности, описан Фрейдом как та сила, которая внутри нас потакает хаосу и варварству. Миф об Эдипе – это не далекое прошлое, навсегда преодоленное, а то, что постоянно сопутствует нашему цивилизованному состоянию и ставит его под вопрос. И чем развитее цивилизация, чем разветвленнее система социальных и моральных норм, тем сильнее эдипов комплекс – выше вероятность срыва, знаменующего реванш «принципа удовольствия» над «принципом реальности».

По правде говоря, мы мало что поймем в реальном противоборстве новейшего либерализма с коммунизмом, если упустим из виду проблемы, адекватно описываемые на языке психоанализа. Современная либеральная критика «коммунистического авторитаризма» и «традиционной авторитарности» вообще раскроется нам в своем интимном содержании, если мы угадаем действие стоящего за нею эдипова комплекса. Либерализм как теория, представленная такими классиками, как Дж. Локк, Дж. С. Милль и А. Токвиль, – это одно, либерализм как феномен современной массовой культуры – это другое.

Послевоенное поколение «единственных» детей в семье, воспитанных в щадящем климате и в атмосфере завышенных родительских ожиданий, не могло не взбунтоваться против тех норм и тягот, которые их отцами еще воспринимались как

естественные и непреложные, но теперь стали оцениваться как «противоестественные» и навязываемые. Возникло поколение, способность которого к перенесению тягот и лишений, равно как и восприимчивость к требованиям долга и жертвенности, оказалась низка, как никогда в истории. И мы ничего не поймем в истории борьбы коммунизма с новейшим либерализмом, если не осознаем, что эта борьба развертывалась перед лицом «юноши Эдипа», ставшего массовым типом. В глазах этого юноши коммунистический СССР с его политической и моральной цензурой, с его воспеванием трудового образа жизни и ратных подвигов отцов, разветвленной системой запретов, касающихся всех сторон жизни, стал восприниматься как ненавистный «отец», которого, по примеру Эдипа, хочется убрать с дороги. В образе советского строя как «искусственного» стала особо выпячиваться искусственность коммунистического запретительства. «Юношам Эдипам», единственным в семье и избалованным матерью (отцы от воспитания начали уклоняться), стало казаться, что если бы не коммунистический строй, то, возможно, никаких запретов вообще не было бы и все было бы позволено. Причем здесь больше действовал не ницшеанский комплекс «сверхчеловека», а инфантильный комплекс безволия, тяготящегося всем, что хоть как-то напоминает о долге и связанном с ним напряжении. В холодной войне с СССР эти инфантильные комплексы современника сознательно учитывались идеологическими стратегами Запада. Америка пропагандистски подавалась как тайная соучастница «юноши Эдипа» в его отцеубийских помышлениях – как всему потакающая мать, воюющая с отцом-тираном, навязывающим вольнолюбивому поколению устаревшую и нелепую «коммунистическую аскезу».

Между либерализмом как классической политической доктриной и либерализмом как орудием холодной войны – огромная дистанция. Классический либерализм означал отвоевывание эффективных прав – то есть таких, которые необходимы личности для полноценной социальной реализации своих способностей и инициативы. Современный пропагандистский либерализм сводится к уклонению от обязанностей и долга и потаканию такому отклонению.

Иными словами, первый либерализм социализировал личность, освобождая ее от опеки, второй десоциализирует личность, освобождая ее от всех разновидностей социального долга. Потакать всегда легче, чем требовать и потакающие легче завоевывают популярность, нежели требующие, – вот одно из объяснений идеологической победы либерализма над коммунизмом в специфических условиях послевоенного времени. Современная культура – не только коммунистическая – стала все больше проигрывать в борьбе с инстинктом, ибо не сумела создать вдохновительную норму: придать долгу энергию воодушевления. Долг, лишенный такой опоры, стал восприниматься как навязываемая кем-то обуза. Этой обузе сумели придать персонифицированное выражение «коммунистического авторитаризма». О том, что будет, когда коммунистический СССР уйдет с исторической сцены, а необходимость долга как-никак останется, никто не думал: на войне как на войне.

«Либерализация» геополитического оппонента имела целью демонтировать у него всю систему социальной мобилизации. Мобилизационным институтом является армия – ее ликвидация у противника проводилась с использованием всех средств «либеральной» дискредитации армейского этоса. «Юноша Эдип», как предполагалось, желает уклониться от армейской службы – надо при этом избавить его и от сопутствующих комплексов вины. Советской, а затем и российской армии создавали соответствующий имидж: ее олицетворением стал грубый, глупый и жестокий солдафон – «отец», не дающий «юноше Эдипу» вырваться на волю – в прекрасный «новый мировой порядок», в котором войны давным-давно исчезли бы, если бы «отцы» не видели в них повод для искусственного закрепления патриархальной репрессии.

Стратегическим наступлением нового либерализма на систему социальных норм как таковую явилась и фактическая ликвидация прерогатив морали. Принцип «все, что не запрещено, позволено» стал интерпретироваться не как правовой, а как моральный принцип: все, что прямо не осуждается законом (к тому же тотально либерализованным), не подлежит и моральному осуждению. Не во всех проявлениях под-

лость, трусость и предательство, алчность и неразборчивость в средствах являются уголовно наказуемыми, но и в этом пространстве неподсудности их обычно преследовала мораль и олицетворяющее ее общественное мнение. Теперь нам прямо говорится, что подобная моральная «догматика» представляет собой пережиток традиционной авторитарности. Таким образом, новейшие либералы уже не довольствуются тем, что призывают государство «умыть руки» и не вмешиваться в социальную и экономическую жизнь. Они призывают и моральное сознание также «умыть руки», дабы не стеснять инициативу тех, кто экспериментирует с новыми формами социального поведения, связанными с понижением барьера дозволенности.

Ясно, что перед нами – стратегия сил, сознательно развязывающих себе руки для новых теневых экспроприаторских практик. Но, для того чтобы эта стратегия была принята и даже снискала себе определенную популярность, необходимо, чтобы юноша-эдип признал ее за свою, увидел в ней символику чаемого «отцеубийства».

На мировом уровне уже вполне ясно, что свою гегемонистскую модель однополярного мира США могут последовательно осуществить лишь при условии разложения всех социумов, способных составить реальную оппозицию этим планам. Против всех таких социумов необходимо организовать особый интернационал, олицетворяемый юношей-эдипом – тем, кто питает инфантильное отвращение ко всему, что попахивает воинской службой, гражданским долгом, социальной мобилизацией. Америка обращается к этим юношам через головы их «авторитарно-патриархальных» правительств, давая понять: я ваша любящая мама, готовая помочь вам избавиться от тиранического отца – вашей национальной государственности, обязывающей вас к служению.

Сегодня «американская мечта», экспортируемая в другие страны через систему масс-медиа, символизируется уже не героями достижительной морали успеха (мальчик, ставший президентом страны или хотя бы корпорации), а героями, преступившими норму во всех ее социальных и моральных разновидностях.

На Западе юноша-эдип начал с «сексуальной революции». Не кончит ли он мировой криминальной революцией? Тем самым он оказал бы державе, всерьез задумавшей подчинить себе мир, двоякую услугу: сначала расшатал собственную национальную государственность своим последовательным неучастием во всех видах служилого долга и тем самым выведя ее из числа серьезных оппонентов агрессивной сверхдержаве, а затем – дав последней повод для вмешательства, прикрываемого борьбой с мировой преступностью и терроризмом. «Терроризм» будет менять свою форму в зависимости от нужд американской мировой стратегии. Сегодня под ним понимаются «диктаторские режимы», не склонные приветствовать новую мировую миссию Америки. Завтра это наверняка будут уже просто слабые режимы, не способные обуздать преступность в своих странах или удержать ее в национальных границах. Единственным способом снискать алиби для них станет добровольное согласие принять у себя американских миротворцев – сначала как будто бы на время, а затем фактически навсегда.

Таким образом, юноша-эдип становится персонажем, с которым напрямую связаны новейшие стратегии «управленческого хаоса». Сначала хаос выступает под знаком либеральной вседозволенности – потакания Эдиповой «безотцовщине», не выносящей «репрессии норм», а затем, на стадии, когда он принимает форму «терроризма» и стихийного «экспорта уголовщины», которую цивилизованное общество не в состоянии терпеть, он становится поводом для «гуманитарных вмешательств» мирового жандарма. Получается, что юноша-эдип сначала убивает «родного отца» национальной государственности, а затем ему предстоит попасться в руки американского «отчима», который, судя по всему, церемониться с ним не станет.

Племя против империи

Новейший либерализм не только совершил предательство по отношению к Просвещению, пойдя на потакание инстинкту в его борьбе с нравственным разумом; он предал Просвещение, пойдя на потакание этносепаратизму. Стратегический замысел

понятен: оспаривать американский однополярный порядок на деле способны только крупные государства. Почти все крупные государства являются полиэтническими. Следовательно, спровоцировав племенного демона на бунт против «империи», можно дестабилизировать и в конце концов разложить крупные государства, оставив единственную сверхдержаву в окружении мира, представленного исключительно малыми и слабыми странами. И здесь мы, как и в предыдущем примере, наблюдаем загадочную встречу спонтанного хаоса, связанного с ослаблением прежних цивилизованных синтезов, со стратегическим заказчиком на управляемый хаос.

Со времен формирования самой концепции прогресса подспорьем прогресса считались крупные государства, представляющие единое большое экономическое, правовое, информационно-образовательное пространство. Прогресс избегал всего местного, затхлого, провинциального, он использовал в своих целях преимущественно центростремительные энергии: стремление купеческого сословия к единому беспешинному экономическому пространству централизованных государств, стремление образованной молодежи из провинций в крупнейшие столичные центры – средоточение науки, образования и культуры, стремление всего гражданского населения иметь единую систему права с ее универсальными стандартами и т. п. Научные знания, которым модерн обязан самыми блестящими своими достижениями, – экономика, социология, юриспруденция – определились как процедуры открытия единых гражданских универсалий, безразличных к этнической специфике и другим «традиционным» различиям людей.

Система институированного знания создавала новый способ идентификации и стратификации людей, в которых решающую роль играли доход, профессия, географическое положение, но никак не сословное или этническое происхождение. Казалось, этот тип решения человеческой судьбы и идентичности не подлежит пересмотру. И вдруг обнаружилось, что и в этой сфере неожиданный конфликт постмодерна с модерном дает рецидивы архаики, находящие себе алиби в самых модных теориях и течениях современности. Постмодернистский импульс

дал рождение теориям, в которых процедуры открытия антропологических различий и, соответственно, процедуры перечеркивания культурных универсалий классического модерна стали играть едва ли не первую роль.

Обобщенно можно сказать, что постмодернистская «парадигма телесного» стала теснить модернистскую «парадигму социального». Доминанта социального знаменовалась применением к людям единых стандартов и помещением их в единое большое пространство государства-нации. Доминанта телесного знаменуется неожиданной чувствительностью к родовым признакам и помещением людей в специфические малые пространства, в которых различие «своего» и «чужого» (чужака) снова актуализируется. Культурная антропология, этнометодология, теория менталитета и вытекающие из них «метатеории», типа «плюрализма культур» и «конфликта цивилизаций», дали людям повод вспомнить о тех различиях и противоречиях, о которых еще недавно считалось неприличным помянуть. Здесь, как и в случае с «эдиповым комплексом» психоанализа, реванш архаики проходил под покровительством новейших высокопрестижных теорий.

Все тенденции и устремления модерна подверглись реинтерпретации. Например, классический феминизм оскорблялся различиями, сопутствующими полу: феминистки требовали равных с мужчиной избирательных, образовательных, профессиональных, семейных прав. Новый феминизм, мыслящий в «парадигме телесного», требует акцентировки половых различий мужчины и женщины, интерпретируя их как «базисные» – предопределяющие различия полов в области политической, культурной и т. п. «надстройки». Новый феминизм требует демонтажа всей цивилизации, организованной на основе репрессивного патриархального принципа, и проецирует на отношения полов весь тот антагонистический комплекс, который марксистская теория проецировала на классовые отношения.

Еще агрессивнее проявляет себя «парадигма тела» в этнонациональных отношениях. Как известно, европейское понятие политической нации отвлекается от всех этнических различий людей, акцентируя их отношения в едином государственном,

экономическом, правовом, образовательном пространстве. И вдруг довольно неожиданно для всех стала давать о себе знать собственно этническая идентичность людей, ставшая под вопрос их прежнюю лояльность как граждан единой политической нации. Шотландцы вдруг вспомнили, что они не просто граждане Соединенного королевства (Великобритании), но особый этнос, с особой историей, традицией, менталитетом. То же самое стали говорить о себе баски в Испании, франкоканадцы в Канаде, валлонцы в Бельгии... Объяснить теоретически, почему внезапно вырвался на волю «племенной инстинкт» людей, не менее трудно, чем объяснить неожиданный «реванш инстинкта» в целом.

В самом ли деле современное постиндустриальное общество почему-то затребовало те качества или актуализировало те сферы сознания, которые связаны с этнической идентификацией? Отвращение к нивелирующей массовой культуре вполне объяснимо, но универсалии классического модерна нельзя отождествлять с примитивными стандартами «масскульта». Более того, классический модерн не пытался «отменить» этнические различия как таковые: он просто выносил их за скобки – за рамки государственно-правовой и гражданской публичности. Этническая специфика как принадлежность малого жизненного мира, не отменяющая универсалии публичного большого мира, – такова стратегия модерна.

В Советском Союзе пошли на большее: на создание в союзных республиках национальной государственности, из которой, правда, был вытасчен стержень политического суверенитета. Но и в СССР действовала доминанта модерна: культуры союзных республик были национальными по форме, но едиными – социалистическими – по содержанию. Это социалистическое содержание было на самом деле европейско-просвещенческим. Парадокс коммунизма состоял в том, что он подарил «советскому человеку» юношеское прогрессистское сознание, преисполненное той страстной веры в будущее, которая уже стала иссякать на Западе. Молодежь всех советских республик принадлежала не национальной традиции – она принадлежала прогрессу.

Экологическая и культурологическая критика прогресса, начавшаяся на Западе в 60-х годах, должна быть оценена с учетом опыта наших дней. Прогресс в самом деле дал драматические перекосы и породил свои противоречия и даже тупики. Кроме экологического тупика, надо отметить неравномерность развития, депопуляцию села и провинций, покидаемых наиболее продвинутыми и инициативными, а также феномен внутреннего колониализма, при котором центры роста высасывают ресурсы из собственных провинций и далеко не всегда с должной рачительностью ими распоряжаются: он строил грандиозные планы будущего и зачастую не замечал кричащих проблем современности, увлекался большими проектами, но чурался малых дел повседневности, воспевал титанов индустриальных, космических, научно-технических эпопей, но пренебрегал интересами и достоинством «маленького человека». У «маленького человека» накопилось немало претензий к прогрессу. И, как всегда бывает в таких случаях, появились особые группы и лидеры, готовые использовать это недовольство «маленького человека» большим прогрессом. Группы гуманитарной интеллигенции – «филологи», в свое время потесненные технарями и технократами, попытались взять реванш, обратившись к изучению реликтов национального прошлого. В развитых странах это нашло отклик у самого массового персонажа – потребителя. Удовлетворив свои первичные, материальные потребности, он стал открывать у себя «вторичные», культурные. Но, лишенный прежней веры и энтузиазма, он стал стилизатором, который рядится в костюмы национального прошлого, зная, что в серьезной профессиональной жизни они ему не пригодятся. Этот стиль «ретро» оказался небезобидным для прогресса.

Если бы люди, приступив к пересматриванию достигнутого и ломая статус-кво, знали, в каком горизонте, в какой реальной перспективе они это делают, они поступали бы менее опрометчиво. Пересматривая достижения классического модерна, разные народы оказались перед лицом разной перспективы. Народы бывшего Советского Союза, подстрекаемые своими западническими элитами, отказываясь

от большой советской традиции и универсалий прогресса, в ней заложенных, еще не знали, что *другой большой традиции у них не будет.*

Многие из них просто рассчитывали, что они меняют советскую традицию на более блестящую западную, войдя в гостеприимный «европейский дом». Но хозяева этого дома поставили перед кандидатами одно жесткое условие – отказ от советской империи. Для России это означало выход из состава СССР и решительный отказ от всяких «имперских» притязаний на постсоветское пространство «ближнего зарубежья», для остальных союзных республик – не менее решительное дистанцирование от России в пользу Запада или его полпредов на местах (например, Турции). И никто тогда не отдавал себе отчета в том, что советская программа развития останется для всех последней программой развития; впереди их ожидали программы управляемой деградации в виде деиндустриализации, обязательного свертывания массового среднего и высшего образования, науки и культуры. Никто еще не знал, что новый мировой порядок, куда все так стремились, будет порядком сегрегационным: для одних – продолжение эпопеи прогресса с привлечением дополнительных ресурсов, захваченных в ходе нового геополитического передела мира, для других – деиндустриализация, имеющая целью высвобождение земных ресурсов для тех, кто более этого достоин.

Этот же двойной стандарт «нового мира» используется применительно к процессам федерализации и интеграции. Запад сохранил за собой право на понятие политической нации, в рамках которой этнические различия не могут иметь политического статуса и давать повода для «этносуверенитетов». Словом, речь шла о том, чтобы сохранить суперэтнические универсалии прогресса, потеснив этноцентристский стиль ретро в сферу досуговых игр и потребительских стилизаций. Что же касается Востока – начиная с постсоветского пространства и кончая Китаем, – то Запад проецирует на него негативное понятие империй, которые, в соответствии с правом на демократическое национальное самоопределение, должны распасть-

ся. Это правило действует и применительно к потребностям экономической интеграции, без которой сегодня нет развития. Интеграционные процессы на Востоке подлежат символической (в смысле ценностного осуждения), политической и военной репрессии – в качестве рецидивов империализма, которых современный цивилизованный мир не может терпеть.

Подключение мировой периферии, куда теперь зачисляются и бывшие союзные республики постсоветского пространства, к глобальной экономической системе отныне возможно только на условиях реколонизации. Не самостоятельные субъекты развития, имеющие собственную программу и перспективу, а обслуживающая мировой центр сырьевая периферия. Этноцентристский стиль ретро, который для новых племенных вождей был составляющей политических технологий самостийности, а для обслуживающей эту политику гуманитарной интеллигенции – специфической формой самоутверждения, неожиданно обернулся не стилизованной, а настоящей, драматической архаизацией и деградацией.

Только теперь, после наступления этого момента истины, все мы можем оценить, чем в действительности был для всех нас Советский Союз. Он был уникальной, не предусмотренной Западом для других народов перспективой самостоятельного прогресса и приобщения к стандартам развитости. Западная цивилизационная дихотомия: Запад и остальной мир, Запад и варварство, Запад и колониальная периферия – была впервые в истории нарушена для гигантского региона Евразии. Здесь, в советском пространстве, в самом деле, действовало нигде в мире не предусмотренное правило «социалистического строительства»: больше ресурсов, льгот и преференций роста получают те республики (регионы), которые временно отстали и находятся в более трудном положении. Национальные республики бывшего СССР в самом деле получали больше инвестиций и другой помощи союзного Центра, чем РСФСР. Союзный Центр навязывал союзным республикам ускоренную индустриализацию, урбанизацию, интеллектуализм (в рамках всеобщего обязательного среднего образования и практически массового – высшего).

Сегодня бывшие республики, которые якобы добились «самостоятельности», попали в принципиально другую систему, с другими правилами для менее защищенных. Дело не только в том, что многие из них просто вернулись в ситуацию, исторически предшествующую их присоединению к Российской империи. Это действительно так: многие народы бывшей Средней Азии и Закавказья просто вернулись из прогресса к традиционному образу жизни с сопутствующими этому последствиями для личности, заново скованной авторитарностью восточного обычая.

Это правда, но не вся. Данная традиционалистская правда дополняется новой, империалистической, колониалистской правдой: архаизация и деградация для всех республик бывшего Советского Союза выступают не только как стихийный результат разрушения советской системы роста, но и как обязательная к выполнению программа, навязанная МВФ и другими директивными органами нового, однополярного мира.

Если прежде республикам СССР навязывались ускоренная индустриализация и специализация, то теперь навязывается деиндустриализация вместе с обязательным свертыванием государственных программ образования, науки и культуры. Не успели новые правящие элиты побывать в роли националистов, как им навязывается роль компрадоров, обязанных освободить свои ресурсы и территории для новых хозяев мира. Коррупцированные правители, не способные к эффективному экономическому и административному управлению, жаждут западных кредитов. Им ставят неперемное условие: кредиты даются под программу *деиндустриализации и демонтажа* всего того, что можно отнести к внерыночной подстраховке «человеческого фактора». В глазах новых колониальных администраций человеческий фактор местного типа не заслуживает никакого снисхождения, рассматривается как реликт советского гуманизма, не вписывающийся в новый социалдарвинистский мировой порядок.

Наделав долгов (займов), которые немедленно раскрываются приближенными, новая «независимая администрация» во всех бывших республиках СССР (за исключе-

нием несговорчивой Белоруссии) фактически превратилась в администрацию по обслуживанию внешнего долга. Единственными настоящими обязательствами правящие «националисты» (они же – правящие «западники») считают обязательства по долгам перед Западом и представляющими его международными финансовыми институтами. Никаких обязательств перед собственным населением они фактически не имеют и не несут. И чем в большей степени они оказываются провинившимися перед собственными народами, тем больше они нуждаются во внешней поддержке и готовы платить за нее национальными интересами. Вот такой парадоксальный «национализм» явил себя в постсоветском пространстве: это «национализм» по отношению к бывшему социалистическому интернационализму и к СССР или – по отношению к России, остающейся на подозрении в имперских замашках. По отношению же к новым хозяевам мира это чистейшей воды компрадорство.

В этой связи возникают два вопроса на перспективу.

Первый состоит в том, хватит ли у современного человека, вера которого в прогресс подточена экологическими и культурологическими сомнениями, духа на то, чтобы возродить подлинную энергию нового роста, нового просвещенческого восхождения? Сохранили ли мы в глубинах нашего сознания спрятанного Прометея, готового снова похитить для людей небесный огонь, или Прометеев порыв угас навсегда, и потому вместо общей перспективы прогресса одни встанут на «традиционный» путь военных грабежей, а других ожидает не менее традиционная участь покоренных и ограбленных?

Второй вопрос касается того, согласятся ли устроители нового мирового порядка хоть как-то скорректировать его в пользу тех, кто оказался наиболее обделенным? Новый мировой порядок является, с одной стороны, послевоенным – то есть основанным на аннексиях и контрибуциях, предназначенных в качестве естественного приза победителям. С другой стороны, он является социал-дарвинистским по своей идеологии, а это означает, что права и преимущества наиболее сильных являются не разовыми и временными, совпавшими

с послевоенным переделом мира, а возведенными в принцип, то есть воспроизводимыми постоянно.

Следовательно, обделенным и вытесненным на обочину в рамках данного порядка как такового нечего ждать. «Результаты приватизации не подлежат пересмотру» – этот принцип новейших реформ вполне может быть отнесен и к рамкам геополитически реформированного мира. Собственно, речь идет не об аналогии, а о содержательной увязке. Новые западнические элиты явно или неявно вышли из национального консенсуса, порвали с туземной средой. Это вчера многим могло казаться, что победу над «тоталитаризмом» одержали народы. Сегодня уже вполне определенно тот факт, что западническая элита в России полагает, что она вместе с Западом одержала победу над народом, сохранившим пристрастие к коммунистическому тоталитаризму или к традиционализму. Вслед за российским западничеством подобные открытия сделали и приватизаторы в других республиках бывшего СССР.

Свою приватизацию бывшей социалистической собственности они обставили так, будто это и есть естественный демократический переворот в экономической сфере – залог необратимости «демократических завоеваний». Несомненно, имел место сговор между бывшей номенклатурой, пожелавшей превратиться в новый класс крупных собственников, и западными покровителями «демократических реформ». Мы закроем глаза на ваши нелегитимные манипуляции с бывшей общенародной собственностью, вы должны закрыть глаза, а вернее – признать неизбежность наших геополитических манипуляций во всем постсоветском пространстве: незыблемость вашей собственности и незыблемость нашего мирового порядка взаимосвязаны. Такая «договоренность», основанная на увязке в один пакет признания Западом номенклатурной приватизации с признанием нашими «западниками» результатов победы Запада в холодной войне и его новых прав в мире и в постсоветском пространстве, несомненно, лежала в основе послевоенного порядка.

Однако уже со второй половины 90-х годов множатся симптомы того, что новый порядок не является послевоенным, закрепляющим некий статус-кво. Он скорее является предвоенным. За-

падные хозяева обманули местных компрадоров. Судя по всему, угроза пересмотра результатов постсоветской приватизации может идти не только изнутри, как утверждали западные советники, рекомендуя нашим новым собственникам хранить свои счета за границей. Сегодня она идет не столько изнутри, сколько извне. Судя по всему, хозяева нового мира не согласны оставлять ресурсы постсоветского пространства исключительно в руках внутренних приватизаторов: они сами на них претендуют.

Сегодня на Западе поднялась настоящая волна разоблачений «русской мафии», в состав которой более или менее явно зачисляются все более широкий круг представителей правящей российской элиты. Можно прямо сказать: общественное мнение Запада уже вполне готово к аресту российских вкладов за рубежом как запятнанных коррупцией и другими теневыми практиками. Одновременно все более говорится о неэффективном управлении страной, готовой быть захваченной уголовными элементами и террористами. Так что объявленная Америкой глобальная война с терроризмом вполне может в самое ближайшее время перейти в войну с «правящей российской мафией». Уже сегодня Россия окружается кольцом американских военных баз под многозначительным предлогом: нежеланием и неспособностью России эффективно бороться с силами преступности и терроризма, концентрирующимися во всем постсоветском пространстве.

Близится роковой момент истины. Он состоит в том, что наших новых «западников» Запад уже отказывается признать западниками – носителями современной демократической идеи. Сама эта идея в глазах западной элиты, равно как и западного обывателя, утрачивает общечеловеческие черты, относящиеся к современности вообще, и обретает статус расовой идеи, неразрывной с миссией западного белого человека в мире. Стоит этой идее попасть в чужие, незападные руки, как она тут же деформируется, утрачивая черты подлинности. Словом, впервые после эпохи Просвещения на Западе демократическая идея неожиданно обретает племенные черты, неся на себе генетические признаки телесности (снова – «парадигма тела»).

Так прослеживается нисходящий ряд расистской инволюции «демократии»: сначала демократия и прогресс выступали

как не имеющие племенных признаков универсалии, адресованные всем без изъятия. Затем, после проведенного «реформаторами» деления населения на демократическое меньшинство и «агрессивное» «красно-коричневое» большинство, прогресс обрел откровенно элитные черты. И наконец, после того, как на Западе перестали «преувеличивать» различие между «реформаторскими элитами» и «туземными массами» в постсоветском пространстве, прогресс стал обретать черты расистской идеологии, предназначенной исключительно для внутреннего пользования в привилегированном пространстве мирового центра. Периферийному же пространству отныне адресована не демократическая идея, а идея реколонизации и авторитарного внешнего управления.

«Не мир, но меч», меч нового имперского укротителя туземной анархии и варварства – вот что теперь готов нести Запад в лице своей воинственной сверхдержавы на Восток. Перед лицом этой «новой мировой идеи» нашим приватизаторам уже вряд ли стоит рассчитывать на «принцип неприкосновенности результатов приватизации».

Эти результаты будут пересмотрены новыми хозяевами мира, глядящими на своих бывших подручных с уже нескрываемым презрением.

Что ж, история, судя по всему, повторяется. Когда-то левые западники – большевики – превратили войну с Германией в гражданскую войну и объявили, что главный враг – в своей собственной стране, а патриотизм – орудие реакционной белогвардейщины. Но когда их излюбленная страна-гегемон – Германия вместо мировой пролетарской революции начала новую мировую войну, перед большевиками встала дилемма: или отстоять свой новый порядок, придав ему «национал-патриотический» облик, вместе со своим народом, или вместе с ним уйти в небытие.

Большевики, естественно, выбрали первое, превратившись в партию советского патриотизма и в этом качестве возглавив общенациональную борьбу против агрессора.

Сегодня правые западники-либералы также поверили в новый мировой порядок, идущий с Запада, превратили холодную войну в холодную гражданскую войну с «красно-

коричневым большинством» и приступили к тотальному национальному разоружению, объявив патриотизм «последним прибежищем негодяев». Но любимая ими Америка вместо нового мирового порядка сегодня начала новую мировую войну за окончательное прибирание всех ресурсов мира к своим рукам. Никакими новыми доверительными полномочиями нашу демократическую элиту она обременять более не намерена. Перед последней, следовательно, встает та же альтернатива, что и перед большевиками накануне «второй мир»овой войны: уйти в небытие, оставив всю свою собственность в распоряжение завоевателя, либо снова поднять патриотическое знамя. Без народа и против него отстаивать свою новую собственность наша правящая элита не в состоянии – для этого она слишком перестаралась в пацифистском рвении разрушения армии и других бастионов государственности.

Отстаивать собственность она может только вместе с народом, на основе новой идеи национального единства. Но для этого ей предстоит нелегкая работа реконструкции собственности и пересмотра результатов приватизации в сторону большего демократизма и принципа социальной справедливости. Поддаются ли новый строй и новая собственность такой реконструкции и хватит ли у новой элиты коллективной мудрости и воли на это – вот поистине главный вопрос эпохи начала новой империалистической войны.

Новый индивидуализм как геополитический фактор

Наши «демократы в первом поколении», не очень компетентные в области истории западных идей и принципов, активно оперируют дихотомией: коллективизм – индивидуализм. При этом коллективизму с порога приписываются антидемократические черты, индивидуализму – демократические. Этим адептам индивидуализма неведомо, что бывает демократический коллективизм ассоциированного гражданского общества, равно как бывает и уклончиво-обывательский индивидуализм абсентистов гражданского общества, гражданская пассивность которого способствует узурпаторским переворотам старых и новых диктаторов.

С точки зрения социокультурной логики, буржуазный индивидуализм прошел два этапа своего развития. Первый, описанный М. Вебером, Зомбартом и другими основателями теории модернизации, может быть назван индивидуализмом мобилизационного типа. Если большевистская модернизация основывалась на коллективизме мобилизационного типа, то «первичная» буржуазная модернизация на Западе основывалась на мобилизационном индивидуализме. Ярче всего он выразил свою специфику в странах протестантского культурного круга. Протестант, выбывший из прежней католической системы гарантированного Церковью спасения, пребывал в состоянии величайшей тревоги духа. Перед лицом молчания Бога, никому не доверившего говорить от Его имени, верующий был погружен в великий страх и трепет. У него не было передышки, связанной с процедурой отпущения грехов или выдаваемыми клиром индульгенциями. В этих условиях произошла интериоризация всей системы религиозной цензуры, у католиков выступающей в лице внешних церковных престанций. Протестант стал специфическим «энтузиастом повседневности», знающим, что дела спасения творятся здесь, в пространстве бытовой обыденности, а не во времена экстатических выходов из повседневности. Протестантский страх незнания божеской воли конвертировался в неутомную активность «по сию сторону греха земного».

Грянувшая в 60-х годах социокультурная революция породила индивидуализм совершенно другого рода. Речь идет об индивидуализме демобилизованных, «расслабленных». Началась эта революция как революция досуга, тщательно описанная новой, «постпромышленной социологией». Социология досуга оперировала дихотомией, в чем-то напоминающей дихотомию индивидуализм – коллективизм.

Как писал известный специалист в области социологии досуга Ж. Дюмазедье, новая революция досуга принципиально меняет соотношение коллективного долга и индивидуального блага в пользу последнего¹.

Человек труда, какую бы формацию он ни представлял – капиталистическую или коммунистическую, в горизонте но-

¹ Dumazedier J. Sociologie empirique du loisir. P., 1974. P. 25.

вой социокультурной революции предстает как архаическая коллективистская личность, действующая в режиме коллективного контроля, призвания и ответственности. Напротив, человек досуга – это человек, сознательно воздвигнувший барьер между сферой индивидуальных наслаждений и всем тем, что хоть как-то попахивает призванностью под знамена коллективного действия. Досуг – это время, которое личность отвоевала у общества исключительно в своих гедонистических целях и не собирается возвращать его ему в виде каких-то коллективно полезных дивидендов, будь то «восстановленной способности к труду», всесторонней культурной развитости, политической и гражданской активности и т. п.

Словом, новый индивидуалист досуга – это человек, мигрирующий из всех сфер общественно полезного времени в сферу, в которой приватизированное им время в принципе не подлежит общественной утилизации. Перед нами знакомый юноша-эдип неофрейдизма, только социологически конкретизированный благодаря изучению различных форм гедонистического досуга.

Другие специалисты в сфере цивилизационных сдвигов постмодерна указывают на индивидуализацию как на размытие всех групповых скреп, еще сохранных классическим модерном. Как пишет У. Бек, «мы являемся свидетелями метаморфозы общества... в ходе которой люди освобождаются от социальных форм индустриального общества – от деления на классы и слои, от традиционных семейных отношений и отношений между полами, точно так же как в ходе Реформации они освобождались от господства Церкви и переходили к формам жизни светского общества»¹.

Отныне индивид откровенно ставит свои личные интересы в центр своего внимания, отказывая обществу в праве на контроль и цензуру его целей и устремлений. Этот новый индивидуализм последовательно отклоняет все предъявляемые обществом права на него, в том числе и такими интимными институтами, как семья. Но оборотной стороной этого процесса оказывается утрата традиционных форм социальной страховки и поддержки личности. Теперь, в частности, «жертвы безрабо-

¹ Бек У. На пути к другому модерну. М., 1998. С. 105–106.

тицы должны в одиночку выносить то, для чего в привычных к бедности, сложившихся на классовой основе условиях жизни существуют и передаются по наследству компенсационные противодействия, формы защиты и поддержки»¹.

Но это означает кризис того типа сознания, которое искало причины общественных неурядиц, кризисов и неудач в тех или иных формах общественного устройства, излечимого в ходе реформ и революций. Теперь это эгоистическое сознание, полностью ушедшее в себя, вынуждено и во всех своих неудачах и бедах тоже винить только себя – то есть испытывать комплекс неудачника. Это то сознание, которое ушло не только от государственного коллективизма пресловутого тоталитарного (коммунистического) типа, но и от коллективизма демократической гражданственности, мобилизующей людей на коллективные формы протеста, самозащиты и гражданских альтернатив. Вот она, диалектика этого тотально десоциализированного индивидуализма: претендуя на безграничный гедонизм, связанный с освобождением от всех социальных обязанностей и норм, он нередко кончает безграничным отчаянием одинокого банкрота, утратившего и социально-исторический горизонт, и навыки коллективной взаимопомощи. «Возникает – довольно парадоксальным образом – новая непосредственность индивида и общества, непосредственность кризиса и болезни – в том смысле, что общественные кризисы кажутся индивидуальными и больше не воспринимаются в их общественной содержательности...»²

Здесь перед нами снова выступает роль СССР в качестве силы удерживающей – в данном случае удерживающей модерн, не давая ему скатиться в состояние контрмодерна. Ликвидация СССР и коммунизма идеологами новой эпохи была истолкована как... ликвидация общества. Нас прямо убеждают в том, что само понятие общества является химерой коммунистического коллективистского сознания, тогда как на деле существуют только самодостаточные индивиды. Те, кто верит в реальность общества как инстанции надындивидуального типа с реальным наполнением таких понятий, как «общественный интерес», «об-

¹ Бек У. На пути к другому модерну. М., 1998. С. 132.

² Там же. С. 145.

щественное благо», «общественные ценности», обвиняются в тоталитаризме и даже – антисемитизме. Типичны в этом смысле рассуждения Славоя Жижека, умеющего ставить точки над «i».

Он прямо пишет, что представление об обществе как реальной общности, скрепленной некими надындивидуальными скрепами, является «фундаментальным идеологическим фантазмом». Задачей такого фантазма является создание такого видения, в котором общество «существует»... Но какой элемент позволяет объяснить это несовпадение между органическим видением общества и действительным социумом, расколотым антагонистическими противоречиями? Конечно, фигура еврея – внешний элемент, чужеродное тело, привносящее разложение в здоровый социальный строй...

Следовательно, понятие социального фантазма является необходимым дополнением понятия антагонизма; фантазм – это именно тот способ, каким маскируется пропасть антагонизма. Функция идеологического фантазма заключена в том, чтобы скрыть эту неполноту, скрыть то, что «общества не существует». Идеологический фантазм служит компенсацией за ложную идентификацию. “Еврей” – это средство, с помощью которого фашизм учитывает, репрезентирует свою собственную несостоятельность: в своей конкретике эта фигура воплощает невозможность полного осуществления тоталитаристского проекта, его имманентный предел¹.

Итак, с одной стороны, специфическое отщепенство «внутренних эмигрантов», переставших идентифицировать себя с туземным населением, выдается за единственно нормальное индивидуалистическое чувство. С другой стороны, всякое противопоставление этому безответственному отщепенству другого строя мыслей, основанного на национальной и социальной ответственности, получает определение-проклятие, выводящее тех, кто его удостоился, из круга «цивилизационно признанных», – в отношении таковых позволены все меры.

Ясно, что в новых условиях глобального американского наступления на национальные суверенитеты других стран этот

¹ Славой Жижек. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 132–133.

тип индивидуализма, откровенно противостоящий национальной идентичности и даже идентичности общества как такового, становится геополитическим фактором. Где, спрашивается, будут искать и находить опору люди, порвавшие с национальным консенсусом и противопоставившие себя общественным интересам как таковым? Ясно, что они станут искать ее во внешних силах, становящихся их единственным прибежищем.

В ком, в свою очередь, будут искать опору силы внешней агрессии, заинтересованные в том, чтобы изнутри разложить и деморализовать атакованный ими социум? Разумеется, в людях, давно уже тайно или явно этому социуму себя противопоставивших. Речь идет не только о тех, чья асоциально-индивидуалистическая установка отягчена какими-то этническими обидами и счетами. Можно в целом говорить о том, что гедонистический индивидуализм, заявивший о тотальной социальной неангажированности и безответственности, в целом является опорой инициаторов нового территориального передела мира.

Социология досуга, открывшая этот тотально демобилизовавшийся индивидуализм, исследовала характерные миграции во времени. Хронополитика такого индивидуализма состоит в стремлении всячески отгородиться, забаррикадироваться от тех типов социального времени, в которых присутствует элемент коллективной мобилизации и ответственности. Эти формы социального времени подвергаются дискредитации со стороны новых гедонистических идеологий как архаичные, традиционалистские, авторитаристские.

Практически неизученной остается геополитика гедонистического индивидуализма. Она раскрывается в свете его стремления покинуть «трудные» пространства и эмигрировать в «легкие». При этом для дополнительного облегчения жизни в новом пространстве стараются как можно больше прихватить из старого, покидаемого. И, разумеется, этим миграциям сопутствует шлейф идеологии: покидаемое пространство всячески дискредитируется в глазах «мировой общности» как невыносимое, непригодное для «нормальной, цивилизованной жизни», загрязненное недочеловеками, заряженное агрессией.

До сих пор международная статистика фиксирует профессиональные международные миграции или миграции беженцев. Но скрытым остается особый миграционный пласт, связанный с миграциями гедонистического индивидуализма, который чаще всего обретает превращенную форму мигрантов, заинтересованных в реализации своих не признанных на родине талантов и достоинств, мигрантов-диссидентов и т. п. Этот тип геополитических перемещений нового индивидуализма вносит свой вклад в наблюдаемые ныне процессы социальной деградации и хаоса.

Мобилизованный индивидуализм классического модерна, как и его соперник – мобилизованный коллективизм, способствовал цивилизованному освоению пространств; трудное их не отталкивало, а манило.

В этом смысле можно наблюдать известную социально-психологическую корреляцию между практиками индивидуалистических первопроходцев, описанных Джеком Лондоном, и практиками коллективистского первопроходства советского типа, описанного Н. Островским и другими представителями «социалистического реализма».

Тех и других героев воодушевлял прометеев порыв новоевропейского титанизма, связанный с верой в окончательное преобразование жизни и покорения природы. Между героями этих миров была возможна коммуникация, о чем и свидетельствовал мировой литературный процесс того времени. Новый тип планетарной гедонистической миграции способствует не только растущей международной незащищенности покидаемой «мировой периферии», но и ее экономической и интеллектуальной деградации.

Герои классического модерна обживали и преобразовывали «трудное пространство». Герои постмодерна просто его покидают, создавая небезопасные вакуумы. Но природа, как известно, не терпит пустоты. Оставленные гедонистическими индивидуалистами геополитические и геоэкономические пустоты, с одной стороны, заполняются разного рода социальными и технологическими шлаками; с другой стороны, они провоцируют зарубежных «миссионеров» и «первопроходцев», глядящих на оставленное пространство несыновними глазами внешних оценщиков.

Глава третья
**«ЛИБЕРАЛЬНОЕ»
РАЗРУШЕНИЕ ОБЩЕСТВА**

Старая истина, касающаяся справедливых и несправедливых войн, должна нами быть принятой во внимание, если, конечно, мы не утописты, очередной раз ждущие рая на земле и мира без войн. Парадокс состоит в том, что самые страшные и разрушительные войны наступают вслед за внедрением в сознание очередной пацифистской утопии. Так было накануне Первой мировой войны, так произошло и теперь. Но, признав неизбывную греховность и несовершенство нашего земного существования, мы не имеем права все мазать черной краской, стирая принципиальное различие между агрессорами и жертвами агрессии, между империалистическими «джентльменами удачи» и защитниками своего отечества. Асимметрия в позициях двух сторон: тех, кто пришел захватывать, и тех, кто поднялся на защиту, проявляется и в том, что агрессивный социум война разлагает, тогда как социум, достойно сопротивляющийся, она сплачивает, одновременно способствуя его скорейшему очищению от шлаков. Агрессоры – и внутренние, и внешние, и те, кто решил экспроприировать чужую территорию, и те, кто решил экспроприировать принадлежащую народу собственность, – представляют сторону разложения.

Но прежде империалистических захватов и экспроприации криминальной приватизации – процессов разложения социума в зримо материальных формах – происходит его духовное разложение. Война есть продолжение духовного разложения цивилизации другими средствами. Вот почему анализу военного вандализма должен предшествовать анализ духовных катастроф цивилизации.

1. Либеральное отрицание общества – генератор грядущей катастрофы

Современную либеральную идеологию можно понимать как процедуру разложения всех обществ до уровня несвязанного одноклеточного состояния. Эту одноклеточность представляет либеральный индивид, порвавший все социальные связи и обязательства и выступающий в качестве носителя единственного интереса – своего частнособственнического. Прежде чем либеральная Америка объявила войну всему миру, представители либеральной идеологии объявили войну всему культурному наследию человечества, обозвав его «агрессивно-традиционалистским». Мы очень сузим характер либеральной войны с социальностью как таковой – со статусом человека как существа, имеющего социальные привязанности и обязанности, если сведем дело только к рыночному максимализму либералов, не терпящих социального государства и других ограничений рыночного «естественного отбора». За асоциальностью либерального рынка «чикагского образца» скрывается более глубокая и последовательная асоциальность, выражаемая уже не «специалистами по рынку», а «специалистами по культуре». Люди, с тех пор как они появились на земле в качестве вида *Homo sapiens*, владеют не одним, а двумя видами капитала: материальным (экономическим) и духовным (символическим). Понятие символического капитала сформулировано специалистами в области культурной антропологии и этнологии, изучающими так называемые «примитивные общества», еще не знающие рыночных отношений. Нельзя думать, будто классическая дихотомия материального и духовного покрывает культурно-антропологическую дихотомию экономического и символического. Понятие символического относится не просто к духовным ценностям и к духовному производству, а к *социально мобилизованной духовности, выступающей как инструмент людского социального сплочения.*

Самая большая тайна, ныне скрываемая от нас новой господствующей идеологией, состоит в том, что экономические отношения сами по себе не сплавляют людей. Не случайно

экономикоцентристский либерализм (как и другие экономикоцентристские идеологии) знает только два состояния человечества: физического – «доэкономического» принуждения, и экономической свободы, при которой люди вступают в отношения с себе подобными под влиянием материальной выгоды и личного экономического интереса.

Сегодня, когда человеческому обществу как таковому грозит распад, вырождение в звериную стаю, ведущую между собой беспощадную борьбу, будь то борьба индивидов в условиях «рыночного беспредела», не ограниченного законами и моралью, или беспощадная борьба государств за планетарные ресурсы, нам жизненно необходимо заново осмыслить, что же на самом деле представляет собой настоящее человеческое общество и чем оно действительно скрепляется. Не уяснив этого, мы не поймем, что же нам надо – перед угрозой окончательного распада цивилизации – защищать и какими способами.

Культурные антропологи, изучившие механизмы образования социума в чистом виде – без последующих экономикоцентристских напластований, – ввели понятие коллективного символического капитала. Они доказали, что собственно человеческая связь выводит нас за пределы дилеммы: либо принудительное объединение людей силой, либо объединение их на основе экономического интереса. И то, и другое настоящим объединением, образующим собственно человеческий социум, не является. Для того чтобы объединяться в собственно человеческом смысле, людям надо иметь общую духовную собственность – те ценности, которые их объединяют без принуждения и которые они готовы сообща защищать. Наряду с этой копилкой общих ценностей людей объединяет копилка общей памяти: не только обычаи, которым следуют не рассуждая, но и культурные герои, продолжающие служить образцами. К коллективному символическому капиталу относится и так называемый габитус – понятие, которым активно оперирует современная социологическая школа французского постструктурализма. По определению П. Бурдьё, габитусы – это «системы устойчивых и переносимых диспозиций, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры, то есть как принципы,

порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее»¹.

Данное определение, весьма тяжеловесное по форме, как и многие другие определения, вырабатываемые эзотерическим сообществом философских профессионалов, является весьма глубоким по содержанию. Оно вводит нас в новую отрасль знания, касающуюся культурной экономики. Так уж случилось, что специалисты в области политической экономики попытались узурпировать чужую для них область культурной экономики, при этом полностью игнорируя ее специфику. Политическая экономика сформулировала закон экономики времени, разъясняющий и процедуры, посредством которых на единицу богатства общество (самодеятельное население) затрачивает все меньше общественно необходимого времени, и вектор исторического движения – от более трудоемких ко все менее трудоемким способам производства. Но культурная антропология открыла, что аналогичные законы действуют в области социокультурной организации человеческих сообществ: выигрывают те из них, которые меньше тратят времени на взаимное согласование действий, на разъяснение коллективных целей, на то, чтобы общественно полезные действия совершались людьми с минимальным психологическим напряжением. Ключевым понятием этой теории культурной экономики и является понятие габитуса. Я определил бы габитус как способ согласования практик человека с заветами коллективной памяти, ставшими культурной нормой, с одной стороны, и коллективными целями и проектами – с другой. Как пишет Бурдьё, «являясь продуктом истории, габитус производит практики, как индивидуальные, так и коллективные, а следовательно – саму историю в соответствии со схемами, порожденными историей» (с. 105).

Габитус означает интериоризацию (овнутрение в нашем сознании) некоей колеи коллективного действия, сформированной исторически, на основе приспособления к данным историческим и географическим условиям.

¹ Бурдьё П. Практический смысл. СПб., 2001. С. 102. Далее при цитировании этой работы страницы указаны в тексте.

Иными словами, здесь совершается некий экономный автоматизм действия, обеспечиваемый овнутренней коллективной памятью и опытом. Вместо того чтобы изобретать велосипед и заново спорить о вопросах, нашедших свое более или менее удовлетворительное разрешение в выработанной коллективной морали, индивиды освобождают свои психологические силы и внимание на решение действительно новых и действительно спорных вопросов. Габитус есть копилка коллективной памяти, облегчающая нам консенсус. (Парадоксально, что представители той или иной идеологии, которая так интенсивно эксплуатирует понятие консенсуса, разрушают габитусы. Но об этом – ниже.)

Обратимся снова к Бурдьё, действительно внесшему видный вклад в теорию культурной экономики.

«В этом качестве инкорпорированной истории, ставшей натурой и тем самым забытой как таковая, габитус есть деятельное присутствие всего прошлого, продуктом которого он является; следовательно, он есть то, что придает практикам их относительную независимость по отношению к внешним детерминациям непосредственного настоящего. Это автономия прошлого, действовавшего и деятельного, которое функционирует как аккумулированный капитал, производит историю с незапамятных времен и обеспечивает, таким образом, непрерывность в изменении, которая делает индивидуального агента миром в мире» (с. 109).

То, что здесь сказано, – плод не только полевых исследований культурных антропологов. Прежде них об этом знала немецкая классическая философия. Разве «априорные схемы» восприятия у Канта – это не габитус? Только люди, оторванные от величайшего интеллектуального наследия Европы – немецкой классической философии, могли позволить себе интерпретировать человека как «собаку И. П. Павлова»: животное, непосредственно реагирующее на стимулы. На самом деле, реакции человека на раздражители настоящего опосредованы его прошлой культурной историей, интериоризированной в его сознании. Именно это гарантирует человеку избирательность его поведения в мире и делает его субъектом, уполно-

моченным – своим моральным сознанием и культурой – отбирать события и выстраивать из них свои иерархии значимого и незначимого, адекватного и неадекватного, вместо того чтобы реагировать на них с «собачьим автоматизмом».

Да, в габитусе просматривается своя «логика необходимости», ибо в нем зафиксирован многолетний коллективный опыт, отражающий сознание того, что «безусловно можно», что «можно при определенных условиях» и что «безусловно нельзя». Причем и эта сфера «безусловного нельзя» преобразована в коллективном культурном сознании таким образом, чтобы не обескуражить и не унижить человека этим невозможным, а сохранить даже перед лицом невозможного высокое человеческое достоинство – завещанное великими монотеистическими религиями «первородство». Диалектика габитуса заключается в том, чтобы «абсурдную» внешнюю необходимость преобразовать в необходимость культурно осмысленную, в добровольно принятое табу культуры. «Наиболее невероятные практики исключаются еще до какого-либо рассмотрения как немыслимые посредством того непосредственного подчинения порядку, который заставляет делать из нужды добродетель, то есть отказываться от невозможного и хотеть неизбежного» (с. 104).

Наконец, габитус способствует интеграции социума в целом и входящих в него групп, причем и здесь его действие, в соответствии с законами культурной экономии, позволяет сэкономить социально-психологические затраты и избежать рисков, связанных с сознательно употребляемыми усилиями по рациональному согласованию людских целей. Габитус помещает людей в некое не осознанное ими общее поле, где самые трудные для согласования вопросы «уже согласованы» на уровне коллективно бессознательного. «Определенное единство смысла формируется через столкновение вопросов, существующих только для ума, уже вооруженного определенным типом схем и решений, полученных при применении этих схем, но способных их видоизменить» (с. 107).

Либеральная теория «рационального выбора» рисует нам людей, вообще не способных к сколько-нибудь длительной и устойчивой интеграции. Она предполагает, что к любой про-

блеме люди приступают как субъекты, изначально изолированные и обделенные каким бы то ни было общим стартовым культурным капиталом. Они смотрят на любую ситуацию исключительно с позиций рационалистически понимаемой индивидуальной выгоды, которая первоначально их всех разделяет. И в качестве этих первично разделенных социальных атомов, не имеющих никакого коллективного культурного капитала, они и вступают в отношения между собой. Любые из этих отношений приемлемы для них лишь в той мере, в которой приносят выгоду, и вся проблема сводится к тому, как согласовать свои индивидуальные устремления к выгоде таким образом, чтобы избежать «нецивилизованного насилия». Само предположение о наличии коллективной культурной собственности – совместного прошлого, ценностей и традиций – приводит либеральную теорию в не меньшую ярость, чем упоминание о «коллективной собственности на средства производства». Дело в том, что все действия, источником которых является коллективный капитал культуры, создающий известную моральную, ценностную, психологическую predisposedness, выходят за рамки целерациональных, описываемых теорией рационального выбора.

Если действие обусловлено любыми формами коллективного опыта и коллективными – интериоризированными на уровне подсознательного – ценностями, оно тем самым приносит в ситуации рационального выбора какой-то «информационный шум». Вместо того чтобы скрупулезно подсчитывать и сравнивать соотношение издержек и обретений, индивиды, «обремененные ценностями», могут выбрать пути, чреватые большим риском или большими издержками, ибо «любовь слепа», а при обсуждении коллективного символического капитала мы так или иначе обсуждаем вопросы любви, веры и иных «внерациональных» образований. (Заметим в скобках, что теория рационального действия с культурно-антропологических позиций выступает как теория особых этнических и социальных групп, чувствующих себя инородными данному социуму. В качестве отстраненных от коллективного символического капитала групп данного социума – не обремененных его веро-

ваниями и другими «сантиментами», они и в самом деле действуют только «целерационально».)

Но либеральная целерациональность не просто игнорирует, снимает со счетов коллективный культурный капитал общества – она его уничтожает. Для понимания механизмов этого уничтожения необходимо уяснить себе парадоксальную природу культурного капитала, специфическую форму его бытия. Дело в том, что этот капитал действует, только являясь «неузнанным», точнее – незаподозренным. Маркс, Фрейд и представители новейшего экономикоцентристского либерализма выступают как мастера заподозривания высоких мотивов, умеющие переводить их в низкие. Роковая двусмысленность марксистской теории состоит в том, что здесь так и остается неясным: это буржуазия как субъект и буржуазный строй как система побуждают людей сводить все высшие мотивы к низким, корыстным, или такова обескураживающая правда общества и правда человека как таковых?

Фрейд также принуждает всех нас быть настороженными аналитиками, оценивающими с презумпции недоверия все высокие и чистые помыслы человека, усматривая в них спрятанный сексуальный интерес и давление инстинкта. Современная идеология либерализма, задумавшая превратить каждого из нас в человека рыночного типа, репрессирует уже не низменный мотив, как это делала, по Фрейду, традиционная культура, а именно «высокие», то есть собственно человеческие, постинстинктивные мотивы. Либеральная идеология не просто «раскрывает» стяжательский подтекст всех наших мотивов, но и осознанно преследует все то, что мешает его бесстыдно откровенному проявлению. Либеральная рационалистическая аналитика прямо требует от каждого индивида, чтобы он извлек на свет своего «экономического сознания», пекущегося о личной выгоде, все то, что пребывало спрятанным в коллективном и индивидуальном подсознательном и побуждало людей к действиям независимо от соображений выгоды. И здесь-то раскрывается самое драматическое: социум начинает распадаться, когда его лишают коллективно-бессознательного, оставляя лишь те связи, что прошли тестирование по шкале

индивидуальной выгоды. П. Бурдье в данном случае пользуется метафорой «тела»: все те презумпции человеческого взаимопонимания и взаимопознания, которые заложены в нас «с молоком матери», рассматриваются как инкорпорированные в тело, отличающееся от нашей рационально осмысливающей «души». Ясно, что если рассматривать эти формы взаимной социальной предрасположенности людей с внечеловеческой отстраненностью – как биолог изучает механизмы самосохранения вида, – в них обнаружится практическая целесообразность. Но все дело в том, что здесь мы оказываемся в роли царя Мидаса: стоит нам взглянуть на человеческий альтруизм «глазами специалиста» и раскрыть глаза людям на плоды нашей биологической проницательности, так тут же оказывается, что в духовном отношении мы этих людей обокрали – альтруизм из безусловного, то есть действенного, превращается в свою противоположность, в нечто такое, что требует для своего проявления предварительных прагматических обоснований. Специалисты по «человеку как виду», наблюдая зарождающееся чувство влюбленных, знают, «чем все должно закончиться», но, если мы хотим, чтобы все закончилось продолжением человеческого рода, а не скотов в образе человеческом, нам не следует преждевременно внедряться с этим нашим знанием в отношения наблюдаемой пары.

Словом, человеческая общность поддерживается в качестве человеческой ценой затушевания тех «тайн», о которых заранее знают марксистские, фрейдистские и либеральные представители «аналитики низкого».

Как пишет Бурдье, коллективное незнание является «одновременно условием и результатом функционирования поля (социального. – *А. П.*) и представляет, таким образом, инвестиции в общее дело создания символического капитала, которое будет успешным, только если логика функционирования поля останется неузнанной» (с. 132).

Иными словами, ценность и целесообразность не должны встречаться в одном пространстве: как только ценность узнала себя в целесообразности, она моментально утрачивает свой специфический ранг ценности – перестает воодушевлять

и сплачивать. Впрочем, эти законы культурной экономии относятся не только к моральным ценностям, но и к интуициям любого практического действия. Любое человеческое действие включает подводную часть айсберга – структуру неосознанных автоматизмов. Человеческое действие нельзя тотально рационализировать, переведа, скажем, на язык эксплицитных правил и инструкций. Самых детальных инструкций недостаточно, чтобы совершить действие, ибо ситуация действия включает бесконечное множество нюансов, вариантов, заранее не проговоренных и не предусмотренных моментов.

Курт Гедель, сформулировавший свою теорию принципиальной неполноты формализованных систем (правил), доказал это математически. Но это означает, что *теория рационализации*, предполагающая *экспликацию* всего неявного содержания человеческих действий и вынесения их на суд рассудка, бракующего все «невыгодное», несостоятельна и онтологически, и антропологически. Онтологически – потому что игнорирует бесконечную сложность любой «производственной ситуации», куда мы помещены в качестве деятелей, вооруженные не только рассудком, но и интуицией; антропологически – ибо игнорирует хрупкую природу высших побудительных мотивов, с которых нельзя спрашивать отчета на предмет практической отдачи. «Именно потому, что агенты никогда до конца не знают, что они делают, – то, что они делают, обладает большим смыслом, чем они знают» (с. 134).

Разумеется, соотношение «инкорпорированных» – переведенных в автоматизм практической или моральной интуиции – и неинкорпорированных – остающихся в сфере рационального взвешиваемого – действий исторически меняется. В бесписьменных обществах доля инкорпорированного была значительно выше, чем сегодня: там научение шло через автоматическое подражание и ритуал, но это не означает, что современный человек повисает в разряженном пространстве чисто рациональных выборов. Дихотомия сознательного актора-индивида, действующего рационально, и традиционалиста, скованного автоматизмом ритуала, представляет выдуманную конструкцию либералов, поразительно напоминающую кон-

струкцию «планового хозяйства» марксистов. Самонадеянность либеральной теории рационального выбора ничем не лучше «пагубной самонадеянности» коммунистического тотального планирования, которую высмеял Ф. Хайек.

Случай Бурдые иллюстрирует, как господствующая экономикоцентристская идеология подминает под себя те виды знания, которые объективно выступают ее разоблачениями.

Анализируя данные полевых антропологических исследований примитивных социумов, Бурдые показывает, как и почему целесообразный обмен у них принимает форму дара. Наблюдающим со стороны кажется нелепо расточительной и уводящей «от существа дела» вся система условностей, ритуалов, всего «искусства сокрытия», которыми сопровождаются обменные практики в традиционных обществах. Экономикоцентристскому сознанию кажутся нелепыми эти колоссальные траты времени, предназначенные для того, чтобы увести сознание участников от «правды обмена». Истинно полезным временем эти наблюдатели считают время, посвященное вещам как потребительским объектам; время, посвященное производству человеческих отношений, вызывает у них недоумение: то ли потому, что эти отношения считаются автоматическим приложением вещных отношений, то ли потому, что в качестве «вневещных», социоцентричных, а не экономикоцентричных, они представляются просто ненужными. Людям традиционного общества, которым в трудных ситуациях – а такие сопровождали их постоянно, – нельзя было рассчитывать на технику – они рассчитывали лишь на живую человеческую солидарность, требующую бескорыстных жертвенных усилий, – приходилось уделять особое внимание «производству социальности» – формированию солидаристских чувств и морали долга. Здесь-то и открывается смысл «бессмысленных ритуалов». Наделяются смыслом все «уловки традиционалистского сознания: «Ответный дар, чтобы не стать оскорбительным, должен быть отсроченным и иным: таким образом, обмен дарами отличается от модели “ты – мне, я – тебе”» (с. 206).

Желание поскорее расквитаться и не иметь долгов, столь чтимое наследниками «протестантской этики», означало бы

здесь уничтожение высокочувствительного поля внеутилитарной социальной чувственности. Буржуазный экономический закон экономии времени экономит больше того, о чем говорят экономисты: он не только сокращает личные трудовые усилия на единицу продукции, но и сокращает время, отдаваемое социальному производству в собственном смысле. Социальность, не поддерживаемая социальными усилиями по «сокрытию утилитарной подопки» человеческих отношений, просто распадается, заменяясь квазисоциальными отношениями сугубо утилитарного, «вещеподобного» обмена.

Капитуляция Бурдьё – социального антрополога – перед давлением нового великого учения «чикагского образца» происходит несмотря на все оговорки французского интеллектуала, стыдящегося американских примитивов. Он ссылается на М. Мосса – антрополога, ярко описавшего отношения дарения в их отличии от отношений обмена, но в конце концов также капитулировавшего перед всесильной современностью. «Именно римляне и греки, – пишет Мосс, – которые, возможно, вслед за северными и западными семитами изобрели различие обязательного права и вещного права, отделили продажу от дара и обмена. Именно они, посредством подлинной, великой и достойной уважения революции, преодолели всю эту устаревшую мораль» (с. 223).

«Революция», как мы видим, продолжается: из исторически одноактной, «формационной», она превратилась в перманентную; в ходе ее продолжается экспроприация всего колоссального символического капитала, нажитого человечеством в ходе добуржуазной истории.

Бурдьё описывает символический капитал на языке психоанализа: «В рамках экономики, по определению отказывающейся признать “объективную” суть экономических практик, то есть закон “голового интереса” и “эгоистического расчета”, сам “экономический” капитал может действовать лишь постольку, поскольку добывается своего признания ценой преобразования, которое делает неузнаваемым настоящий принцип его функционирования; такой отрицательный капитал, признанный в своей

законности, а значит, не признанный в качестве капитала, это и есть символический капитал» (с. 230).

Здесь автор, как видим, попадает в плен господствующей идеологии: он, во-первых, отрицает подлинность символического капитала – в духе психоаналитического заподозривания высших мотивов, а во-вторых, начинает верить в осуществимость либеральной антиутопии – в полное и окончательное преодоление «символического иллюзионизма», маскирующего «рыночную правду» любых человеческих отношений. Вся добуржуазная многотысячелетняя история отношений, равно как и вся реальность современных внеэкономических отношений, рассматривается Бурдье как психоаналитическая уловка извечного инстинкта стяжательности, несправедливо «репрессированного» в прошлом, но сегодня идущего к своей полной и окончательной легитимизации.

Но здесь у Бурдье возникает та же двусмысленность, что и у Маркса: он колеблется между определением символического как исторически преодолимой и, в конечном счете, незаконной (бессмысленной) нагрузки к утилитарным (рыночным) отношениям обмена как единственно истинным и рациональным – и определением его как извечного alter ego буржуазного экономизма. Социологии «приходится вновь включать в полную характеристику своего объекта те первичные представления о нем, которые поначалу она должна была разрушить, добиваясь “объективной” характеристики. Социология должна принимать в расчет оба вида собственности: с одной стороны, материальная собственность, которая может быть исчислена и изменена, а с другой стороны, собственность символическая, которая есть не что иное, как та же материальная собственность» (с. 266). Иными словами, символическое прикрытие той правды, что люди на деле бесконечно чужды и безразличны друг другу – вплоть до того, что каждый из них предпочел бы быть единственным обитателем всего земного пространства, – прикрытие этой «правды» в то же время зачем-то необходимо людям. Попытка ответа на этот вопрос дает ряд вариантов.

Первый, отвечающий установкам «радикал-либерализма», состоит в том, что потребность в таком прикрытии является

временной и исторически преодолимой – как пережиток сознания, еще не порвавшего связи с «традиционалистским мифом». Второй, сближающий либеральную идеологию с ницшеанским «дерзанием сверхчеловека», состоит в том, чтобы разделить сознание господина, знающего подлинную правду, и сознание раба, которое обречено быть обманутым «более пронизательными» и даже нуждается в обмане. Здесь все богатство символического (как духовное богатство христианства у Ницше) оказывается рабским богатством, то есть свидетельством неприспособленности к действительности, по крайней мере к современной действительности.

Наконец, третий вариант, отражающий мироощущение буржуа как «инородца», извне внедрившегося в туземный социум с целью его экономического потрошения, сводится к истолкованию символического как уловки, посредством которой удастаиваются легитимизации практики, сами по себе нелегитимные. В концепции П. Бурдые этот вариант предусмотрен: «Становится понятным, почему развитие субверсивно-критических сил, вызванных к жизни наиболее грубыми формами “экономической” эксплуатации, предопределяет возврат к способам накопления, основанным на конвертировании экономического капитала в символический; таковы, например, разнообразные формы легитимирующего перераспределения – публичного (“социальная политика”) или приватного (финансирование “некоммерческих” фондов, дарения больницам, учебным и культурным учреждениям и т. д.)» (с. 264).

Здесь, таким образом, содержится догадка о том, что буржуазные «экономические» практики сами по себе, по своему имманентному содержанию, вообще не подлежат легитимации, они могут снискать не признание, а только терпимость со стороны общества, в случае если предложат ему ту или иную «компенсацию». Такой вариант в целом вписывается в теорию происхождения капитализма, развиваемую Г. Зиммелем и В. Зомбартом, которые подчеркивали роль инородческих групп, изначально не связанных узами морального консенсуса с туземным населением, в историческом происхождении капитализма. В этом типе видения буржуа выступает как

«пришелец с другой планеты», захвативший с собой разрушительную для местных биоценозов флору и фауну. Это способствует и ощущениям свидетелей прихода, представляющих классическую русскую литературу. «Идет чумазый, – говорил Салтыков-Щедрин, – и, кажется, уже пришел».

В самом деле, тайна буржуазной модернизации состоит в том, что во всех обществах ее носители воспринимаются как пришельцы. Воплощением такого пришельничества в чистом виде выступает американизм. Вторичная модернизация во Франции, проводимая в Пятой республике, изначально воспринималась и оценивалась – в том числе и организаторами реформ – как атлантизация и американизация страны. То же самое происходило с Германией после 1945-го. Сегодня это же, в усугубленной форме, наблюдается в России. Этот «дефицит имманентности» как характеристика буржуазного опыта и рыночных модернизаций до сих пор представляет неразгаданную тайну культуры и истории. Проклятие «неполной», проблематичной легитимности опыта буржуазного соглашения порождает ряд многозначительных следствий.

Во-первых, наблюдается тенденция персонификации буржуазного опыта группами, по тем или иным причинам не считающимися социум, ставший объектом «модернизации», своим – прежде всего еврейским этническим меньшинством, в реальной форме выражающим интенцию социокультурной отстраненности. Во-вторых, буржуа как «пришелец» в случае, когда ему не удастся убедить туземное общество мягкими средствами, начинает тяготеть к «пиночетовской» диктатуре. И наконец, этот дефицит легитимации толкает носителей буржуазного опыта к выходу из системы национального контроля в среду открытого глобального общества. Глобализация выступает как ответ на проблему неполной или неудавшейся легитимации групп – носителей непризнанных практик обогащения: непризнанные, «устав» дожидаться признания, просто разрывают свой консенсус с местным обществом, объявляя себя неподсудными гражданами мира. (В этом состоит один из мотивов, лежащих за концепцией «прав человека».) Столь же употребительным средством оказываются так называемые «свободные экономические зоны», в ко-

торых регистрируются новые компании, не желающие платить налоги и чурящиеся других социальных обязательств. Еще более радикальный вариант – международные оффшорные зоны, как правило, открываемые в государствах с ограниченной национальной и международной ответственностью. «По статистике МВФ, всего под сенью различных оффшорных карликовых государств “крутится” свыше двух триллионов долларов, недоступных странам, где эти деньги были сделаны, и ведь далеко не обо всех “сбежавших” деньгах становится известно»¹.

Вопрос о нынешней устранимости и легитимности буржуазного экономического человека заставляет заново осмыслить предпосылки буржуазного богатства. Что такое вся колониальная эпоха Запада? Почему буржуазному «экономическому человеку» понадобилось в свое время устремляться за национальные границы и избирать в качестве объекта применения своего искусства незащищенную мировую периферию? Буржуазный ответ на этот вопрос сводится к экономическим императивам «большого рынка» и прочим объективным требованиям экономической рациональности. «Небуржуазный ответ» содержит догадку о том, что буржуа в принципе стремится в такие пространства, где его асоциальные практики не получают должного отпора. «Низшие расы», «отсталые континенты», «традиционалистская туземная среда» – все это суть оправдательные термины для практик, которые на месте, в метрополии так и не удостоились полной легитимации. Мало того, само обуржуазивание наций метрополии связано со стремлением связать их круговой порукой колониального разбоя. Если вчера такие слова показались бы «чудовищным преувеличением» или выражением архаичной «левой» лексики, то сегодня мы все совершаем процедуру переоткрытия забытых истин.

Престижный представитель «мирового центра», воплощение «глобальной моральной миссии» никак не может уложиться в нормы цивилизованной легальности. Он не знает, как распорядиться на месте своими токсичными ядерными и прочими

¹ Мартин Г.-П., Шуманн Х. Западная глобализации. Атака на процветание и демократию. М., 2001. С. 95.

отходами, и поэтому взламывает правдами и неправдами границы незащищенных государств «мировой периферии». Он не хочет ограничиться производством продукции, соответствующей здоровым потребительским и медицинским стандартам, и потому опять-таки взламывает границы для навязывания дешевой отравы «неполноценным народам» и «человечески неполноценным» потребителям. Сегодня «куриная» война Америки против России весьма напоминает опиумные войны западных государств против Китая, навязывающих «желтокожим» отраву под лозунгом «открытого общества» и открытого «беспротекционистского рынка». Вчерашние пацифисты, сокрушавшиеся по поводу агрессивной природы советского тоталитаризма, брежневской теории «ограниченного суверенитета» стран, входящих в систему Варшавского Договора, сегодня не стесняются заявить об ограниченном суверенитете всех стран, кроме страны-гегемона. Вся международная политика этого гегемона откровенно рвет со всеми принципами и правилами правовой международной легитимности, провозгласив закон силы. Так рухнул один из главных буржуазных мифов нового времени – миф о пацифистской природе буржуазного «экономического человека», испытывающего отвращение ко всему «архаическо-героическому», куда был зачислен и милитаризм.

Но сегодня неожиданно происходит новая модернизация милитаризма, точнее, новая архаизация самого буржуазного «экономического человека». Всемирно-историческая неудача, постигшая новых буржуа в деле снискания социальной легитимации асоциальных практик, а также социокультурное и материальное оголение людей, лишаемых накопленного символического капитала – норм, традиций, духовных мотиваций, – открывают дорогу новому неприкрытому насилию. Новый милитарист – это не культурный герой, воплощающий харизму покровителя и освободителя слабых, а социал-дарвинистский циник, замысливший очистить себе место под солнцем за счет всех слабых и незащищенных. Вот она, истина «союза правых сил» нашего времени: начинали они с провозглашения прерогатив рынка, во имя которых надо ограничить сферу социально и морально защищенного. Кончают – провозглашением прерога-

тив силы, которая «всегда права». Из «архаичной темноты» прямо на сцену современности пробирается носитель голой социал-дарвинистской «правды», не признающий прежних стеснений.

Он решил сполна воспользоваться тем радикальным демонстражем символического (морального и культурного) капитала человечества, который успели совершить «рыночные реформаторы» в разных регионах мира. Знали ли эти реформаторы, что своим погромом культуры и морали как помех бескомпромиссной рыночной рациональности они расчищают дорогу новой бестии, которая, возможно, окажется еще ближе стихии голого инстинкта, чем белокурая бестия фашизма.

2. Почему народ «мешает» либеральной демократии

Наверное, ни разу во всей культурной истории человечества с народом и с самой идеей народа не происходили столь зловещие приключения в собственном государстве, как сегодня. Либеральная политика в России, понятая как полный отказ от всяких социальных идей и обязательств в пользу «естественного рыночного отбора», поставила народ в условия вымирания. Все экономисты знают, что минимальная заработная плата примерно равняется сумме жизненных благ, необходимых для воспроизводства рабочей силы в данных социально-исторических условиях. В России минимальная заработная плата примерно в 40 раз ниже этой суммы. Ясно, что это влечет за собой ряд «нетривиальных» следствий. Во-первых, физическое недоедание, деградацию образа жизни, запредельное сокращение рождаемости и раннюю, патологическую смертность от болезней и бытового перенапряжения. Во-вторых, это ведет наиболее молодую и дееспособную и одновременно наиболее социально неприкаемую и незащищенную часть населения к стремительному отходу от легальных практик, обрекающих на вымирание, к нелегальным практикам под девизом: «Выживаемость любой ценой».

Мир еще не знал столь острого конфликта между цивилизацией и молодежью, брошенной и отвергнутой этой цивилизацией. И прежде социологи – разработчики «теории нова-

ций» – предполагали возможность конфликта между обществом, ориентированным на статус-кво, на традицию, и молодежью, ориентированной на новое, на научно-технический и социальный прогресс. А. Турен, наблюдавший студенческие бунты в 1968 году во Франции, писал: «Молодежь не принадлежит обществу, она принадлежит прогрессу». Теперь мы можем с вполне оправданным сарказмом перефразировать: «Молодежь не принадлежит обществу, она принадлежит регрессу».

Дело в том, что у либеральных реформаторов в России подпали под подозрение сразу два социально-исторических образования. Первое – это вся система социально-экономического роста, созданная при коммунистическом режиме, финансируемая и поддерживаемая государством. Эта система вызывает у правящих либералов одновременно и острейшее идеологическое неприятие как идеологически чуждое, и практическое (экономическое) неприятие как непредусмотренная рыночной самоорганизацией нагрузка на экономику. Разумеется, если под экономикой понимать некий коллективный общественный организм, то есть посмотреть на нее с позиций общественного воспроизводства в целом, то государственные инвестиции в науку и наукоемкие производства, в образование и здравоохранение никак нельзя понимать как «накладные расходы», противоречащие критериям рентабельности. Напротив, как показала современная экономическая теория¹, вложения в развитие человеческой способности к труду – «человеческий капитал» – являются наиболее рентабельными в стратегическом экономическом плане.

Но все дело в том, что наша либеральная идеология не оперирует такими понятиями, как «общественное производство», «национальная экономика» и другими «коллективными сущностями». Центральным понятием этой теории, основанной на *номинализме*², является «индивидуальный собственник»,

¹ Один из ее представителей, экономист «чикагской школы» Г. Бэккер, получил Нобелевскую премию за обоснование теории «человеческого капитала» и его ключевой роли в современной экономике.

² Философия номинализма утверждает, что реально существуют лишь отдельные единицы, а общее (в том числе человеческое общество) – это всего лишь сумма отдельного.

подсчитывающий только личную выгоду, причем в масштабах своего индивидуального времени. Ясно, что то, что может быть наиболее перспективным для экономики в целом: инвестиции в инфраструктуру, в долгосрочные фонды, в систему коммуникаций, равно как и вложения в систему образования, науки и культуры, – на его индивидуальном уровне не воспринимаются как рентабельные, то есть сулящие ему лично скорую и ощутимую отдачу.

Иными словами, буржуа как специфический персонаж новейшей либеральной теории не ассоциирует себя с обществом. Он скорее воспринимает себя как заброшенный в чуждую ему среду персонаж, сознающий, что все то, что может быть выгодно ему, совсем не обязательно дает выгоду обществу. Это сознание делает его особого рода подпольщиком, и в качестве такого подпольщика он и действует: дает взятки чиновникам, подкупает правоохранительные органы, депутатов и министров, дабы выгодное лично ему, но не обществу, тем не менее прошло цензуру общественного контроля. Между краткосрочной рентабельностью на частнособственническом уровне и долгосрочной рентабельностью на коллективно-общественном уровне возникло все более ощутимое противоречие, которое пытается во что бы то ни стало затушевать либеральная экономическая теория. Общество предстает как извечный оппонент этой теории, которого она всячески стремится принизить и притязания которого – дискредитировать.

Здесь-то мы сталкиваемся с самым главным – с вопросами стратегического характера. Они касаются того, кто будет лечить общество от нынешних крайностей «дикого капитализма». Многим, успевшим вкусить всю горечь общественных результатов российского «реформаторства», еще хотелось бы надеяться, что между нынешней капиталистической практикой в России и передовой либеральной теорией, между нецивилизованным российским капитализмом и цивилизованной системой Запада существует принципиальное противоречие, которое и будет постепенно преодолеваться под давлением «истинной теории» и «истинной цивилизованности». И конечно,

ключевой темой здесь является судьба народного большинства и, соответственно, тема геноцида, которому это большинство фактически сегодня подвергается. Отношение тех, кто сегодня воплощает – теоретически и практически, на уровне высоких идей и на уровне повседневных решений – современную цивилизацию, к народу вообще и к русскому народу в частности, является стратегической проблемой современности. К ее рассмотрению мы и перейдем.

Для этого нам предстоит обратиться к тем концепциям и к тем персонажам, которые заведомо свободны от всяких подозрений в причастности к какому бы ни было экстремизму, вообще ко всему тому, на чем лежит малейшая тень нереспектабельности. Мы должны учитывать, что, кроме тех, кто никогда не доверял буржуазному реформаторству, и тех, кто сегодня в нем окончательно разуверился, существуют еще и другие – которые продолжают рассчитывать на спасительное вмешательство «передовой цивилизации» в нынешний катастрофический ход российской истории – вмешательство примером, прямым политическим давлением или таинственно-анонимным давлением «исторической закономерности» и «рациональности». Поэтому мы должны рассмотреть эту передовую цивилизацию не со стороны ее собственных пережитков или маргиналий, а с самой безупречно передовой стороны, которая выражает имманентную логику передового цивилизованного мышления, – теории демократии, гражданского общества, прав человека.

Какова судьба народа как реальности и как ценностной категории в свете перспектив, открываемых и освещаемых этими, центральными по своему идеологическому статусу, теориями? (Немаловажно здесь и то, что, в отличие от теорий собственности, на которых лежит печать определенного группового интереса, эти теории сочетают строгий академизм с неподдельной либеральной взволнованностью.)

Начнем с выяснения отношений понятия «народ» с понятием «демократия», как они выглядят в свете ныне господствующей (то есть либеральной) теории демократии.

Это важно уже потому, что народ в 1990–1991 годах пошел за «демократами», поверив в буквальное значение термина «демократия» («власть народа»). Он выразил свое недовольство властвующей коммунистической номенклатурой как раз по причине того, что она подменила власть народа властью партии в ее значении привилегированного и узурпаторского меньшинства. В момент этой национальной иллюзии передовая теория поощряла народ, замалчивая свои принципиальные разногласия с ним. И только после того, как дело было сделано и «демократический переворот» состоялся – в Кремле впервые поселилось правительство, устраивающее Запад, передовая теория подала свой голос, обнажив перед всем миром тот факт, что настоящим оппонентом ее является не коммунизм как более или менее эфемерное образование, а народ вообще, русский народ – в особенности.

Первая из страшных идеологических тайн демократического века состоит в том, что демократия, как и сама буржуазная собственность, представляет номиналистическую систему, то есть ставит на место общества как целого совокупность индивидов, имеющих свою волю и свой интерес, отличный от общественных. Если общество – онтологическая и ценностная реальность, то само собой подразумевается, что наряду с индивидуальными интересами частных лиц существует реальный коллективный интерес общества, который по своему рангу выше любых частных интересов. Выстраивается следующая иерархия: наверху интересы всего общества, ниже – коллективные интересы различных общественных групп, в самом низу – частный интерес индивида.

Такой картине более соответствует политическая система народных демократий, известных из коммунистического прошлого, чем буржуазная демократия, адресующаяся к избирателю как индивиду. Далее: демократические выборы лишь тогда достойны своего названия, когда их результат заранее неизвестен. Иными словами, подлинная демократия выступает как стохастическая вселенная, в которой процессы протекают под знаком непредопределенности и непредсказуемости конечного результата.

Демократия с этой точки зрения сродни рыночной конкуренции, как ее определил Ф. Хайек: она есть процедура открытия таких фактов, которые никаким другим, плановым путем, заранее открыть невозможно. Заранее знают результаты выборов только их недемократические подтасовщики – нарушители демократии. Иными словами, демократия заранее постулирует принципиальную неизвестность воли большинства – в противном случае демократические выборы были бы излишними.

Но это означает, что ни в коем случае нельзя путать электоральное большинство с народом как коллективным субъектом истории. Если народ – субъект, то у него есть его коллективная воля, которая может быть известна заранее и которая не сводима к воле составляющих индивидов, живущих под знаком своих мелких частных интересов. Между тем вся система либеральной демократии работает с отдельными избирателями, противопоставляет их друг другу, манипулирует ими, «тасует» их, как карточную колоду. Само выражение «борьба за голоса избирателей» потеряло бы всякий смысл в случае предположения (защищаемого марксизмом), что люди ведут себя как лояльные члены тех групп, с которыми их связывает общность социального положения, происхождения и судьбы. В таком случае результаты выборов всегда давали бы заранее просчитываемый результат, соответствующий удельному весу соответствующих классов в обществе. Если рабочий класс составляет, к примеру, около 70 % населения страны, то и партия (или партии) рабочего класса не сможет не получить на выборах примерно того же процента голосов. В такой ситуации партия буржуазного меньшинства была бы заранее обречена: ведь она могла бы рассчитывать лишь на голоса тех, кто реально входит в круг буржуазных собственников. Иными словами, в такой системе народное большинство всегда будет находиться по ту сторону буржуазного меньшинства. Поэтому для действия буржуазной политической демократии как стохастической системы, в которой реальность не наследуется как исторический факт, а конструируется посредством политических избирательных технологий, необходимо дезавуировать само понятие народа,

или народного большинства, обозначив его нейтрально – как электорат, или электоральное большинство.

Характеристики народа заранее известны, характеристики электорального большинства – неизвестны. Чтобы буржуазная представительная демократия как система конструирования заранее не заданного большинства действовала, необходимы два условия.

Первое: максимально возможное дистанцирование отдельных индивидов – особенно из народных классов – от своей социальной группы, от групповой картины мира и групповых (коллективных) ценностей. Персонажем электоральной системы может быть не тот рабочий, который всегда со своим классом, а тот, которого в ходе избирательной кампании можно убедить покинуть классовую нишу рабочих и проголосовать за представителей других партий. Только при условии такого свободного дистанцирования от групп, когда индивиды ведут себя как свободные электроны, покинувшие классовую орбиту, из них можно формировать текучий демократический электорат, меняющий свои очертания от одних выборов к другим. Устойчивые коллективные групповые сущности здесь противопоставлены, а народ как устойчивая коллективная сущность – тем более.

Необходимо задуматься и над условиями дистанцирования избирателя как «свободного электрона» от своей социальной группы с ее специфическим коллективным этосом и интересом. Здесь нам и открывается смысл представительной демократии как формальной, которая социально неравных людей трактует как равных по статусу «собственников» избирательного голоса. Для того чтобы последние готовы были отвлечься от своего долговременного социального опыта и отказать от своей групповой лояльности, должно произойти одно из двух: либо они должны поверить в то, что политика способна перечеркнуть долговременные действия экономики, истории, культуры и в самом деле может подарить им завтра «новую жизнь»; либо они участвуют в политике как представители особой «культуры досуга», которой нет дела до реальных социальных проблем и тягот повседневности.

Здесь особо надо подчеркнуть подразумеваемые, но не высказываемые вслух асимметрии. Для того чтобы либеральные партии собственников могли побеждать на выборах, требуется одновременно, чтобы класс собственнического меньшинства выступал более или менее монолитно, то есть с классовым сознанием, а представители социального большинства, напротив, составили «стохастическую массу», ориентированную не изнутри, собственным опытом и интересами, а управляемую извне, на основе техник манипуляции. Философской основой этих манипулятивных техник является конвенционализм, столь же необходимо входящий в арсенал либеральной демократии, как и номиналистическое отрицание классовых, народных и национальных общностей. Демократия – это система, которая подменяет понятие объективной истины понятием согласованного мнения, конвенции.

Конвенциональное мнение большинства является высшей, хотя и временной – до образования следующей конвенции – инстанцией, которую нельзя оспаривать от имени объективных истин. Это в науке возможны ситуации, когда один человек (например, Коперник) утверждает одно, большинство – нечто совсем другое, но объективная истина остается за этим одним.

Если демократию мы станем спрашивать по строгому счету объективных истин, тогда легитимность воли избирательного большинства повиснет в воздухе, а вместе с ним – и легитимность самой демократии. Это не означает, что демократия представляет собой безошибочную систему; скорее это система, которая имеет шансы исправлять возможные ошибки электорального большинства на следующих выборах. У демократии, следовательно, есть два оппонента, судьба которых решается именно сегодня.

Первый оппонент – вера в историю, в то, что она имеет единый высший смысл, касающийся конечных судеб человечества. Этот смысл открывается сознанием, воспитанным в древней монотеистической традиции и потому приученным за калейдоскопом внешних событий просматривать скрытый контекст, связанный с Божественной волей, с деятельностью абсолютного духа (Гегель) или – с объективными законами истории

(Маркс). Почему такой тип сознания несовместим с современным западным пониманием демократии? Потому что основной презумпцией этой демократии является полное равенство соревнующихся партий перед лицом истории; история здесь понимается как «всеядная», не имеющая партийных любимцев, которым она всецело доверяет представлять себя и выразить ее «волю» или ее «законы». Иными словами, демократические партии соревнуются между собой не перед лицом Истории (с большой буквы), а перед лицом грешного избирателя, который меняет свои мнения, которого можно убеждать и переубеждать. Если бы в демократическом сознании была актуализирована идея Истории, оно сразу же перестало бы быть плюралистическо-демократическим.

В самом деле, представим себе, что среди множества соревнующихся партий есть одна авангардная партия, вооруженная высшим историческим знанием, то есть лучше других знающая, куда движется мировая история и каков ее смысл. Как мы понимаем, такая партия лучше знает интересы народа, чем сам народ, не посвященный в планы Большой истории. Следовательно, эта партия обладает особой легитимностью, отличающейся от демократически понимаемой. Легитимность ее притязаний на власть определяется не количеством голосов, которые она способна получить на выборах, а степенью проникновений в высшие законы и тайны истории. Она отвечает за народ, как «знающие» взрослые отвечают за «незнающих» детей, и потому имеет право навязывать свою волю профанному большинству.

Ясно, что здесь мы представили логику авангардной партии большевистского типа. Именно на основе такой логики большевики, получившие на выборах в Учредительное собрание меньшинство голосов (24,5 %), обосновали свое право на захват власти. Этот травмирующий исторический факт – большевистский переворот – послужил поворотным пунктом в развитии западного плюралистическо-демократического сознания: отныне оно стало сознательно агностическим сознанием, не посягающим на знание смысла Истории. С тех пор либералы преследуют малейшие поползновения к поиску смысла Истории и с подозрением относятся ко всем видам историче-

ского воодушевления. Их излюбленным социальным типом стал обыватель, целиком погруженный в повседневность и не помышляющий о высших исторических смыслах. Именно обыватель относится к политике как к товару: он выбирает на рынке партийных программ и предвыборных обещаний наиболее приятные ему лично, не заботясь о том, что они могут значить по большому социально-историческому счету.

Но сегодня, когда авангардные партии, непосредственно апеллирующие к Большой истории и ее высшим закономерностям, сошли со сцены в результате либерального переворота, обнаружилось, что у демократии есть и другой оппонент, временно выпавший из виду, – народ как культурно-историческая целостность. Оказалось, что он обладает почти всеми «авангардными» грехами: *коллективной идентичностью*, исключающей последовательный индивидуализм и плюрализм (свободные перемещения индивидов вдоль социально-политического спектра), коллективной верой (или верованиями), мало совместимой с плюралистической всеядностью демократии; коллективной исторической памятью, создающей основы внепрагматических выборов и предпочтений.

Новейшая теоретическая рефлексия западной демократии достигла уровня, с которого открывается тотальная несовместимость народа и плюралистической демократии, народа и гражданского общества, народа и прав человека. Эту рефлексию, в частности, представляют два современных законодателя западной либеральной мысли: знаменитый создатель этики либеральной справедливости Дж. Ролз и «последний классик» франкфуртской школы Ю. Хабермас. Их работы закладывают основы новейшей либеральной стратегии на XXI век, и стратегия эта не оставляет такому историческому образованию, как народ, ровно никаких шансов.

В своей новой книге «Вовлечение другого. Очерки политической теории» Ю. Хабермас сталкивает два понятия: «нация граждан» и «нация соотечественников». Под «нацией соотечественников», собственно, и скрывается знакомый и привычный нам исторический персонаж – народ. Одна из известных попыток примирения демократии с коллективной национальной иден-

тичностью принадлежит деятелям консервативной революции в Германии. Глядя на анемичную и нежизнеспособную Веймарскую республику, которой западные победители категорически запретили мыслить категориями национальной идентичности (точь-в-точь как сегодня западные победители запрещают это России), К. Шмидт предрекал ей социальную дестабилизацию и историческое поражение. Шмидт исходил из того факта, что легче договариваются между собой, вступают в гражданскую кооперацию и находят совместные решения люди, связанные между собой чем-то большим, чем временный интерес «рыночного» типа. По-настоящему договариваются лишь те, у кого есть общий базовый ценностный язык, поле совместных стереотипов и интуиции. Словом, те, кто оказываются «договорившимися» еще до формальных договоров. Только в этом случае мы имеем шанс бесконечное разнообразие ситуаций свести к алгоритму совместной, коллективной воли. «Априорное предпонимание гарантировано субстанциальной однородностью соотечественников, которые в качестве особой нации отличаются от других наций», – так резюмирует Хабермас позицию Шмидта¹.

Мишенью шмидтовской критики является либеральное понимание индивида как «разнузданной самости», эгоистическая рассудочность которой исключает устойчивость любых коллективных общностей, заложенных конъюнктурными союзами «на время и на определенных условиях». «Формирование политического происходит, согласно данному (шмидтовскому. – *А. П.*) описанию, исключительно в виде переговоров о том или ином *modus vivendi*, притом, что возможность взаимопонимания с этической или моральной точки зрения отсутствует»².

То, что Хабермас в данном случае рассматривает как постулат определенной идеологической доктрины (ему враждебной), на самом деле подтверждается экспериментальными данными когнитивной психологии и исследованиями культурной антропологии. Человеку свойственно по самой его социальной природе говорить не только «я», но и «мы», без умения проводить

¹ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 240.

² Там же. С. 244.

и отстаивать дихотомию «мы – они» личность теряет устойчивость, становясь неврастеничной. Но и на коллективном уровне минимально необходимая устойчивость обеспечивается лишь тогда, когда наряду с умышленно принимаемыми в расчет связями и отношениями людей объединяют некие фоновые, неосознаваемые факторы близости, связанные с их коллективной культурной памятью. Как признается П. Бурдье, хотя и сам причастный к постмодернистскому развенчанию метафизических коллективных смыслов, «соглашения заключаются тем легче и тем полнее полагаются на “добровольность”, чем генеалогически ближе участвующие в них группы»¹.

Почему же в таком случае современная либеральная теория рискует противопоставлять себя не только своим идеологическим оппонентам, но и эмпирическим научным теориям, равно как и совместно зафиксированным свидетельствам культурного опыта?

Создается впечатление, что ее центральный персонаж – не признающий никаких коллективных инстанций и авторитетов эгоистический индивидуалист – является, подобно «пролетарскому классу» у Маркса, революционно-разрушительной, дестабилизирующей конструкцией. Подобно тому как у Маркса рабочий класс, противопоставляющий себя всем другим классам, являлся не естественно-историческим образованием, существующим по попущению стихийной истории, а конструктом, самосозидающимся в ходе перманентной разрушительности классового чувства, индивид либералов также существует не в естественно-историческом качестве, а созидается в ходе перманентного взбадривания нигилистическо-эгоистической воли. Презумпции этой воли прямо противоположны презумпциям социализированного человека, признающего социальные привязанности, цену которых не спрашивают, обязательства, не оговоренные в специальных соглашениях и документах, ценности, которые выше моего личного благополучия.

Новая эгоистическая воля мобилизуется в виде решимости порвать все унаследованные социальные связи, в оформлении которых я как сознательный агент лично не принимал участия,

¹ Бурдье П. Практический смысл. С. 225.

подвергнуть пересмотру все те консенсусы, которые утратили смысл по критерию эгоистического расчета.

Кредо новой либеральной теории: единственно приемлемыми должно считать те социальные связи и соглашения, которые каждым участником приняты вполне добровольно и сознательно, с учетом возможного баланса личных обретений и издержек. Здесь-то и проявляется коренное отличие либерального понятия гражданского общества от нелиберального понятия общности соотечественников, или народа. Граждане сознательно, с учетом критериев личной выгоды конструируют социальную реальность, тогда как соотечественники ее наследуют.

В одном случае на передний план выступает личный выбор, в другом – коллективная судьба. Там – рассудочно-эгоистическое начало, здесь – иррационально-жертвенное.

Хабермас полагает, что до сих пор Европа жила с амбивалентным сознанием, в котором «дореклексивно» уживались эти два гетерогенных начала гражданственности и народности.

«Своим историческим успехом национальное государство обязано тому обстоятельству, что оно заменило распадавшиеся корпоративные узы раннего новоевропейского общества солидарной взаимностью между гражданами государства. Но это республиканское завоевание оказывается в опасности, если интегративная сила гражданской нации сводится обратно к дополнительной данности народа, возникшего естественным путем, то есть к чему-то, что не зависит от формирования общественного мнения и политической воли самих граждан»¹.

Хабермас противопоставляет «просвещенческую ситуацию» конца XVIII века, когда по инициативе основателей Первой республики во Франции нация понималась как политическое объединение, скрепленное договором (конституцией), и «романтическую ситуацию» начала XIX века. Здесь политическую нацию снова теснит народ, обретающий свою идентичность не из конституции, которую он сам для себя создает. «Эта идентичность есть скорее доконституционный, исторический

¹ *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 211–212. Далее при цитировании этой работы страницы указаны в тексте.

факт... совершенно случайный и тем не менее не произвольный, а скорее... не подлежащий отмене для тех, кто обнаруживает свою принадлежность тому или иному народу»¹.

Либеральную теорию смущает именно эта не подлежащая отмене идентичность, впитываемая с молоком матери и получающая одновременно и статус привычки, создающей неосознанную предрасположенность, и статус высшей ценности, способной воодушевлять. Однако у «нации романтиков» и «нации конституционалистов-просветителей», кроме несомненных различий, имеется и нечто общее. К различиям в самом деле относится этническая нечувствительность просвещенческого политического разума, заставившего основателей французской республики перейти от административного деления на провинции, имеющие этническую идентичность, к делению на департаменты, сознательно эту идентичность перечеркивающие. Но тем не менее сходство здесь таково, что ставит под сомнение все либеральные презумпции перерешаемой договорной общности. Дело в том, что у политической нации, идентифицирующейся на основании политического документа – конституции, появляется свое прошлое, обладающее всеми признаками наследственной неперерешаемости. Республики имеют сакрализуемых отцов-основателей, воля которых для них, потомков, является священной. Граждане второго и последующего поколений не имеют права отменять конституцию отцов-основателей – соответствующие попытки рассматриваются как реакционная реставрация или незаконный антидемократический переворот.

В конституцию можно вносить поправки, как и в систему демократических учреждений. Но в той и в другой наличествует твердый костяк, имеющий статус устойчивой субстанции, не разлагаемой свободной рефлексией перманентно сомневающегося и спорящего разума. Это касается не только разума в его собственно политической ипостаси: это относится к природе просвещенческого разума вообще. Этот разум имеет свою догматическую или аксиоматическую базу, опираясь на которую он совершает свои набег на старые традиционалистские твердыни.

¹ Lübbe H. Abschied vom Superstaat. Berlin, 1994. S. 38.

Новейшая либеральная теория отрицает эти исторические и логические факты, ибо, в отличие от классиков эпохи Просвещения, индивидуализм для нее – это не возврат к устойчивому состоянию естественного человека, а перманентная революция индивидуалистических ниспровержений всего надындивидуального. Вот почему Хабермас постулирует понятие коммуникативного разума, ориентирующегося не на объективно разумное (истинное), а на субъективно разумное. Коммуникативный разум ищет не вечные истины (которые бы заново связывали личность), а места, по поводу которых возможно гражданское согласие на данный момент. Истина может иметь сколь угодно высокий статус по объективным историческим, логическим и моральным критериям, но тем не менее коммуникативный разум имеет все основания отвергнуть ее, если она останется субъективно неприемлемой. Природу этого коммуникативного разума хорошо раскрывает Дж. Ролз, на которого Хабермас по данному поводу ссылается: «Разумными называются те точки зрения, которые конкурируют друг с другом в рефлексивирующем сознании за право с помощью лишь лучших оснований реализовать собственные притязания на значимость в долгосрочном публичном дискурсе... Для нее... не может быть уверенности в том, что среди разумных доктрин, откуда ее можно вывести, есть хотя бы одна, которая является вместе с тем и истинной» (с. 145–146).

Здесь мы видим, что демократический коммуникативный разум последовательно отрицает и объективные истины, и высшие коллективные ценности. Объективную истину нельзя допускать в пространство гражданского дискурса потому, что она одна сразу же перевешивает весь калейдоскоп мнений и требует безоговорочной капитуляции от тех, кто с нею не в ладах. По этому критерию ложь или мнимость демократичнее истины, ибо ложных мнимостей много и они могут бесконечно конкурировать друг с другом, «беспринципно» меняться в зависимости от конъюнктуры и убедительности оппонентов, образовывать подвижные комбинации, тогда как истина обладает опасной неуступчивостью – имеет нелиберальную природу.

Не менее предосудительными свойствами, с либеральной точки зрения, обладают и так называемые высшие ценности. Люди, воодушевленные ими, помещают себя не в открытое либеральное, а в закрыто-фундаменталистское пространство. Они готовы вступать в коммуникацию только с единомышленниками и глухи к аргументам несогласных. Вот почему для Ролза и Хабермаса политическое сродни ценностно («метафизически») нейтральному, способному наполниться любым, заранее не заданным содержанием. Политическое – значит коммуникативное, то есть пускаемое в свободный оборот гражданского спора без всякой протекционистской защиты со стороны высших ценностей.

Демократический разум прямо-таки обязывает быть онтологически поверхностным (не докапываться до объективных истин) и морально беззаботным – без этого гражданское общество не станет по-настоящему «открытым обществом», куда может войти всякий, предварительно освободившись от груза «твердых убеждений». Современная либеральная теория видит в качествах такого, морально и метафизически облегченного, разума не только гарантию демократического плюрализма в гражданском обществе, но и важнейший резерв будущего, когда в этом обществе все чаще будут встречаться люди разного этнического и конфессионального происхождения.

Старая либеральная догма (до сих пор насаждаемая в наших учебниках по современной «культуре гражданского согласия») состояла в требовании последовательного отделения интересов от ценностей. Прагматики, ориентированные на интерес, значительно легче договариваются между собой, менее запальчивы и нетерпимы, чем романтические приверженцы «принципов, которыми нельзя поступиться». Отсюда требование: долой принципы!

Дж. Ролз предлагает в данном случае более корректный вариант, исходящий из новой реальности мультикультурных обществ. Для этого Ролз предлагает понятие «перекрывающегося консенсуса». Как комментирует это Хабермас, «Ролз предлагает ввести разделение труда между политическим и метафизическим с тем, чтобы содержание, в котором граждане

могут быть согласны друг с другом, было отделено от тех или иных оснований, исходя из которых отдельный человек принимает это содержание как истинное» (с. 169).

Иными словами, либеральная политическая система мультикультурного общества принимает граждан различного этнического и конфессионального происхождения, не требуя от них предварительного отказа от своей культурной памяти и убеждений. Она видит свою задачу в том, чтобы не переубеждать граждан, «заглядывая им в душу», а подогнать готовые результаты их опыта под некий общий знаменатель.

Но это требует таких кульбитов либерального разума, которые только неустанный академический педантизм Ролза может, по-видимости, привести в систему. Парадоксы этого либерализма не ускользнули и от Хабермаса. «В разделении труда между политическим и метафизическим отражается комплиментарное отношение между публичным агностицизмом и приватизированным вероисповеданием» (с. 171).

Иными словами, теория Ролза перевертывает нормальные отношения между содержанием частной и содержанием общественной сфер. В частно-бытовом смысле я могу оставаться ценностно ангажированным человеком, верить в те или иные идеалы, постулировать наличие высших, не подлежащих «свободному обмену» ценностей. Напротив, как только я выступаю в роли гражданина, я тут же занимаю остраненно-безразличную позицию в отношении моих любимых ценностей и соглашаюсь быть переубежденным аргументами других, исповедующих, возможно, нечто прямо противоположное. Надо сказать, добрая старая демократия классического типа остерегалась таких парадоксов.

Она, напротив, полагала, что публичная сфера требует от гражданина высокой ангажированности и мотивированности; она противопоставляла новый демократический идеал старым, но отнюдь не ценностное безразличие и неверие ценностному воодушевлению как таковому. Без демократического ценностного воодушевления невозможно представить себе тираноборческие движения Нового времени и формирование новых европейских наций. Ниже мы попытаемся раскрыть подоплеку этой

либеральной репрессии, направленной против воодушевляющих ценностей или по меньшей мере, как у Ролза, на изгнание их из гражданского большого пространства в малые приватные.

Сейчас еще раз присмотримся к механизмам либерального гражданского консенсуса. «...Граждане не интересуются содержанием других доктрин... Скорее они придают значение и вес только факту, наличию разумного перекрывающегося консенсуса самого по себе» (с. 180–181).

Но как же работает этот перекрывающийся консенсус, какого типа гражданской субъективности он требует? Как разъясняет Хабермас, «данная конструкция исходит из двух, и только двух перспектив: каждый гражданин соединяет в себе перспективу участника и перспективу наблюдателя... Однако, приняв объективирующую установку наблюдателя, граждане не могут вновь проникнуть в другие картины мира и воспроизвести их истинное содержание в соответствующей внутренней перспективе. Поскольку они загнаны в рамки дискурса, констатирующего факты, им запрещено занимать какую бы то ни было позицию по отношению к тому, что верующие или убежденные участники в перспективе первого лица считают так или иначе истинным, правильным и ценным» (с. 169–170).

Итак, «перекрещивающий консенсус» Ролза – это нивелирующее согласие людей, переставших вкладывать в свои гражданские роли свою идентичность. В этом свете открывается новый смысл самого понятия «формальной демократии». Ранее ее формальный характер понимался как ее (прискорбное в глазах обездоленного большинства) безразличие к социальным различиям людей: социально неравных людей она интерпретировала как равных, хотя таковыми равными они могут выступать раз в несколько лет – в качестве выборщиков, имеющих на руках каждый по одному бюллетеню для голосования. (На самом деле, и в этот период они не равны: одни направляют манипулятивную «машину голосования», другие оказываются жертвами этой машины.) Теперь же формальность демократии проявляется не только в ее равнодушии к фактическому социальному неравенству людей, но и в равнодушии к вопросам истины, добра и долга.

Такого рода «формализм» имеет свои небезопасные последствия. Перекрещивающий консенсус покупается не ценой переубеждения людей, когда они одни убеждения меняют на другие, оказывающиеся, по их мнению, более подлинными и достойными – «настоящими». Напротив, он покупается ценой возрастающего равнодушия к любым ценностям вообще – циничной всеядности прагматика-стилизатора, умеющего надеть личину любых ценностей, если они к месту. Такая демократия, несомненно, готовит беспринципных конформистов, судьба которых – служить силе или деньгам, но не истине и справедливости. Она, следовательно, оправданна только при том «метафизическом» допущении, что ни больших испытаний, ни больших врагов в нашей истории больше не встретится, и потому доспехи ценностного воодушевления, готовящего подвижников и героев, могут быть выброшены на свалку, подобно тому как наши правящие либералы поспешили выбросить на свалку оборонный потенциал страны.

Иными словами, новая либеральная демократия выступает как конструкция, целиком базирующаяся на потребительско-гедонистической утопии мира, в котором верность, жертвенность и самоотверженность никогда больше не понадобятся.

Но дело не только в этих историческо-метафизических «пределах». Даже если отвлечься от экстрем «начала» и «конца истории», а ориентироваться исключительно на ее золотую «демократическую середину» – когда традиционные нужды и дефицит уже преодолены, а новые, посттрадиционные (связанные, например, с «пределами роста») еще не дают о себе знать, то и здесь легкомысленное пренебрежение вопросами о добре и зле, о справедливом и несправедливом оказывается демократически некорректным. Те, кто говорит о «культуре согласия» и в то же время третирует ценностно ангажированных людей, кажется, не понимают истинную природу согласия, его моральные предпосылки.

Согласие вовсе не есть вежливое равнодушие, купленное ценой ценностной остротности. Этот тип сознания способен

к согласию лишь в более или менее беспроблемной ситуации, когда никаких «усилий согласия», собственно, и не требуется.

Согласие как серьезная проблема гражданского общества выступает как раз в серьезных ситуациях: когда сторонам предстоит поступиться весьма значимыми интересами, когда согласие действительно требует взаимных жертв и нешуточных уступок в пользу другого. В этой ситуации мы как раз и замечаем, что субъекты нового либерального образца, прошедшие выучку в школе «последовательного индивидуализма», качественно не способны к согласию. Они в таких ситуациях стихийно воспроизводят социал-дарвинистскую атмосферу, в которой «горе слабым». Истина современного индивидуализма состоит не в консенсусе, а, напротив, в готовности вероломно нарушить консенсус, выйти из него, если он в самом деле обязывает к чему-то серьезному. Именно современные индивидуалисты в период приватизации государственной собственности предпочли вместо действительного консенсуса свою монополию на собственность, даже ценой рисков, вытекающих из ее нелегитимности. Нечто аналогичное мы наблюдаем в международном масштабе. Сегодня новые капиталисты откровенно отказываются финансировать социальное государство – основу межклассового консенсуса – и шантажируют национальные правительства тем, что немедленно переведут свои капиталы за рубеж, если их будут обременять высокими налогами и другими социальными обязательствами перед неимущими и незащищенными.

И такая ситуация возникла не тогда, когда либерализм подвергался давлению коммунизма и других «нетерпимых» политических сил и идеологий, а именно тогда, когда он утвердился в качестве победителя.

На деле, следовательно, либерализм оказался не школой терпимости и гражданского согласия, а школой нового монополизма.

Новая «теория гражданского согласия» переводится на общепонятный язык весьма просто: «Мы вас лишили привычных социальных прав, а вы соглашайтесь, мы экспроприруем и присваиваем то, что нам не принадлежало, а вы не спорьте – проявляйте демократическую терпимость».

Приходится признать, что по своим глубинным морально-психологическим основаниям согласие – категория скорее «традиционная», связанная с жертвенной и общинной моралью верующих и совестливых людей, а не либерально-постмодернистская, связанная с установками эгоистического индивидуализма и моральной вседозволенности. Судя по всему, новейший либерализм находится в плену своих старых пропагандистских доктрин, используемых в период холодной войны с коммунистическим противником.

Речь идет в первую очередь о теориях деидеологизации и конвергенции. Проблема, которая стояла перед западными стратегами в ту эпоху, сводилась к тому, чтобы идеологически разоружить коммунизм, лишив его питающего идеологического энтузиазма. Вот тогда и вышел на арену сконструированный персонаж – субъект, помещаемый между двумя противоположными мирами и самостоятельно конструирующий свое мировоззрение из блоков разного идеологического происхождения: немножко плана, немножко рынка, немножко демократии равенства, связанной с социальным государством, немножко демократии свободы, связанной с либеральной инициативой.

Словом, нетерпимость интерпретировалась исключительно как идеологическая нетерпимость людей, разделенных железным занавесом. Достаточно снизить идеологическую температуру, подогреваемую фанатиками, и терпимость немедленно появится. Но ведь в данном случае нам говорят не о терпимости и нетерпимости людей, разделенных железным занавесом и барьером идеологии. Речь идет о гражданском согласии людей, имеющих разные фактические возможности власти и влияния. Ясно, что в этих условиях учителя терпимости и согласия должны были бы обращаться со своей проповедью в первую очередь к тем, кто имеет преимущественные позиции – ведь именно им предстоит поступиться хотя бы частью своей властной и собственнической монополии в пользу более обделенных. Вместо этого либеральные учителя сделали мишенью своей кампании идеологической дискредитации народную «традиционалистскую ментальность», «религиозно-фундаменталистскую мораль», «архаичные мифы» социального равенства и справедли-

ности. Получается, терпимости учат не тех, у кого всего много, а тех, у кого и без того мало, не тех, кто держит власть и собственность, не желая поступиться и крохами того или другого, а тех, кто испытывает притеснения со стороны первых. Многозначительная асимметрия «либерального разума»!

Между тем действительная проблема гражданского согласия связана с преодолением тех крайностей индивидуалистического гедонизма, которые сегодня насаждаются новейшим либерализмом и служат алиби новой социальной безответственности держателей собственности и власти, которые прежде, в долиберальные времена, еще как-то тушевались перед лицом общественного мнения и были готовы к определенным уступкам. Словом, специалистами по гражданскому согласию ныне выступают как раз те, чья идеология зоологического индивидуализма и социальной безответственности работает как фактор, подрывающий длительно складывающийся социальный консенсус и саму структуру социально согласительного (а значит, социально ответственного и в меру жертвенного) сознания. «Формальная демократия» этих господ знает только идеологические препоны согласия, но начисто игнорирует его социальные предпосылки, связанные с деятельной гражданской солидарностью и социальной ответственностью. Либеральная теория за предпосылку согласия выдает безразличие к ценностям. Но как раз безразличие к ценностям порождает ту предельную социальную глухоту и безответственность, которая породила нынешнюю волну буржуазного контраступления на социальные права и грозит подрывом самих предпосылок действительного гражданского согласия.

Мы имеем здесь дело со злостной подменой терминов. То, что зовется «гражданским» согласием, на самом деле ограничивается «надстроечной» политико-идеологической сферой, не затрагивающей социальные отношения гражданского общества. Здесь мы видим, что гражданское общество как среда, воодушевленная глубоко содержательными социальными вопросами, касающимися реальных прав трудящихся на предприятии, прав жителей регионов, прав потребителей, имеет своей основой понятие народа. Именно народ

сохраняет в своем мышлении тягу к реальной гражданской сфере в ее социальном значении, тогда как «профессиональные либералы» интересуются только правами «крикливого меньшинства», живущего «надстройкой».

Только народ своим социальным, политическим и моральным давлением способен воспрепятствовать вырождению «гражданского договора» в манипулятивные политические игры и насытить его конкретикой эффективного социального контракта, затрагивающего повседневное «качество жизни».

И только народ как носитель определенной социокультурной и нравственной традиции создает дорефлективные, латентные основания гражданского согласия, кроющиеся в базовых ценностях.

Последовательно либеральная точка зрения состоит в том, чтобы на место народа как субстанциональной общности, являющейся исторической и моральной «данностью» для всякого, к нему принадлежащего, поставить понятие интересуальности – общности, поминутно рождаемой (и поминутно «перерешаемой») в ходе коммуникационного процесса между автономными индивидами.

Ясно, что при такой постановке вопроса невозможно решать никакие долговременные коллективные задачи: для таких задач нет устойчивого субъекта.

Ясно также (но либеральная теория предпочитает об этом умалчивать), что в этой коммуникационной картине общества, где устойчивые общности подменяются «консенсусными», те самые люди, которые обладают наибольшими возможностями (экономическими и политическими капиталами), будут выступать постоянными инициаторами пересмотра и разрыва стеснительных правил консенсуса.

Словом, именно те, кто мог бы принести обществу (и входящим в него общностям) максимальную пользу, оказываются менее всего склонными это делать. Либеральная система, таким образом, включает механизм социальной деградации – политической, экономической и культурной. В этой системе те, кто в силу своих возможностей должен представлять свою группу, то и дело ее «подставляют», явочным образом разрывая

социальные контракты. Включая механизмы эксгруппового сознания, либеральная система создает возможности сговора различных «элит» за спиной тех, кого они призваны представлять. «Права человека», противопоставленные коллективной идентичности, коллективной норме и долгу, оказываются правом выхода из консенсуса в любое удобное для данного лица (и может быть, губительное для группы) время.

«...Обеспечение коллективной тождественности вступает в конкуренцию с... кантовским единственным и изначальным правом человека...» (с. 330)

Здесь сталкиваются два типа либерализма. Один, отдавая себе полный отчет в том, что мораль и культура как нормативные системы заведомо будут обязывать индивида к обязывающей коллективной идентичности и ответственности, предлагает просто вывести их за скобки. Об этом говорит Хабермас: «Либералы типа Ролза и Дворкина требуют этически нейтрального правопорядка, который каждому обязан обеспечивать равенство шансов в следовании той или иной собственной концепции блага» (с. 337).

Иными словами, здесь приватизируются не только материальные блага, но и мораль; отныне каждому разрешается иметь собственную мораль взамен общепризнанной.

Вместо единой морали возникает настоящая конкуренция моральных картин мира, в которой вчерашние «моральные изгои» общества – казнокрады, преступники, наркоманы и извращенцы – не только могут найти полное успокоение в том, что они следуют собственной морали, но и получают возможность свободно переубеждать «архаичных ортодоксов» старой морали, еще знающей различие между добром и злом, добродетелью и пороком. Хабермас уходит от этой логики частного присвоения морали, совершая не предусмотренную доктриной подтасовку. Он постулирует ситуацию фонового контекста: люди свободно конкурируют, сталкивая и сопоставляя любые мыслимые практики, но на фоне фактически усвоенного ими предшествующего культурного и морального опыта.

«Ибо целостность отдельного субъекта права не может быть гарантирована без охраны того интересубъективного раз-

деленного контекста опыта и жизни, в котором он был социализирован и сформировал свою тождественность» (с. 357–358).

Но подобная оговорка совершенно незаконна в рамках логики, которую уже принял либеральный философ.

Во-первых, именно он развернул перед нами программу «развеществления» всех фоновых значений, то есть перевода их из безусловного статуса молчаливо принимаемого наследия в статус наследия, принимаемого лишь по «здравым индивидуальным размышлениям» – при условии, если меня лично это наследие устраивает и не стесняет. Во-вторых, с такой беззаботностью о культурном и моральном наследии еще допустимо рассуждать западноевропейцу, индивидуализм которого страхуют и корректируют доиндивидуалистические (добуржуазные) условия и богатства культуры. В случае же переноса этого индивидуализма на почву других, не подготовленных для этого культур, фоновые коррекции индивидуалистического беспредела не срабатывают.

Итак, мы видим, что либеральное понятие автономного индивида как единственной социальной реальности, с которой отныне надлежит считаться, находится в прямо антагонистическом отношении с понятием народа. Концепт самодостаточной и самопроизвольной индивидности постоянно высвечивает в понятии народа (и обозначаемой им реальности) все новые признаки агрессивной архаики, не совместимой с либеральными ценностями. Так народ из естественной и самодостаточной субстанции, которая прежде просто не ставилась под сомнение, превращается в сложную составную конструкцию, подлежащую последовательной «деконструкции». Либеральная аналитика демонстрирует специфическую зоркость, недоступную прежнему «народническому» восприятию, к которому, мол, все с детства приучены.

Для нас, русских, это особенно интересно, ибо, как оказывается, русский народ сегодня выступает олицетворением той самой народности, которую либеральные деструктивисты исполнены решимости раззять окончательно. Стратегическая гипотеза современного мирового либерализма состоит в том, что русские являются последним оплотом народности

как всемирно-исторического феномена, враждебного западному индивидуализму.

Во-первых, народ выигрывает как хранитель коллективной исторической памяти, обязывающей каждого индивида к уважению и сохранению определенной традиции. «Преданья старины глубокой», «любовь к отеческим гробам» – это не просто особенность исторического романтизма, усвоенного по литературным источникам. Это тот тип культурного «подсознания», который мешает установлению системы универсального обмена и победе глобального рынка как не только экономической, но и социокультурной системы. Несущие в своей душе эти преданья и эту любовь стоят на том, что не все обменивается и не все продается. Есть вещи, которые не продаются ни за какую цену, – это вещи, освященные нашей сакрализованной памятью.

Такая память в принципе не может быть принадлежностью индивидуалистического типа сознания, и наоборот, пока она существует, последний не может утвердиться. Культурно-историческая память в индивидуалистическом горизонте превращает «вещи прошлого» в антиквариат – весьма ценный на сегодняшнем мировом рынке. Казалось бы, здесь есть полное совпадение признаков: скрупулезность изучения и собирания реликтов прошлого, герменевтическая живяемость в утраченный культурный контекст, даже личная сентиментальность здесь не исключены. Тем не менее противоположность налицо: приобщенность к коллективной культурной памяти народа рождает героев, приобщенность к наследию в индивидуалистическом ключе – антикваров как разновидность агентов современного постиндустриального рынка.

Во-вторых, народ оказывается хранителем общинного сознания в эпоху, когда общинность репрессирована политически, экономически и идеологически.

В этом смысле народ оказался великим подпольщиком современного гражданского общества. Он сохранил этос общинности с помощью двух уловок (которые, возможно, являются уловками самой цивилизации или охраняющего ее мирового исторического разума).

Первая уловка состоит в том, чтобы вытолкнуть общинное начало из сферы публичности, жестко контролируемой нетерпимыми цензорами и миссионерами современности, в сферу жизненного мира. Общинность состоит не только в необходимой бесплатной взаимопомощи, когда односельчане помогают строить дом, обмениваются соседскими услугами и демонстрируют узаконенное обычаем любопытство в отношении жизни и дела другого. Этот тип общинности уходит вместе с деревенским образом жизни. Но и внутри современного городского образа жизни сфера обмена надстраивается над скрытой сферой бесплатного, «факультативного» социального участия, избобличающего сохранившуюся социальную спонтанность старого общинного типа. Бессчетные авансы взаимного доверия, не обеспеченного векселем и подписью, непроговоренные, неподразумеваемые условия восполнения контрактов, даже объективное моральное сочувствие к тем, кто попал в затруднительное положение, – все это «реликты» доиндивидуалистической морали.

Само общественное мнение представляет собой феномен, нарушающий не только законы рынка, но и законы естественного эгоизма. Эти законы предполагают, что обладают готовностью вмешиваться в те или иные процессы только в том случае, если они затрагивают меня лично: сулят мне выгоду или угрожают мне потерями. Но парадоксальность общественного мнения проявляется как раз в его прагматически незаинтересованном характере: оно несет в себе энергию «вытесненной» общинности, как погасшие реликтовые звезды до сих пор несут свой свет.

А вторая уловка народа состоит в том, чтобы не проговаривать некоторые значимые смыслы, связанные с репрессированной общинностью: народ – великий молчальник современной истории, и это молчание наверняка объясняется не только его недостаточной образованностью и отчужденностью от системы современных массовых коммуникаций, монополизированных «крикливым меньшинством».

Народное молчание является необходимым условием сохранения бесценных навыков традиционного опыта, которые

современная цивилизация не «может терпеть», даже не отдавая себе отчета, чем на самом деле она ему обязана.

«Целиком современная» личность не способна служить в армии, заниматься тяжелым физическим трудом и просто выполнять те профессии, которые с точки зрения фактической потребности общества остаются массовыми, а с точки зрения представлений о современности и престижности уже не выдерживают никакой критики.

Перед лицом этого противоречия современная цивилизация пускается на незаконные, по ее собственному счету, шаги: она приглашает «несовременных людей», используя услуги неприхотливых мигрантов, цветных, людей забытой глубинки, сохранивших способность выносить те тяготы бытия, которые современными идеологами прогресса просто «не предусмотрены».

Если бы народ вместо того, чтобы отмалчиваться по важнейшим вопросам «традиционной морали» перед лицом воинствующих адептов современности, вступил с ними в откровенную полемику, цивилизация лишилась бы тех «реликтовых» образований, без которых на самом деле она не в состоянии существовать: трубадуры модерна и постмодерна немедленно мобилизовались бы для очередного погрома.

Современный «цивилизованный Запад» после своей победы над коммунизмом открыл «русское народное подполье», стоящее за коммунизмом и втайне питавшее его потенциалом скрытой общинности. Не завтра, так послезавтра всему человечеству станет ясно, что общинность «тайно питает» не только коммунизм; ею оплачены все разрушительные социальные эксперименты бесчисленных революционеров, реформаторов, модернизаторов... В тайных нишах народной общинности находил укрытие жизненный мир с его до сих пор скрытыми законами, может быть, в принципе не переводимыми на язык прогрессизма. Ибо прогрессизм оперирует морально стареющими вариантами, каждый из которых теми или иными фанатиками модерна выдается за нечто, венчающее весь ход истории, тогда как практики жизненного мира базируются на инвариантах – неперерешаемых условиях че-

ловеческого бытия, которому, вопреки обещаниям очередного великого учения, не дано превратиться в рай.

В-третьих, народ по некоторым признакам является природным или стихийным социалистом, сквозь века и тысячелетия пронесшим крамольную идею социальной справедливости. Разумеется, коммунизм по-своему акцентировал и гиперболизировал народную идею социальной справедливости, придав ей догматическую форму «демократии равенства», нетерпимой к естественным социальным и индивидуальным различиям. Тем не менее остается бесспорным, что в современной тяжбе между либеральной «демократией свободы» и социалистической «демократией равенства» народ тяготеет к поддержке последней. С позиций «герменевтики текста» обнаруживается, что встреча «текста» стихийной народной правды с текстом социалистической идеологии позволила высветить в толще народного сознания, в недрах народной культуры те рациональные «моральные смыслы», которые ставят народ в конфликтное отношение с буржуазной цивилизацией.

В этом смысле Маркс был не меньшим «народником», чем те русские революционеры, которые начали свой поход из городских центров в деревню как подпольную хранильницу общинного социализма. Но если русские народники выступали в роли восприимчивых готового народного социалистического текста, то марксисты выступили в роли ученых-герменевтиков, высветивших скрытое содержание этого текста и подвергших его очистке от искажающих примесей. На этом, собственно, основывается советско-марксистская теория «революционной демократии» и «народной демократии».

Иными словами, представляется небеспопеченной новейшая либеральная догадка, что обоснование «марксистского текста» на почве русской народной культуры не является случайностью, что советский народ есть идеологическая экспликация смыслов, заложенных в русском народе – социальном правдолюбце и тираноборце. А следовательно, и «советская империя» есть не просто империя, а способ мобилизации всех явных и тайных сил, не принявших буржуазную цивилизацию и взбунтовавшихся против нее.

Анализ либеральной идеологии показывает, что у нее на подозрении оказывается народная субстанция как таковая – советский народ здесь не является каким-то особым исключением. Исключительность его роли не в том, что он выражал нечто, не укладывающееся в нормы стихийного морального сознания любого народа, а в том, что он позволил этим стихиям вырваться из подполья, преодолеть цензуру либеральной современности, олицетворяемую господствующими силами Запада. Именно совпадение коммунистического этоса советского типа с народным этосом как таковым вызвало величайшую тревогу Запада перед «русским вызовом». Были в прошлом и возможны в будущем и более могущественные в военном отношении и при этом враждебные Западу империи. Но они не вызывали и не вызывают такой тревоги на Западе, ибо их оппонирование ему носит либо банальный по меркам исторического опыта характер военно-силового соперничества за ресурсы и власть в мире, либо характер «конфликта цивилизаций».

Перед лицом «конфликта цивилизаций» Запад как оспариваемая цивилизация может только консолидироваться. Перед лицом же вызова со стороны социальной идеи – а именно таким был советский вызов – Запад мог раскалываться, а народные низы Запада оказывались на подозрении как среда, восприимчивая к крамольной «социальной правде». Для симметричного ответа на этот вызов буржуазному Западу необходимо было найти на «коммунистическом Востоке» фигуру, способную стать пятой колонной буржуазности – подпольщика, аналогичного народному антибуржуазному подполью на Западе.

Этим «подпольщиком либерализма» и стал носитель эгоистической индивидуальности, видящей на Западе свое тайное отечество.

В этом смысле многие из современных западных политических технологий, используемых и против СССР, и против России – в той мере, в коей она продолжает оставаться на подозрении, – являются плагиатом у «Третьего интернационала» коммунистов. Интернационал не знающих отечества «граждан мира» стратегически символичен Третьему интернационалу. Так же как Третий интернационал нарушал законы социальной

революции, провоцируя извне те процессы, которым положено было быть инициированными изнутри, либеральный интернационал нарушает законы либеральной революции, поощряя, ссужая деньгами, покровительствуя извне «революционерам» радикал-либерализма, разрушающим нормы местного социума.

И здесь самое время снова обратиться к теории Хабермаса, ибо этот «респектабельнейший из либералов» со всей откровенностью выражает позицию, практически полностью совпадающую с позицией Буша-младшего, затеявшего новую мировую войну. Внимательно прочитать Хабермаса – значит уяснить себе, что американская мировая авантюра не является какой-то патологической экстравагантностью ястребов ковбойского происхождения, заполучивших власть на Капитолии. Их нынешний вызов миру запрограммирован в самой идеологии новейшего либерализма, то есть является идеологически необходимым.

Хабермас прямо говорит, что демократический Запад не может дожидаться, когда либеральные индивидуалисты изнутри разложат до конца коллективистскую авторитарность нелиберальной государственности в разных частях мира. Эти индивидуалисты *имеют право призывать себе на помощь внешние силы*, а Запад со своей стороны имеет право для военного вмешательства в пользу этих адептов против человека.

«Применение военной силы определено уже не одним только в сущности партикуляристским государственным мотивом, но и желанием содействовать распространению неавторитарных форм государственности и правления» (с. 288).

Характерно это *«не одним только»*. Оно означает, что современные теоретики либерализма вовсе не являются такими романтиками идеи, которые готовы противопоставить прежнему корыстно-захватническому империализму, жаждущему чужих богатств, новый, идейный империализм, воодушевленный мотивами «либерального интернационализма» и бескорыстной помощи притесняемым подпольщикам либерализма на мировой периферии.

Напротив, Хабермас готов прагматически учитывать ту полезную подпитку, которой империализм колониального типа может снабдить новый интернационализм «идейного» типа.

«...Слабым местом глобальной защиты прав человека является отсутствие исполнительной власти, которая в случае надобности могла бы путем вмешательства в осуществление верховной власти национального государства создать условия для соблюдения Всеобщей декларации прав человека. Так как во многих случаях права человека пришлось бы утверждать вопреки желанию национальных правительств, то необходимо пересмотреть международно-правовой запрет на интервенцию» (с. 302).

Можно ли после этого утверждать, что нынешняя американская агрессия против суверенных государств, оказавшихся на идеологическом подозрении, грозящая перерасти в во всеразрушительную мировую войну, является чем-то скандальным, чем-то непредусмотренным по либеральному идеологическому счету?

Напротив, мы видим, что либеральная идеология прямо-таки требует этой войны. В этом отношении ее нынешнее, разгоряченное победой над коммунизмом состояние напоминает состояние коммунистической идеологии 1918–1920 годов, когда она жила ощущением мировой пролетарской революции и готова была оправдывать военные интервенции республики Советов во всех странах мира.

Новейшая агрессивно-либеральная реинтерпретация Канта также напоминает большевистскую реинтерпретацию Маркса. Так, мы читаем у Хабермаса: «Современная переформулировка кантовской идеи всемирно-гражданского умиротворения вдохновляет собой энергичное стремление к реформе Организации Объединенных Наций, вообще к расширению супранациональных действующих мощностей в различных регионах земли... Совет Безопасности мог бы быть расширен до дееспособной исполнительной власти по образцу брюссельского Совета Министров. Впрочем, свою традиционную внешнюю политику государства лишь в том случае начнут согласовывать с императивами мировой внутренней политики, если Всемирная Организация сможет под собственным командованием применять вооруженные силы и осуществлять полицейские функции» (с. 308–309, 310–311).

Нельзя не отметить революционную новацию либерализма в области внешней политики, поразительно напоминающую новации троцкизма. Оказывается, наряду с традиционной мировой политикой, субъектами которой выступают суверенные государства, существует еще и мировая внутренняя политика, где такой суверенитет не действует, а действует революционная целесообразность либеральных интернационалистов, готовых откликнуться на призывы либеральной пятой колонны или даже обойтись без этих призывов, осуществляя интервенцию в соответствии со своим либеральным самосознанием.

И венчает этот глобальный либеральный дискурс философия двойного стандарта. Оказывается, мировое правительство, имеющее неограниченные права на интервенцию во имя «прав человека», не является последовательно наднациональной инстанцией, с высоты которой все страны и народы равны. Хитрость мирового либерального разума состоит как раз в том, что он постулирует наличие такой национальной политической среды, такого государственного суверенитета, который полностью совпадает с требованиями мирового гражданского общества и современного либерального интернационала.

Как легко догадаться, речь идет о западной политической среде и западных государственных суверенитетах. Они не подвластны суду мирового либерального разума – они сами персонально его воплощают. По отношению к ним мировой либеральный разум апологетичен, по отношению к другим он беспощадно репрессивен. Хабермас выстраивает перспективу, в которой нынешняя, основанная на равенстве всех государств, международная институциональная структура будет решительно преобразована.

В самом деле: «Но фактически Всемирная Организация объединяет сегодня под своей крышей почти все государства, именно вне зависимости от того, имеют ли они республиканское устройство и соблюдают ли права человека или нет. Всемирная Организация абстрагируется не только от различий в легитимности ее членов в рамках сообществ государств, но и от различий в их статусе в рамках стратифицированного мирового сообщества» (с. 304).

Хабермас указывает, в каком направлении данное положение может быть исправлено. Для этого он воспроизводит известное деление планеты на первый, второй и третий миры, но подчеркивает, что теперь это деление включает современно новое содержание, относящееся уже не столько к критериям развитости, сколько к критериям суверенности и несuverенности.

«Однако после 1989 года символы первого, второго и третьего миров получили иное значение. Третий мир состоит сегодня из территорий, где государственная инфраструктура и властная монополия развиты столь слабо (Сомали) или разрушены до такой степени (Югославия), где социальное напряжение столь сильно, а порог терпимости политической культуры столь низок, что внутренний порядок сотрясают непосредственные акты насилия мафиозного или фундаменталистского толка» (с. 305).

Легко догадаться, что большая часть нового «третьего мира» образована бывшими социалистическими странами и именно здесь требуется решительное «гуманитарное вмешательство» мирового либерального («цивилизованного») центра.

«В противоположность этому, «второй мир» образован державно-политическим наследием, которое возникло в процессе деколонизации. Идею нового для них государственного суверенитета национальные государства переняли из Европы. Нестабильность отношений в своих внутренних делах эти государства часто уравнивают авторитарностью государственного строя, вне себя настаивая (как, например, в регионе Персидского залива) на суверенитете и невмешательстве» (с. 305).

Как легко догадаться, эти притязания на суверенитет тоже являются нелегитимными по критериям либерального интернационала, и, следовательно, мы вправе ожидать применения в отношении их аналогичной «гуманитарной миссии» мирового либерального центра.

И только государства «первого мира» составляют завидное исключение: их партикулярно-эгоистические национальные интересы практически полностью совпадают с требованиями мировой либеральной идеи. «Только государства первого мира могут себе позволить до определенной степени согласовывать свои национальные интересы с теми нормативными аспектами,

которые сколько-нибудь определяют всемирно-гражданский уровень требований Объединенных Наций» (с. 305–306).

Поэтому не будем удивляться и возмущаться, когда Соединенные Штаты Америки объявляют зоной своих национальных интересов самые отдаленные уголки мира. Даже если при этом они мыслят национально-эгоистическими категориями, мировая либеральная идея «додумывает» за них их вселенскую миссию и подлинную подоплеку их мировой экспансии.

Американский солдат может быть грубияном, топчущим своим сапогом местные святыни. Американские летчики могут бомбить и расстреливать с неба незащитное население мировой периферии, в том числе женщин и детей. Но не таков статус либеральной идеи, чтобы его могли поколебать прискорбные свидетельства эмпирического опыта.

В свое время коммунизм различал «правду жизни» и «правду факта» (иногда и прискорбную). Новый либерализм научился это делать еще успешнее. Даже коммунистическая идея обладала известными пережитками стыдливости перед фактом. Либеральная идея в этом отношении поднялась на новую ступень. Либеральное «министерство правды», не стесняясь, говорит о «гуманитарных бомбардировках» (!), «гуманитарной интервенции», «гуманитарных акциях возмездия».

Этот переход от техницизма прежних теорий «конвергенции» и единого индустриального (постиндустриального) общества к гуманитаризму мирового либерального интернационала в чем-то является поистине революционным поворотом. Дело в том, что старые «технократы» страдали болезнями реформизма, пацифизма и постепенщины. Нынешний военно-революционный либерализм от этих болезней избавился. Он предлагает миру новый постулат, заключающийся в идее совпадения мировой американской войны с мировой либеральной революцией.

В свое время революционный большевистский экстремизм троцкистского толка ожидал и приветствовал полное разложение «буржуазного общества», крушение всех его институтов – от армии и предприятия до семьи и Церкви. Революционный пролетарий, не связанный с буржуазным

обществом никакими обязывающими узами, не может успокоиться в своем революционном порыве, пока противостоящий ему мир не будет разрушен «до основания». Теперь мы видим загадочное смыкание разрушительной идеи рубежа XIX–XX веков с разрушительной идеей рубежа XX–XXI веков. Буржуазный законченный индивидуалист, подобно неистовому большевистскому пролетарию, оказался зараженным неслыханной асоциальной энергией. Он также требует «полного и окончательного» разрушения социальных институтов, так или иначе противостоящих его инстинкту ничем не ограниченного стяжательства. Ленин определял диктатуру пролетариата как власть, «не связанную никакими законами», «прямо и непосредственно опирающуюся на насилие».

Новая диктатура либерального «безграничного индивидуализма» также не желает быть связанной никакими моральными и правовыми законами. Она формирует нового «супермена накопления», распространившего практики нелегитимного насилия буквально на все повседневные отношения людей. Неистовому индивидуалисту, идеологически подбадриваемому новым передовым учением, явно тесно в условиях «традиционной легальности». Он осуществляет явочный пересмотр всех прежних морально-правовых норм во имя идеала безграничного самоутверждения.

3. «Новый человек» либеральной эпохи

Наступившая стратегическая нестабильность должна быть оценена не только в свете данных экономики, политологии и геополитики; необходимо принять во внимание ее антропологическую составляющую. Силы хаоса не «работали» бы с такой ужасающей эффективностью, если бы им не потакал и даже по-своему с ними не сотрудничал человек «нового типа». Причем речь идет не только о людях, управляющих событиями и принимающих решения, но и о рядовых представителях новейшего «массового общества». Структура этого нового антропологического типа дестабилизационна по своей сути: ее психологические «пружины» устроены таким образом, что

работают на разрыв и самой личности, и общественных институтов, так или иначе ей сопричастных. Первая из таких «пружин» связана с техническим прогрессом.

Современная техническая цивилизация в антропологическом смысле включает программу, связанную с освобождением человека от напряженных физических усилий. Логика этой цивилизации в известном отношении реализуется как программа постепенной выбраковки людей прежнего типа, этика и психология которых базировалась на императивах физического усилия, терпения и выносливости. Люди могли быть добрыми или злыми, скупыми или щедрыми, великодушными или злопамятными, но общая их психологическая структура включала сходный запас прочности, тестируемый в опыте тяжелого труда, частых войн, неурожайных лет, бытовых неудобств и лишений.

Причем методами физической антропологии мы вряд ли смогли бы подобраться к сути этого человеческого типа: зачастую он был представлен не отменными здоровяками, а низкорослыми и худосочными людьми с гипертрофированными руками на нескладном теле. Следовательно, «мотор», сообщающий им неслыханную в наше время выносливость, заключен не в их теле, а в их ментальной структуре, являющейся носителем специфического векового опыта. Возьмите любого современного спортсмена и дайте ему нагрузку, характерную для этого опыта, – он быстро «скиснет». И это притом, что занятия спортом требуют колоссальных ежедневных перегрузок, методичности, целеустремленности. Но все эти качества, даже будучи представлены на уровне специфического «профессионализма», вписаны в ментальную программу совсем другого типа.

Это программа достижения, а не самоотверженности, успеха, не долготерпения, индивидуалистической притязательности, не аскезы.

Словом, новые «социальные программы» – в том случае, если они требуют большой физической выносливости, – локализованы в сфере «вторичных потребностей» и являются факультативными, тогда как старые программы относились к сфере насущно-первичного и необходимого.

Если же взять не игры спорта или экзотику исчезающих «романтических» профессий, а массовую профессиональную и бытовую повседневность, то «детренированность» и «дезадаптированность» нашего современника, по стандартам традиционного образа жизни, будет неоспоримым фактом. И уже здесь мы сталкиваемся с разрывами уровней «эталонного» и типичного.

Эталоны формируются не по законам фактического личного опыта, а по законам социальной имитации и заимствования. Как только «авангардные» социально-профессиональные группы прорвались в сферы, где физическая выносливость и терпение выглядят анахронизмами, следующая за этим социокультурным авангардом масса тотчас же примеряет на себя эти новые возможности и соответствующим образом преобразует свою систему социальных оценок и ожиданий. Физический труд и связанные с ним массовые профессии начинают терять свою привлекательность в глазах самих масс: профессия остается массовой с точки зрения объективной общественной экономической потребности, но с точки зрения субъективной готовности к ней подключиться она успевает окончательно обесцениться. В этот момент она становится уделом либо «мигрантов», либо неврастеников, проклинаящих свой удел, вместо того чтобы принимать его как нечто само собой разумеющееся. Общество поражает специфическая болезнь, связанная с *психологией избегания усилий*.

Этому способствует, наряду с технологическими революциями, новейшая революция гедонистического досуга. Типичный представитель современного массового общества идентифицирует себя не с ролями труда, а с ролями более или менее престижного досуга. В этом смысле классическая социология, исходящая из презумпций профессиональной идентичности личности, – выделяющая личности промышленного рабочего, сельскохозяйственного рабочего, фермера и более стратифицированные их разновидности, – оказывается посрамленной. Современная промышленная, техническая цивилизация по сравнению с традиционной цивилизацией ознаменовалась колоссальным шагом назад по одному существенному

критерию: она перестала формировать, на массовом уровне, по-настоящему профессионально ангажированных людей, питающих экономику незаменимой энергией человеческой увлеченности, старательности, ответственности.

Чем больше проникает в недра профессиональной сферы психология нового человека досуга, уже откровенно тяготящегося всем серьезным и ответственным, тем сомнительнее выглядит человеческий горизонт современной технической цивилизации. С дефицитом способности совершать физические усилия она в принципе способна справиться, переложив их на машины. Но все дело в том, что новая «этика избегания усилий» касается не только собственно физических усилий, но и усилий умственных, моральных, дисциплинарных. Техническая цивилизация объективно способна примириться с физической изнеженностью, но она не способна примириться с морально-психологической изнеженностью, проявляющейся в равнодушии, невнимательности, безответственности. Напротив, последние качества для нее гораздо более противопоказаны, учитывая особенности современных видов профессионализма и специфическую хрупкость высокосложных технических систем. Именно здесь проявляется ее драматический парадокс: она требует личности, которую разучилась формировать. Тайна этого парадокса заключена в гетерогенности современной цивилизации: в качестве развитого промышленного общества она требует ответственного человека, по-прежнему способного на напряженные профессиональные усилия, но в качестве торгового экономического общества она требует гедонистически насытного и безответственного человека, переориентированного с профессиональных на потребительские роли.

Когда-то отец современной экономики Кейнс спас капитализм, открыв его историческую экстравагантность: если прежние общества страдали от кризисов недопроизводства и требовали, соответственно, человека, способного переносить лишения и довольствоваться малым, то новое буржуазное общество страдает от кризисов перепроизводства и, соответственно, требует человека, алчущего все новых предметов потребления и во все больших масштабах. Современные от-

расли промышленности, производящие гигантские объемы продукции, немедленно стагнировали бы, если бы адресатом их был прежний бережливый потребитель, осуждающий расточительство и жизнь не по средствам. Кейнс как раз и открыл, экономически обосновал способы жить «не по средствам», на чем, собственно, и основана вся его «экономика спроса». Речь идет об экспансии кредита, ориентированной не только на авантюрного потребителя, не боящегося залезать в долги, но и на авантюрных предпринимателей, осваивающих новые, непроверенные рынки, опираясь на возможности, связанные с низким банковским процентом, дефицитным финансированием из госбюджета и тому подобные явления «дешевых денег».

Так начала формироваться специфическая система «инфляционной демократии», базирующаяся на двух отрывах: отрыве потребительской психологии от дисциплинарного этоса профессионально ответственной личности и отрыве сферы циркуляции денег как платежного средства от сферы циркуляции факторов производства.

Превышение способности потреблять над способностью производить, спровоцированное механизмами «экономики спроса», привело не только к разбалансированности денежной и товарной массы (инфляции), но и к общей социально-экономической и социокультурной разбалансированности «потребительского общества».

С одной стороны, современный массовый тип все более являет нам черты промышленного дезертира, откровенно тяготящегося профессиональной дисциплиной и норовящего сбежать с трудового фронта в гедонистику досуга; с другой стороны, он же предъявляет небывало завышенные счета и требования потребительского характера. Прежде соответствующие поползновения новоевропейского буржуазного толка пресекались или ограничивались доставшимися от прошлого институтами: Церковью, патриархальной семьей, традиционным общественным мнением, отличающимся «назойливой неотступностью».

Все эти институты частично были подорваны новой стихией буржуазного образа жизни, частично были сознательно демонтированы системой «экономики спроса», сконструиро-

ванной по заказу заправил нового массового производства, эксплуатирующих законы морального старения продукции и экспансию притязаний.

Какой горизонт нам открывается с появлением нового массового типа, склонного к промышленному дезертирству, но не склонного умерять свои потребительские притязания?

Ясно, что дезертир, обуреваемый безумной жадной потреблять, неминуемо кончает тем, что становится мародером.

Вот она, главная антропологическая тайна наступающей эпохи: общества наводняются мародерами, представляющими в данном случае не какой-то маргинальный тип, а соответствующий духу времени и механизмам формирования «новой личности». Как взять максимально многое при минимуме личных усилий – вот вопрос, который преследует эту личность и ставится ею в центр всех жизненных стратегий.

Мы бы погрешили против истины, если бы стали отрицать связь такого типа психологии с интенцией новоевропейского прогресса как такового. Разве прогресс как идеология, построенная на подмене образа небесного рая раем земным, не обещал новоевропейскому человеку избавление и от прежних тяжких усилий, и от прежней нужды? Разве эта идеология не игнорировала изначально внутреннее противоречие между обещаниями праздности и обещаниями изобилия?

Если «парадокс» традиционного образа жизни был замешан на сочетании крайних усилий с крайней жизненной скудостью, то парадокс современного образа жизни замешан на сочетании досуговой утопии с утопией изобилия.

Этот главный парадокс современности практически пыталась разрешить коммунистическая система. Она взяла от капитализма одну сторону – промышленный образ жизни с его трудовой аскетикой, одновременно попытавшись избавиться от давления законов рынка, рождающих авантюрно-гедонистическую «экономическую спросу». Формула «опережающего роста средств производства по сравнению с ростом предметов потребления» как раз и отражала эту не только промышленно-экономическую, но и антропологическую (социокультурную) стратегию стро-

ителей социализма, пуще всего опасующихся буржуазно-индивидуалистической распущенности и «дезертирства».

Обещанный коммунистический рай, отвечающий интенциям посттрадиционной секуляризованной личности, был промежуточным образованием: с одной стороны, в нем содержалось гедонистическое упование, с другой – он сохранял трансцендентально-потусторонний характер, роднящий его в чем-то с раем традиционных религий. Эта промежуточность – отсутствие имманентного стабилизационного стержня – и сгубила коммунизм. По критериям идеологии прогресса и характерных для нее морально-психологических ожиданий он оказался менее последовательным, чем новейшая либеральная идеология. Субъективно – с позиций личности эмансипаторского типа – новый либерализм выглядит более адекватным, чем коммунизм.

Поэтому-то либеральная идеология оказалась субъективно более убедительной, чем коммунистическая, что и определило ход событий в переломные восьмидесятые годы ушедшего века. Коммунизм, с одной стороны, включал программу эмансипации, но понимал ее в духе большой традиции классической европейской философии: как эмансипацию труда, но не как эмансипацию от труда. Эмансипация труда соответствовала долговременной программе развития как перехода от природного состояния к разумному состоянию, венчающему историческое развитие человека как творческой космической силы, призванной «развеществовать» всю материю, превратив ее из состояния «вещи в себе» в «вещь для нас».

В конечном счете здесь в превращенном виде содержалась идея об особом, космическом статусе человека, характерная для великих монотеистических религий. Напротив, новая либеральная программа освобождения от труда находится в опасной близости к апологетике естественного состояния человека, вполне способного быть понятым как праздник инстинкта. Либеральная гедонистическая программа вполне соответствовала тому реваншу принципа удовольствия над принципом реальности, о котором говорят неофрейдисты и который так подкупает современное массовое гедонистическое сознание.

Здесь необходимо сделать ряд оговорок. Первая из них касается недавнего опыта неоконсервативной волны на Западе. Как известно, неоконсерваторы достаточно жестко критиковали кейнсианскую *«экономику спроса»*, противопоставляя ей добрую старую *«экономику предложения»*. Под первой из них они понимали не только политику «дешевых денег», направленных на поощрение авантюрного предпринимательства и авантюрного потребительства, но и политику «большого» социального государства, умножающего социальных иждивенцев. Последовательно проведенный принцип неоконсервативной *«экономики предложения»* в пределе означал, что потребителями могут быть только производители: потребляющее население ограничивалось бы самодеятельным населением, за вычетом всех неэффективно работающих, забракованных рыночным естественным отбором.

При этом неоконсервативные экономисты недооценили тот факт, что в современном постиндустриальном обществе возрастание доли потребляющего населения в его отношении к непосредственно производящему связано не только с ролями досуга и давлением «культуры пособий», но и с возрастанием роли обучения и образования, все более поздним вступлением учащейся молодежи в профессиональную жизнь, а также с ростом творчески экспериментального социального времени различных новационных групп, к которым нельзя предъявлять требования немедленной экономической отдачи. В возникшем недоразумении между носителями буржуазного неоконсервативного реванша и носителями постэкономического общества будущего нашел отклик давний конфликт буржуа с культурой, мещанина – с творчеством. Вскорости, впрочем, неоконсервативное вето на гедонистический индивидуализм *«экономики спроса»* было практически снято.

Сегодня господствующий идеологический стиль на Западе обрел откровенно классовый характер: угрозу инфляции и неконкурентоспособности стали видеть не в индивидуалистическом гедонизме дезертиров из промышленной армии, а в социальных завоеваниях трудящихся, обременяющих патронат дорогостоящей социальной ответственностью. Беспощадная

критика социального государства, умеренно избирательная критика постиндустриальной творческой сферы, связанной с наукой и образованием, при полной реабилитации индивидуалистического потребительного гедонизма – вот итоговый баланс неоконсервативных ристалищ конца XX века применительно к внутренней среде западного общества.

Совсем иной баланс получается, если мы обратимся к опыту применения неоконсервативной рыночной критики социального государства и культуры к странам не-Запада, и в первую очередь к постсоветскому пространству. Здесь мы имеем случай сделать вторую оговорку относительно соотношения принципа удовольствия и принципа реальности. Вся критика коммунизма со стороны как внешних, так и внутренних «западников» в конечном счете свелась к тому, что он представляет собой утопию, потакающую тем, кто оказался не приспособленным к железным законам рынка и рыночного «естественного отбора».

В конечном счете известные «реформы» свелись не к тому, чтобы на Востоке построить массовое потребительское общество, аналогичное западной «экономике спроса», а к тому, чтобы построить жестко селективное, дихотомически организованное общество. На одном его полюсе сосредоточивается меньшинство, потребляющее элитную продукцию иностранных или немногих выживших и приспособившихся к рынку местных предприятий, на другом – большинство, стремительно лишаящееся базы своего существования – национальной промышленности и поставляемых ею дешевых товаров.

К меньшинству современная либеральная идеология повернута своими «принципами удовольствия», обещая ему жизнь без традиционных стеснений, связанных с местной ограниченностью, а также национальной «привязкой» и национальной ответственностью вообще. К большинству же она повернута предельно жестким «принципом реальности», призывая отвыкать от прежнего «государственного патернализма» и от всего того, что индивидуалистическая экономика «непосредственной прибыльности» финансировать не намерена. Получается так, что эта «экономика» смотрит на местное

население со всеми его привычками, традициями и правами – в том числе и правом на жизнь – со стороны, глазами иной, «более высокой» цивилизации.

И в этой новой оптике открывается совершенно особая картина: подавляющее большинство туземного населения выглядит как незаконнорожденное, не имеющее обычных прав на жизнь. С точки зрения единственно объективных рыночных законов прочие законы социального бытия людей не считаются объективными – большинство бывшего советского народа, как, впрочем, и большинство других незападных народов земли, существует незаконно. Эти массы людей представляют собой либо пережиток прошлого, уже не имеющего никаких прав, либо результат особого исторического адюльтера между коммунизмом – этим пасынком Запада, сбегавшим на Восток, и российской «скифской стихией».

Словом, надо прямо сказать: по критериям, с которыми либеральные «младореформаторы» подходят к туземному населению, само существование последнего является нелегитимным. Ни у экспортированной либеральной идеологии, ни у рыночной теории новейшего «чикагского образца» нет никаких имманентных оснований для узаконения народов, существующих в новом реформационном пространстве лишь де-факто, но не де-юре. Когда людям не выплачивают зарплату или определяют ее размер во многие десятки раз ниже прожиточного минимума, когда их лишают других жизненных средств в виде доставшейся от прошлого системы здравоохранения, социальной защиты и т. п., то речь идет не о каких-то ошибках, эксцессах и отклонениях, а о том, что буквально соответствует «духу и букве» реформационной стратегии. Напротив, отклонениями следует признать противоположные случаи, когда зарплату все-таки выплачивают, услуги социального страхования предоставляют, привычные льготы сохраняют. Именно эти случаи «признания де-факто» следует считать временными, промежуточными, компромиссными. И компромиссы эти определяются не намерением реформаторов, не диктатом их теории, а инерцией «проклятого прошлого» и сопротивлением среды, искажающим логику теории.

Иными словами, сценарии новейшего либерального реформаторства во всех посткоммунистических и «посттрадиционалистских» странах являются дестабилизационными в радикальном смысле. Не в том смысле, что всякий переходный период характеризуется дефицитом устойчивости, а в том радикальном смысле, что данные сценарии означают *геноцид* населения, не имеющего «либерально-демократического» и «рыночного» алиби.

Однако пора перевернуть эту либеральную перспективу и посмотреть на либеральную социальную антропологию с другой стороны – со стороны объективных требований нормально-го и долгосрочного человеческого существования на земле.

Выше отмечалась субъективная привлекательность либерального эмансипаторского проекта, во всем потакающего гедонистически ориентированному индивидуалистическому эгоизму. Перед лицом этого эгоизма и связанных с ним ожиданий коммунистическая идеология была непоследовательной, тогда как либеральная – последовательной. Если первая сочетала проект исторического освобождения с аскезой трудового промышленного образа жизни и психологией «отложенного счастья», то вторая не ждет исхода эпопеи коллективного освобождения, а позволяет индивидуалистам освобождаться в одиночку и немедленно, в духе известного рекламного тезиса: «Звоните прямо сейчас».

Но здесь и возникают роковые вопросы, затрагивающие существо либерального эмансипаторского проекта.

Вопрос первый: если мне можно «позволить себе все», не дожидаясь, когда предпосылки освобождения созреют на общественном уровне (например, в виде новой общественной производительности труда, новых успехов научно-технического прогресса, образования, здравоохранения, социальной и политической демократии), то не вытекает ли из этого и позволение освобождать себя за счет других и вопреки их интересам? Опережение времени индивидуального освобождения по отношению к темпам исторического прогресса в целом снижает не только социальную ответствен-

ность личности, но и заинтересованность ее в коллективном прогрессе общества.

Более того, вполне возможно представить себе ситуацию, когда раскованный индивидуализм эффективнее реализует свою частную «мораль успеха» не в среде организованного и социально защищенного гражданского общества, а в среде деградирующей, не способной к эффективной защите и отпору. Статистика «нового предпринимательства» свидетельствует, что нувориши рынка значительно быстрее сколачивают баснословные состояния именно в деградирующей среде, лишенной привычных средств самозащиты, а не в среде развитых и хорошо защищенных гражданских обществ.

Не означает ли это, что стратегические игры раскованного индивидуализма оказываются играми с нулевой суммой: выигрыш не связанного «традиционными обязательствами» меньшинства покупается ценой проигрыша незащищенного большинства, которого сначала манят процветанием, а на деле готовят к участию изгоев?

Вопрос второй: как же в конечном счете разрешится парадокс, связанный с сочетанием радикальной программы максимального «освобождения от усилий» с не менее радикальной программой, связанной с эскалацией потребительских притязаний и гедонистической «американской мечтой», и аналогичными мечтаниями чуть меньшего пошиба? Одно дело – мечтать о лучшем, мобилизуя все ресурсы своей личности, другое – притязать на потребительские максимумы, последовательно уклоняясь от усилий как от чего-то архаического, связанного с «репрессивной традиционалистской моралью». Ответ на этот вопрос приводит нас к стратегическим играм с нулевой суммой, которые ведут уже не индивидуальные игроки в незащищенной туземной среде, а коллективные игроки – носители гегемонизма и однополярности.

В самом деле, если одни ожидают для себя максимально возможных дивидендов при минимальных усилиях и в этом видят логику либеральной эмансипации и прогресса, то реально осуществить это можно только при условии, что другим, – и таких должно быть больше, – предстоит совершать максималь-

но возможные усилия, довольствуясь при этом минимальными – мизерными – результатами. «Принцип удовольствия» для одних должен окупаться бесчеловечно жестким «принципом реальности» для других, не причисленных к избранным «баловням прогресса». Безграничная свобода либерального меньшинства должна быть обеспечена безграничным закабалением «нелиберального» большинства. Таков стратегический горизонт нового либерального проекта для мира.

Но он уже вполне просматривается и в реалиях повседневного эмпирического опыта «реформируемых стран». Либеральная семантика содержит в себе значение, напрямую соотносящееся с опытом апартеида в его новейших разновидностях.

В частности, так называемые свободные экономические зоны – это зоны, где иностранный капитал освобождается от цивилизованных стандартов социального контроля и защиты трудящихся. Полная деградация социальной среды, варварство неприкрытого хищничества и социальной безответственности – таково содержание экономического либерализма для стран, «переходящих на рельсы рыночной экономики». Еще не так давно социология новаций обещала нам другое: новые предприятия, созданные более развитыми странами на земле менее развитых, должны были бы служить образцом цивилизованности – социальным эталоном, постепенное тиражирование которого на местах реализует модель имитационного развития.

Как теперь оказывается, имитационная модель заменена дискриминационной моделью: на мировой периферии осваивают эксперимент капитализма, освобожденного от всех примесей социальной ответственности и покуда еще отвергаемого в странах «цивилизованного центра».

Стратегический вопрос заключается в том, какой расизм несут новые капиталистические практики: расизм, обращенный вовне, к незащищенной периферии мира, которой предстоит своими новыми лишениями оплачивать гедонизм «цивилизованного меньшинства» человечества, или внешний расизм постепенно все больше будет переплетаться с внутренним социальным расизмом, бумерангом ударяющим по западной метрополии? В первом случае сценарий будущего соответствует

модели «конфликта цивилизаций», на самом деле скрывающей мировую гражданскую войну метрополии с «реколонизируемым» большинством человечества, во втором – открывается возможность нового интернационала, объединяющего жертв внутреннего и внешнего социального колониализма и апартеида.

Итак, еще раз обратим внимание на эту формулу радикал-либерализма в ее социально-психологическом (антропологическом) выражении: *максимум притязаний при минимальных усилиях*. И то и другое соответствует новолиберальному проекту: либеральная личность, освобождавшаяся от традиционных «запретительных комплексов», имеет право желать всего, и немедленно; эта же личность, сбросившая оковы «авторитарной мобилизации», требующей жертвенного напряжения, имеет право не быть призванной к какому бы то ни было служению всему тому, что находится «по ту сторону» института удовольствия. В этом смысле «оттягивающийся» персонаж рекламы, у которого «гримасы желания» одновременно скрывают гримасы отвращения ко всему серьезному и обязывающему, – это массовое (профанное, но легитимированное) воплощение новолиберальной нормы.

Но дело не только в том, что такой персонаж не выдерживает критики по критериям морали и культуры. Нас здесь он интересует в первую очередь потому, что он несет в себе, тиражируя в миллионах экземпляров, механизмы социальной дестабилизации. По сути, это он составляет массовую социальную базу всех теневых практик современности. Носители этого типа сознания могут быть бесконечно далеки от коррупционеров всех уровней, от кругов профессиональной преступности, от компраторов, получающих деньги за предательство национальных интересов, – но в потенции они несут в себе все это, они обладают соответствующей готовностью – готовностью «преступить». Если главарь банд, захвативших рычаги управления и в «либеральном» государстве, и в либерализированном «гражданском обществе», подрывают институциональные основы цивилизованного существования, то массовый либеральный тип отравляет внеинституциональную сферу повседневности, проникая во

все поры общества: «максимум притязаний при минимальных усилиях» в принципе не может осуществиться в рамках легитимных практик, с соблюдением социальных, нравственных и культурных норм. И если воротилы теневой экономики и политики по-бандитски «взламывают» нормы, то массовые носители «либерального этоса» снижают соответствующий барьер неприятия, становясь соглашателями.

Мы в самом деле имеем дело с неслыханным социокультурным переворотом. Прежний либеральный индивидуализм, потакающий притязаниям, не посягал на логику человеческого бытия, ставящую реализацию целей в зависимость от приложения усилий. Эта фундаментальная логика человеческого бытия соотносилась с фундаментальными законами сохранения, сформулированными в естествознании. Либеральная безответственность не считается с этой логикой, и мы должны вскрыть подоплеку этой безответственности. В основе ее лежат две презумпции, достойные того, чтобы их подчеркнуть. Если я желаю больше того, к чему способен приложить настоящие усилия, то это означает одно из двух: либо я согласен довольствоваться суррогатами потребления (щадящим образом себе в этом не признаваясь), либо мне нужно воспользоваться усилиями других, узурпировав то, что по праву не может мне принадлежать. Первая половина жизни массового потребительского общества на Западе (50–80-е годы XX века) прошла под знаком первого правила: массовый человек, потребительскую чувственность которого раскрепостили «либеральные» реклама и пропаганда, создал социальный заказ на технологию заменителей, в широком смысле слова. Специфический «демократизм» массового потребительского общества состоял в том, чтобы обеспечить сходство формы между тем, что потребляют верхи, и тем, что придет к низам.

В этом, собственно, и состояла *революция социального дизайна*: он был призван спрятать грубую антиэстетичность социального неравенства эстетикой формы. Это касалось не только вещей – предметов потребления, но и отношений. Собственно, все эти теории единого потребительского общества, единого среднего класса и т. п. были дизайнерскими, по существу, призы-

вами спрятать убожество или омерзительность реального содержания. Но чтобы такого рода социальный дизайн обрел впечатляющую убедительность, потребовался переворот в мышлении, сформировавшемся в прежнюю просвещенческую эпоху. Просвещенческая эпоха сформировала мышление, интересующееся *сутью социальных отношений*, связанной с собственностью, с реальными социальными правами, касающимися права на труд, образование, социальное продвижение, равенство. Обобщая, можно сказать, что это были права человека как творца, субъекта социального и исторического производства. Французское просвещение, немецкая классическая философия, марксизм и социал-демократия постоянно адресовались к человеку, наделенному правом первородства на этой земле, призванному развеществлять инертную материю, превращая природу в культуру, неразумное в разумное, не соответствующее нашим понятиям о правде и справедливости в то, что им соответствует.

Социальный дизайн, презумпция которого состоит в том, чтобы, по существу ничего не меняя в содержании, создавать приемлемость формы, в принципе не мог удовлетворить такое мышление или сбить его с толку. Американская культурная революция как раз и состояла в том, чтобы сформировать новое сознание, довольствующееся формой.

Что такое потребительское общество с данной точки зрения? Это общество, представители которого согласны не замечать роковых различий между людьми, касающихся их реальных национальных и профессиональных прав, если при этом их более или менее «уравняют» в потреблении.

Вам дано реализовать свое призвание, участвовать в принятии важнейших решений, требовать права голоса во всем том, что может затронуть ваши интересы, и право вето – во всем, что способно затронуть ваше достоинство. Я же влачу участь поденщика, меня пинают и третируют, просят выйти вон, когда ведутся серьезные деловые разговоры. Но если я «вкалываю, как папа Карло», при этом получая зарплату, позволяющую мне приблизиться к вам в качестве потребителя, то я готов на все остальное не обращать внимания, то есть на вещи я обращаю внимание, а на реальное содержание челове-

ческих отношений, на несправедливые различия в социальном статусе, на различие добра и зла, в конце концов, – внимания не обращаю. Только при такой психологии может работать социальный дизайн, создающий свои умиротворяющие видимости. Именно эта психология насаждается сегодня в массах вместе с массовой американизацией мира!

Однако что-то изменилось в мире сегодня. «Караул устал!» Принцип реальности берет верх над принципом довольствования видимостями.

Началась первая поляризация людей в рамках *самой потребительской формации*. Одни – «слабые» – по-прежнему готовы довольствоваться видимостями манипуляторского дизайна и просят: дайте нам новую иллюзию, в новой упаковке и послаще прежней.

Другие же, претендующие на роль новых суперменов, требуют заменить социальный дизайн полновесной реальностью.

Они не отказались от формулы: «Максимум притязаний при минимальных усилиях», но при этом желают, чтобы эти притязания удовлетворялись не иллюзорно, а вполне реалистически. При этом они не верят ни в прогресс, ни в светлое будущее всего человечества. Они – реалисты и отдают себе полный отчет в том, что то, чего они желают для себя, предстоит просто отобрать у других. Прогресс заменяется новым реализмом силового перераспределительства, история – геополитикой.

Так явил миру свой облик новый милитаризм. Это не милитаризм, питаемый «традиционалистскими импульсами» – имперскими, фундаменталистскими, националистическими и иными мотивациями идейной нетерпимости. Это милитаризм либеральный, взявшийся реализовать искомую формулу: максимум притязаний при минимальных усилиях. Этот милитаризм воскрешает античное отношение к труду как к уделу рабов и скотов – тех, кто людьми в настоящем смысле отныне уже не считается. Для того чтобы возбудить в себе решимость отнять у других то, чего я хочу по праву «очень сильно желающего» и по праву сильного, нужно признать этих других расово и социально неполноценными. В той мере, в какой я выступаю в роли

радикала либеральной раскованности, разучившегося усмирять в себе желания (ибо смирение – удел традиционалистских аскетиков и рабов), я открываю для себя новое деление мира. Оно ничего общего не имеет с прежней социальной категоризацией, унаследованной от гуманистического Просвещения. Не деление на угнетателей и угнетенных, на классы, на Север и Юг и т. п. Специфическая пронизательность нового либерального сознания состоит в том, чтобы разглядеть за этими «социальными по видимости» различиями антропологический разрыв, высвечивающий не излечимые любыми средствами социальной терапии следы окончательного, фатального изгойства: «не той» ментальности, «не той» традиции, «не той» веры.

Не будем прятать голову в песок: концентрированным воплощением этого изгойства по критериям нового либерализма выступает сегодня русский народ. Это он является носителем «не того» менталитета, «не той» традиции, «не той» веры. Прагматически это объясняется тем, что он оценивается как «незаконный» (то есть недостойный) наследник самой большой в мире территории и сосредоточенных на ней дефицитных ресурсов, на которые есть «более достойные» претенденты. Психологически это еще объясняется и мстью за страх, который он вызывал в качестве организатора могучей и грозной сверхдержавы.

Стратегически это объясняется приписываемой русским непредсказуемостью, связанной с их способностью делать все то, что противоречит требованиям рассудочности: встать на сторону слабых – перед лицом сильных, на сторону бедных – перед лицом богатых, на сторону непризнанных – перед лицом всемирно признанных.

Вставшие у власти в России либеральные педагоги-прагматики, выполняя поручение глобального «министерства либерального образования», всеми мерами пытаются вытравить у народа эти качества. И внутренняя политика правящих либералов, и их внешняя политика небывало откровенным образом обслуживают сильных, игнорируя законные интересы слабых и незащищенных. При этом нас убеждают в том, что любое отклонение от такой политики изобличает не только черты непрактичности, но и давление проклятой «наслед-

ственности», с которой нельзя выжить в превращенном новом мире. Но зарубежные хозяева, всячески поощряя – советами и фондами – эту либеральную педагогику, все же не совсем верят в ее успех. Если момент истины – то есть момент окончательного передела мира в пользу «лучших» – наступит прежде того, как носители плохой наследственности вымрут в России, их придется уничтожить в ходе войны – настоящей мировой войны, в которой пленных не берут. Не только потому, что если победитель выступает, наряду с ролью захватчика, в роли нового генетика-селекционера, то он будет опасаться за чистоту расы. Сам характер войны, которую ведут носители формулы «максимум притязаний при минимальных усилиях», исключает риск физического столкновения с противником.

Минимальные усилия здесь означают бесконтактную войну – уничтожение людей и очищение от них «искомых территорий» с помощью ракет, бомбардировок с воздуха и других технологий, основанных на презумпции неразличения между военным и гражданским населением, виновными и невинными, участвующими и неучаствующими. Не случайна эта новая лексика, вырабатываемая в ходе нынешней «глобальной антитеррористической операции», когда говорят уже о странах и народах, виновных в укрывательстве террористов, о государствах, принадлежащих к оси зла и т. п. Совсем недавно мы слышали о том, что в либеральной картине мира нет понятия коллективной ответственности и любые санкции, основанные на таком понятии, противоправны. Теперь те самые наставники принципа персональной ответственности (правового номинализма) занимаются демонизацией целых народов, стран и континентов, подлежащих выбраковке как источники загрязняющего планету неполноценного человеческого материала.

Внутри страны либеральные идеологи не стесняются прямо по радио и телевидению заявлять, что настоящая демократия придет в Россию лишь тогда, когда «это» поколение вымрет. В глобальном масштабе эти же идеологи заявляют, что новый мировой порядок не совместим с существованием «стран-изгоев». Ошибаются те, кто считает себя гарантированным от внесения в подобный список, – он будет расширяться,

ибо тактика новых мировых «чистильщиков» – изолировать свои жертвы и уничтожать их поодиночке или небольшими группами. За одними группами последуют другие, в свою очередь предварительно демонизируемые.

Отсюда необходимость двух презумпций.

Первая: не считать себя навсегда выведенным из круга подозреваемых – в расовой войне личные заслуги и услуги не спасают, – в счет идет «наследственность» как таковая.

Вторая: не ждать, когда соседа уничтожат, а прийти ему на помощь в нужный момент – ведь колокол, который, кажется, звонил по нему, на самом деле звонит по тебе.

Эти презумпции, несмотря на их достоверность, крайне плохо даются либеральному сознанию. Двойная формула либерализма «максимум притязаний при максимуме усилий» сохраняет полноту содержания лишь в позиции сильного. В стане слабых, подвергающихся агрессивному давлению со стороны сильных, она преобразуется, давая укороченную версию: стерпим все, что угодно, лишь бы избежать настоящих усилий. Капитулянтская податливость, как известно, распаляет агрессора, провоцируя его на эскалацию притязаний.

«Все позволено в присутствии позволяющих» – так раскрывается либерально-эмансипаторская формула для господ мира сего.

Здесь, как при ядерной реакции, критическая масса стратегической нестабильности достигается, когда соединяются обе половины «либерального заряда»: максимальная притязательность силы, отбросившей «традиционалистскую сдержанность», с максимальной уступчивостью слабых, отвергнувших «традиционалистскую» героику сопротивления вместе с чувством стыда и достоинства.

Глава четвертая

СТРАХИ ВЛАСТВУЮЩИХ КАК ФАКТОР СТРАТЕГИЧЕСКОЙ НЕСТАБИЛЬНОСТИ

1. Три переворота в политической истории человечества

Опыт России показывает – ни один противник не может принести столько вреда собственной стране, как ее властные элиты, испытывающие к ней страх и ненависть. Целенаправленная эксплуатация этих фобий – главная находка нашего противника в холодной войне и главная причина российских катастроф. У М. Горького в «Сказках об Италии» в чудовищном контексте звучит фраза: «Мать хорошо знает, где находится сердце ее сына». Речь идет о матери, решившейся пронзить сердце спящего сына кинжалом... Именно этим типом «знания» воспользовались убийцы великой страны. Как это возможно, где корни этого убийственно отстраненного или даже убийственно злоумышленного отношения наиболее влиятельных – властных – меньшинств к стране, которая их вскормила? Подходя к этому вопросу, необходимо выделить два уровня: тот, что относится к политическим особенностям эпохи модерна в целом, и тот, что характеризует специфику России в нашу эпоху. В истории наблюдаются три всемирно-исторических переворота, касающихся отношений власти и общества. Первый, хорошо описанный в теории, характеризует возникновение публичной власти как особой структуры, переставшей совпадать с самоорганизацией общества и возвышающейся над ним. Эта историческая новация возникла на Востоке вместе с возникновением первых государств – «деспотий». Это означало возникновение классической дихотомии «управляющие – управляемые», над проблемами которой до сих пор бьется политическая мысль.

Переворот этого типа, сопутствующий возникновению **цивилизации**, описан в «Артхашастре», в «Книге правителя области Шань» и других шедеврах политической мысли Востока.

Второй переворот возник на заре европейского модерна – в эпоху позднего Возрождения. Его идеологом стал Макиавелли, который в книге «Государь» провел принципиальное различие между **старым правителем**, который правил по традиции (по инерции наследственной власти), и **новым правителем**, которому власть необходимо завоевать и удержать, опираясь на властные технологии. У самого Макиавелли сохраняется двусмысленность в содержании терминов старого и нового: противопоставление старого, наследственного типа власти и нового, обретаемого в процессе политического производства, как это свойственно посттрадиционным обществам, здесь не артикулировано. Но хотя Макиавелли и не поставил точку над «і», весь контекст его теории свидетельствует об эпохальном столкновении двух моделей: наследственной монархии и постмонархическом правлении, где власть становится **сознательно решаемой проблемой**.

Наследственный монарх думает не о власти – она ему обеспечена самим фактом рождения в качестве «наследника», а лишь о том, как ее употребить. Для посттрадиционного правителя власть выступает как продукт специально предпринимаемых усилий; вот почему он смотрит на нее **технологически**, исследуя **законы производства власти и механизмы ее удержания**. Словом, это – умышленный правитель, для которого подданные («управляемые») – это не семья, в которой он за старшего, а **чужие люди**, которые могут его принять или не принять. Современная либеральная идеология придает решающее значение различию между авторитарно-патриархальной моделью власти, ключевой метафорой которой является «семья» во главе с деспотически заботливым «отцом», и демократической моделью, где отношения людей характеризуются как отношения независимо-совершеннолетних. Это в самом деле принципиальное различие, но в нем важно, как показывает наш новейший опыт, артикулировать и другие моменты, «беззаботно» игнорируемые либеральной теорией, занимающейся

безудержной апологетикой европейского модерна. В семье невозможен геноцид – даже самые деспотичные отцы детей не убивают, а наказывают. Вот почему традиционные монархи не знали **эндогенного** геноцида – направленного против собственного народа. Модерн познакомил человечество с этим новым видом опыта, и мы бы поступили весьма опрометчиво, приписав это «пережиткам традиционализма», – как раз традиционализм этого не знал. Между «натуральной» властью наследственного монарха и **произвольной** властью посттрадиционного правителя различие такое же, как между натуральным продуктом и его современными технологическими заменителями. В натуральном продукте наличествует масса «непредусмотренного», но на деле оказывающегося полезным; в искусственном есть только предусмотренное. В то же время натуральный продукт хорошо вписывается в окружающую среду, искусственные же изделия, как и сам процесс их производства, могут существенно ее деформировать. «Натуральному» государю нет нужды бессовестно обманывать подданных для того, чтобы быть избранным, нет нужды стравливать различные группы общества, чтобы, политически обессилив его, обезопасить себя, нет нужды «раздари́вать суверенитеты» и ослаблять государство только для того, чтобы снискать поддержку «региональных лидеров», нет нужды потакать коррупции «олигархов» для того, чтобы получить от них деньги на очередную предвыборную кампанию.

В посттрадиционном обществе власть выступает как **технология**, причем по своей потенциальной «антиэкологичности» – разрушительности для социальной среды – эта технология не уступает самым жестким промышленным технологиям. Власть, выступающая в новом технологическом обличье, рассматривает все общество как **средство**. Либеральная теория признает, что демократическая власть не отличается добротой своих намерений; эта теория прямо подчеркивает, что при демократии добротность действий правителей обеспечивается не характером их целей и качеств – цели у них корыстные, «рыночные», – а системой «сдержек и противовесов». Демократический правитель, подобно рыночному товаропроизводителю, сознательно печется не об обществе, а о своих корыстных ин-

тересах, но «невидимая рука» демократической политической системы, подобно невидимой руке рынка, обеспечивает совпадение этих интересов с общественными.

Однако мы знаем, что на невидимую руку рынка на Западе перестали полагаться со времен «великой депрессии» рубежа 20–30-х годов. «Новый курс» Рузвельта был серьезным вызовом «невидимой руке». С тех пор «слепые пятна» рынка непрерывно расширялись. В конечном счете оказалось, что социальная и информационно-коммуникационная инфраструктура, а также инфраструктура постиндустриального общества, включающая систему поддержки науки, культуры и образования, также входят в «зону ошибок рынка», который обрекает на «недофинансирование» все, относящееся к долговременным условиям развития «человеческого фактора».

Нет ли у нас сегодня оснований подозревать, что политическая демократия формально-представительного типа также имеет свои «слепые пятна», свою «зону ошибок»? Совсем недавно цензура прежнего великого учения накладывала запрет на всякую критику социализма; эта цензура действовала не только в странах «реального социализма», но и в интеллектуальной среде Запада, где законодателями моды были левые интеллектуалы. Сегодня новое великое учение накладывает запрет на всякую критику рынка и демократии. Это в особенности страшно, ибо после Канта само понятие критики стало означать не отрицание, а очищение – переход от дорефлексивного (традиционно-догматического) отношения к рефлексивному, то есть творческому. Современные же либералы, судя по всему, «школу Канта» не проходили и в своем отношении к рынку и демократии демонстрируют тот самый докритический догматизм, который со времен кантианского переворота может считаться морально устаревшим. Разумеется, нам необходимо отличать, какие из изъянов постсоветской демократии связаны с давлением «додемократического» наследия, а какие относятся к имманентным ограничениям самой формально-представительной демократии.

Ее социальная слепота – бесчувственность к фактическому социальному неравенству и несправедливости, относящемуся

к внеполитической повседневности, сегодня особенно бросается в глаза, но в принципе является давно подмеченным недостатком. Убедительную критику этого социально бесчувственного формализма буржуазной демократии дал марксизм. Но сегодня эта **социальная** критика должна быть дополнена культурно-антропологической критикой. Дело в том, что посттрадиционная политическая система во главе с «новым правителем» макиавеллевского типа означает переход от **органической** картины общества к **механической**. Посттрадиционные властители впервые в истории смотрят на свой народ отстраненно, в духе субъект-объектной системы отношений. Избиратели в этой оптике выступают не в качестве субстанции, свойства которой (традиции, интересы, идеалы) принимаются как должное или как факт, а в качестве сырья, которое еще предстоит обработать в ходе избирательной кампании. В стартовой позиции – в начале избирательной кампании – политические технологии имеют дело с тем, что они считают «полуфабрикатом» (или даже вовсе бесформенным «сырьем»), а на выходе они ожидают получение продукта с заранее заданными свойствами – избирателя с **нужными** установками. Когда Б. Березовский говорил, что он берется провести в президенты **абсолютно кого угодно**, он выражал технологическое презрение к электоральному большинству, **типичное** для демократии. Мы много полезного для себя откроем в демократии, если научимся различать две стороны: демократию как ценностную систему, опирающуюся на понятие политического суверенитета народа, и демократию как технологическую систему, прямо отрицающую этот суверенитет в пользу технологического отношения к народу как к **обрабатываемой массе**. Причем ценностная сторона ныне все более уходит в тень, технологическая – захватывает политическую сцену. «Технологическая парадигма» меняет не только восприятие электората, но и восприятие политических акторов – соискателей и носителей власти. Технологический подход означает, что **настоящий профессионал в политике** – это тот, кто не имеет устойчивой идентичности – незыблемых взглядов, убеждений, принципов, а готов непрерывно менять идентичность как

свойства товара, которыми предстоит обольстить «покупателей». Иными словами, вместо классической субстанциональной системы, на одной стороне которой выступает народ-суверен, на другой – политики с яркими и устойчивыми убеждениями, мы имеем **релятивистскую систему**, где избиратели проходят технологическую обработку в качестве податливого сырья, а политики столь же произвольно меняют номенклатуру своих «изделий», выносимых на политический рынок.

Вот почему современная демократия так негодует против «традиционалистов», сохраняющих устойчивые убеждения и упрямо защищающих дорогие им ценности. Люди, обладающие морально и ценностно-психологической устойчивостью, не вписываются в современную демократию как технологическую систему, призванную приводить избирателя в заранее заданное состояние. Вот почему эта демократия третирует ценностно-устойчивых личностей с принципиальной позицией, называет их «маргиналами-традиционалистами» и в самом деле политически маргинализирует их, всеми силами выводя за рамки реального функционирующего политического поля.

Таким образом, демократия как технологическая политическая система реально ухудшает качества современного человека, ставя его перед дилеммой: либо оставаться вообще вне политики, либо входить в политику в роли рептильной личности, не имеющей стойких позиций и убеждений. По этой причине технологическая система современной демократии отвергает само понятие народа как устойчивой коллективной личности, проносящей через все перипетии истории, через все изменения политической конъюнктуры выпуклые национальные качества.

Сегодня мы наблюдаем третий переворот во взаимоотношениях власти и общества, «элиты и массы». Еще недавно демократия, даже превратившись в релятивистскую технологическую систему, сохраняла субстанционалистские ограничения, связанные с национально-государственным суверенитетом. Политические элиты-соискатели и носители власти могли как угодно «обрабатывать» свой народ с помощью политических технологий, но они не могли менять его на другой,

больше им нравящийся. Партия меньшинства, не сумевшая убедить большинство, вынуждена была отступить, следуя принципу: «избиратель, как и потребитель, всегда прав». Ситуация круто изменилась в эпоху **глобализации**. Глобализация, собственно, и означает дистанцирование национальных элит от туземного населения и переориентацию их на вне-национальные центры власти и влияния. Глобализирующая элита (или ее часть) даже оказывалась в явном меньшинстве в собственной стране, отныне не следует императиву «избиратель всегда прав» (на самом деле следует читать: «применим к нему в следующий раз более изощренные технологии»). Глобализированная элита исходит из презумпции «изначальной неправоты» своего национального избирателя, которого следует «поправить», опираясь на поддержку извне. Понятие политического суверенитета народа уступает место так называемым законам глобализирующегося мира, с которыми «современные элиты» должны считаться больше, чем с мнением собственного национального большинства. Глобализация, таким образом, вообще перечеркивает демократию, отбрасывая ее центральное понятие – законодательство электоральной воли национального большинства. Вот почему реконструкция политических систем идет в направлении усиления исполнительной власти за счет всемерного ослабления законодательной и представительной, рекрутируемых из тех, кто непосредственно имеет дело с избирателями и вынуждены, хотя бы условно, учитывать их настроения и интересы.

Это противопоставление глобальной и национальной идентичности – важнейший факт нашего времени – не везде имеет одинаковые последствия.

В странах, принадлежащих к так называемому глобальному центру – формирующих и контролирующих современные наднациональные центры власти, такие как МВФ, МБРР, ВТО и другие, само собой наблюдаются большие совпадения «национального и глобального» – глобальной ответственности элиты с ее национальной лояльностью.

Напротив, в странах, относимых к мировой периферии или взятых на подозрение новыми властителями мира, расхождение

между «глобальной подотчетностью» элиты и ее «национальной подотчетностью» достигает максимальных масштабов.

Дело доходит до того, что само признание местных элит в качестве элит, их международная легитимация напрямую зависит от их решимости порвать с национальными интересами и служить наднациональным центрам власти. В противном случае против них организуется мощнейшая кампания дискредитации – они удостоиваются названия «традиционалистов», «националистов», «экстремистов», «батеков» и т. п.

Вполне понятно, что кампания дискредитации элит, сохранивших национальную привязку и отстаивающих национальный суверенитет, как и кампания всяческого поощрения «глобализирующихся» элит, готовых торговать национальными интересами, вписывается в стратегию современного мирового гегемонизма. Соискатели глобальной власти над миром именно так должны поступать – это «вполне логично» и, следовательно, банально. Более трудный вопрос политической теории – почему местные элиты и в первую очередь современная российская элита так безоглядно потакают этому гегемонизму, так беззащитно противопоставляют себя нации? К ответу на этот вопрос мы и переходим.

2. Страхи приватизаторов

Подобно тому, как демократия бывает двух видов: номенклатурная демократия класса политических профессионалов, обрабатывающих избирателей, и массовая «демократия участия», известная нам из опыта античности и средневековых городских коммун, – капитализм также бывает двух видов. Наиболее известен – из марксистской литературы и из нынешнего опыта – номенклатурно-олигархический капитализм, основанный на экономическом монополизме крупных собственников. Но смешанная экономика большинства стран Запада включает и менее знакомую нам экономическую подсистему массового народного капитализма. Основу его составляют многочисленные мелкие и средние частные фирмы, мелкие акции, распространяемые среди персонала предприятий, кооперативная соб-

ственность трудовых коллективов. Марксистская картина мира закрыла нам эту сторону действительности, что в конечном счете сослужило услугу номенклатурной приватизации начала 90-х годов как практике, которой якобы «нет альтернативы». Марксистская политическая экономия настаивала на действии «непредложных законов» концентрации и централизации капитала, обрекающих мелкое и среднее предпринимательство на вымирание. Марксистская политическая социология настаивала на законах углубляющейся социальной поляризации общества, под влиянием которой аристотелевская «золотая середина» общества обречена на историческое исчезновение.

Эти стереотипы, в числе многих других, перекочевали из голов марксистских теоретиков в головы теоретиков реформ (часто речь шла о перемещениях внутри одной и той же головы), что послужило определенным теоретическим фоном, благоприятствующим номенклатурной приватизации бывшей государственной собственности. «Нелицеприятность» теории здесь состояла в том, что, несмотря на сомнительность номенклатурной приватизации по меркам социальной справедливости и по критериям самой демократии, логика экономических законов, касающихся «решающих преимуществ» крупной собственности, диктует реформаторам свои неумолимые условия. Но эта «теоретическая», доктринальная ловушка была далеко не главным фактором соответствующего выбора реформаторов. Значительно более весомым фактором был реальный политический расклад сил. Как уже не раз приходилось писать автору (*Панарин А. С. Цивилизационный процесс в России: опыт поражения и уроки на завтра. Знамя, 1992, № 7; Его же. Искушение глобализмом. М., 2000*), партийная и гебистская номенклатура, предчувствуя системный кризис своего режима, тем не менее готова была «обменять» его на другой только при условии, что новым господствующим классом и классом-собственником снова будет она же. Номенклатурная приватизация была настоящим вызовом социальной и исторической справедливости – ведь она отдавала авангардные позиции при новом строе как раз тем, кто ожесточеннее всего сопротивлялся общественным переменам, кто выступал в роли **профессио-**

нальных преследователей. Тем не менее они соответствовали законам политического реализма: у обезоруженного общества не было сил на победоносную революцию снизу.

И, наконец, необходимо упомянуть третий фактор: могучее внешнее давление. Как известно, на столе Ельцина в конце 1991 года лежало несколько проектов приватизации. Были и такие, которые сближались с несравненно более национально и социально корректными образцами приватизации в Польше, Чехии и других постсоциалистических странах Восточной Европы. Проект Е. Гайдара был самым грубо-узурпаторским, начисто отлучающим большинство российского населения от реального дележа государственной собственности. «Данным» проектом предусматривалась такая последовательность: сначала – «отпуск цен», опустошающий многолетние сбережения населения, и только затем – приватизация, причем – по закрытым «партийным» спискам, исключая «профанное большинство». Несмотря на вопиющую антидемократичность этого проекта, именно его поддержала американская сторона, пообещавшая выделить немедленный кредит в 38 млрд долл. в случае его принятия. По свидетельствам очевидцев, именно американское давление сыграло решающую роль в том, что Б. Н. Ельцин остановил свой выбор на этом проекте. Аналитики, занимающиеся этим вопросом, объясняют «парадокс» американского поведения экономическими интересами США: навязывая России заведомо экономически неэффективную и коррумпированную модель номенклатурного капитализма, «ревнующего» к любой экономической инициативе рядовых граждан, они тем самым предупреждали перспективу превращения России в динамично развивающуюся страну, способную стать новым конкурентом Америки. Это действительно так: «диффузный» капитализм, основанный на множестве независимых гражданских инициатив массово-предпринимательского типа, несомненно, эффективнее монополистического номенклатурного капитализма, являющегося слепком советской бюрократической экономики, да еще с поправкой на полную государственную безответственность, на безудержное разворывание ресурсов и бесконтрольный вывоз капитала.

Но наряду с этим мотивом, относящимся к экономическому гегемонизму и монополизму Америки, следует принять во внимание и мотив, относящийся к ее стратегии однополярного мира и глобальной геополитической гегемонии. Американские советники, настаивающие на заведомо нелегитимной – в глазах российского населения – номенклатурной приватизации, отдавали себе полный отчет в том, что этот шаг роковым образом отделяет новую российскую элиту от собственного народа и делает ее заложником заокеанских покровителей. Нелегитимность номенклатурной приватизации, означающей прямую и грубую экономическую экспроприацию местного населения, предопределила переориентацию новой властной элиты с национальных на глобальные, сиречь, американские приоритеты. Новая реальность состоит отныне в том, что главным гарантом новой собственности и новых собственников стала внешняя сила, ибо надежной внутренней социальной базы у узурпаторов народной собственности быть не могло. Теоретически допустимо, что эти узурпаторы могли бы выступить в роли своеобразных центристов: поведя себя в экономической сфере как номенклатурно-монополистические собственники, они могли бы в сфере политической «надстройки» носить социал-демократические маски, демонстрируя заботу о социальной защите ими же обделенных тружеников, безработных жертв деиндустриализации и т. п. Этому помешали два обстоятельства. Первое состояло в том, что новый американский план для мира исключал статус-кво, сложившийся по окончанию холодной войны, на что многие из наших «демократов» наивно рассчитывали.

Распад СССР и «социалистического лагеря» в Восточной Европе вовсе не был конечной геополитической целью США, как можно было вначале подумать. Эти сдвиги, как оказалось, были не концом, а началом нового мирового процесса, конечным итогом которого было деление человечества на меньшинство, имеющее право на прогресс и развитие, и большинство, обрекаемое на управляемую социальную деградацию, депопуляцию и вытеснение со своих территорий. Уже поэтому социал-демократические «компромиссы», связанные с сохранением некоторых элементов прежней системы социальной за-

щиты населения, роста ее квалификационно-образовательного и культурного уровня, оказались полностью неприемлемыми для американской стороны. Американские кураторы российских реформ (как и реформ всего постсоветского пространства) стали навязывать нашим «реформаторам» новые императивы МВФ, связанные с решительным свертыванием всего того, что относится к подсистеме развития человеческого фактора. Внешне это выглядело как императив рыночной экономики, освобождающейся от социальных нагрузок. Стратегически же это означало новый геополитический императив: обесценение населения по сравнению с ценой стратегически важных территорий, которую оно занимает. На стратегически важных мировых территориях, ставших объектами американских притязаний, не должно быть населения, способного выступать как самостоятельный и эффективный субъект хозяйствования. Населению новой мировой периферии (а именно туда переместился бывший ««второй мир»») вместе со всеми территориями, которые оно исторически занимает, предстоит превратиться в объект организаторской воли нового мирового гегемона. Поэтому главной целью реформы – как они виделись «трезвому взгляду» заокеанских стратегов, а не затуманенному взгляду демократов-утопистов – является, во-первых, резкое физическое сокращение населения на территориях, ставших объектами стратегической экспансии, а во-вторых, резкое снижение человеческого статуса этого населения – его фактическая деградация и моральная дискредитация. Императивные рекомендации МВФ, несоблюдение которых карается не только отказом в кредитах, но и международной обструкцией со стороны новых институтов глобализма в целом, представляют собой программу управляемой социальной деградации и разрушения «человеческого фактора» цивилизации. Перед «реформаторами» возникла дилемма: либо отвергнуть эту иностранную программу управляемой социальной деградации для страны, пойдя на риск отлучения от глобального сообщества, либо принять эту программу к исполнению. Но принятие такой программы требовало такого переворота в сознании, который до сих пор еще никем по-настоящему не описан.

Подвергнуть собственное население управляемой деградации – для этого требуется предварительный антропологический переворот: принципиально новый взгляд на эту людскую массу. Грабеж номенклатурной приватизации был еще как-то совместим с прежним «обыденным» сознанием (своя рубашка ближе к телу), но для того чтобы приступить к **плановому ускоренному сокращению населения** и к **лишению его нормальных условий и гарантий человеческого существования**, требуется особая «научная реконструкция» восприятия – новый **научный расизм**. Без презумпции расовой неполноценности «этого народа» невозможно было бы делать с ним то, что делалось и делается. А эту презумпцию, в свою очередь, можно было утверждать и защищать только при условии уничтожения всяких свидетельств его высокого человеческого интеллектуального и морального достоинства.

Так началась кампания дискредитации великой национальной культуры (в том числе великой русской литературы), с одной стороны, отлучение «современно мыслящего» населения от культурного наследия – с другой. Получилось так, что без идеологически обоснованной ненависти к национальному культурному наследию нельзя было занять «последовательную позицию» в деле осуществления планов глобализации в отношении «этой» страны, а без такой готовности элита, успевшая не на шутку проштрафиться перед собственной страной, не могла рассчитывать на компенсирующую поддержку извне.

Но это не снимает другого вопроса – о предпосылках откровенной русофобии, зревших в предшествующие годы. И здесь мы подходим ко второму обстоятельству, объясняющему шараханье из крайности в крайность: от тотального коммунистического социал-интернационализма к тотальному социал-дарвинизму.

3. Народ – пасынок западнической письменной традиции

Культурологическая теория вскрыла, в числе механизмов социокультурной динамики, напряжение между двумя полюса-

ми культуры: малой устной (народной) и великой письменной (книжной) традиции. В числе функций великой письменной традиции значится функция примирения родственных этносов, о чем писал в своих работах покойный Б. С. Ерасов.¹ Сварливые племенные боги отличались малым нравственным кругозором и нетерпимостью. Но когда на месте племенных религий возникли великие монотеистические религии, межплеменное общение стало осуществляться не непосредственно на уровне обыденных эмоций и страстей, а через высший сакральный объект, перед лицом которого «слишком земные» страсти утратили легитимность. Зародившаяся великая письменная сакральная традиция развела в стороны обыденную психологию и сверхобыденную мораль, создав высшие универсалии духа.

Наряду с этой примиряюще-возвышающей функцией великая письменная традиция несла еще одну: она создавала «символический язык, свободный от местных ограничений и привязок, способный функционировать и обобщать смыслы надэмпирического характера, выходящие за пределы обыденного опыта.

Все это не означает, что другой полюс культуры, относящийся к малой устной традиции, к повседневному народному опыту и психологии, теряет всякое значение. Люди, лишенные всякой привязки к этому второму полюсу культуры, описаны в нашей литературной классике как «лишние люди», лишенные устойчивого внутреннего стержня и идентичности. Особая трагедия нашей культуры состоит в том, что в ней эти два полюса – книжный и народный – непозволительно далеко разошлись в стороны. Со времен первого нашего реформатора Петра I великая письменная традиция становится **заемной** – чужой. Сегодня, когда опыт западных реформ пережит как национальная трагедия, во многих регионах мира стали сопоставлять две модели модернизации: через вестернизацию – заимствование и механический перенос западных образцов и через реконструкцию собственной великой письменной традиции. Нашей великой письменной традицией является «греческий текст» – Православие как великая (надэтническая) восточно-христианская традиция. Патриарх-реформатор Ни-

¹ Ерасов Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. М., 1991.

кон первым в истории Московской Руси сделал акцент на противопоставлении великой письменной и народной традиции. Старообрядству как «народному» Православию он явно и жестко противопоставил греческий первоисточник.

С фактически-исторической точки зрения он ошибался: «русские обряды ближе к ранневизантийским, чем греческие, поскольку греки следовали относительно новому уставу, а в России сохранился и преобладал устав более древний» (Пустозерская проза. Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор. Предисловие Плюхановой М. М., 1989). Но в данном случае дело не в том, прав ли Никон как историк-библиофил; дело в самом механизме противопоставления надэтнического цивилизационного текста и местной этнической традиции. Почему уже тогда, еще до появления «царя в немецком платье», носители большой традиции способны были выступать как безжалостные погромщики малой, – в этом заключена какая-то тайная драма нашей культуры. Драма превратилась в трагедию, когда на трон сел реформатор, противопоставивший местной народной традиции уже не текст собственной, православной цивилизации, а, по сути, иноцивилизационный, западноевропейский текст-образец. Как известно, западный модерн родился от встречи средневековой западной («латинской») цивилизации с античностью. Средневековая культура была деревенской; филология ренессанса открыла античность как культуру городскую, «полисную». Опираясь на это открытие, Западная Европа сама вытащила себя за волосы из средневековых «захолустий» в модерн (См. об этом: *Библер В. С.*).

В принципе, такой путь не был полностью противопоставлен и русской культуре. В греческой античности она могла снова отыскать себя. В известном смысле Платон ближе Православию, чем католицизму, а текст Фукидида, посвященный Пелопонесской войне, на Руси мог бы читаться как более «биографический», чем в Западной Европе.

Но настоящей реконструкции «своей» античности на Руси так и не произошло. Путь от святой Руси к России-империи пролегал не через реконструкцию своей собственной православно-византийской традиции, а через насилие вестернизации. Между

петровскими реформаторами «немецкого образца» и русским православным народом пролегла настоящая пропасть. С тех пор и по сей день реформаторы в России болеют презумпцией недоверия к почве, к национальной традиции и ее носителю – народу. У нас до сих пор не решен вопрос о статусе славянофилов: кто они такие. «Почвенники», противопоставляющие большому бюрократическому государству и всем его «текстам» малую народную традицию, или «цивилизационщики-фундаменталисты», противопоставляющие свою большую надэтническую традицию – православную – чужой цивилизационной традиции, узурпаторски разместившейся на нашей святой земле.

В России так и осталась непроделанной колоссальной важности работа – по реконструкции собственного (восточно-христианского) цивилизационного текста и реинтерпретации всех общественных практик с позиций этого большого текста. Речь идет о тех процедурах, которые на Западе впервые философски обобщил Э. Гуссерль в своей теории «феноменологической редукции» – вынесения за скобки всех «наносов опыта» для возвращения к «первичной реальности».

История нашего существования есть одновременно и история нашего пленения опытом неудач, предрассудками, стереотипами. Обращение к первичному (аутентичному) тексту своей собственной цивилизационной традиции – это возвращение из плена в ситуацию первичных выборов и первичных решений. В этом пункте решающим для судеб нации является различие двух способов вынесения за скобки не устраивающего нас настоящего: посредством анамнезиса-припоминания нас самих – когда мы еще были «подлинными», или посредством мимезиса – подражания другим, что означает применительно к нам самим, что подлинными мы никогда не были. Вот в чем могло бы состоять действительное различие между западнической и славянофильской партиями нашего общества: дело не в том, что одни требуют решительных изменений, а другие якобы довольствуются тем, что есть; дело в том, что одни критикуют настоящее, постулируя присутствие нашего подлинного исторического «я», к которому мы должны вернуться как стартовой позиции новейшего реформирования, а другие не предполагают ни в нашей душе,

ни в нашей духовной истории никакой подлинности – одно только «проклятое прошлое» господ и рабов, безжалостных палачей и тупо бессловесных жертв. Петр I как первый западнический реформатор – фигура переходная, несущая на себе непроговоренное влияние традиции. Если бы он был достаточно последователен, его бы отношение к русскому народу мало чем отличалось от отношения современных правящих западников. Если цивилизационный анамнезис-припоминание собственной великой традиции бессмысленен по причине отсутствия таковой, то одно из двух: русский народ нужно или полностью переделать в другой «исторический материал», или помочь ему как «педагогически безнадежному» поскорее исчезнуть с исторической сцены. Петр I переделывал и физически истреблял, но и в переделывании и в истреблении был не до конца последователен, ибо не проговорил для себя самого некие предельные условия своего реформационного эксперимента. Во многом он оставался нерелефлирующим наследником русской истории и культуры, сохраняющим сыновье нерассуждающее чувство. Инициаторы большевистского переворота 1917 года были первыми в русской истории реформаторами, которые сыновних чувств уже не имели вовсе. Для них Россия уже выступила как чистый объект преобразующей воли, ценный уже не сам по себе, а исключительно ввиду результатов, которые предстоит получить. Ни история, ни география, ни культура «этой» страны их уже ни к чему не обязывали: они ценили не Россию, а социализм, который они внедряли в Россию. Они недрогнувшей рукой подписали Брестский мир, потому что им важнее была не целостность страны как таковой, а лишь то пространство, в данный исторический момент пригодное для социалистического эксперимента. Подобно современным демократам, они готовы были бы и на превращение России в «маленькую Швейцарию», и только политический реализм, вскормленный опытом гражданской войны, подсказывал им, что в качестве правителей такой «маленькой Швейцарии» они вряд ли способны уцелеть в условиях беспощадной драки. Большевики стали первой партией, для которой Россия как таковая не представляла никакой самостоятельной ценности: ее могли ценить лишь в той мере, в какой она способна была стать

социалистической. 70 лет спустя придет другая партия, которая выставит свое условие лояльности: ценить Россию лишь в той мере, в какой она способна стать «демократической». Именно подозрение в том, что российское большинство имеет не социалистическую, а «мелкобуржуазную» природу, вызвало известную русофобию Ленина и перерастание большевистской войны с «эксплуататорским меньшинством» в войну с **крестьянским большинством**. Соответствующие подозрения новых правящих демократов – в том, что российское большинство имеет общинную и авторитарно-тоталитарную природу вместо частнособственнической и либерально-демократической, объясняет неприкрытую русофобию правящего меньшинства и его готовность опираться в борьбе с большинством на внешние силы. Идущие к нам с Запада «великие учения» меняются по законам инверсии – из одной крайности в другую; постоянным является неприкаянность русского народа, каждый раз оказывающегося на подозрении. Тайны этой неприкаянности до сих пор не разгаданы. Можно поставить вопрос о том, что здесь относится к общим закономерностям эпохи, а что остается загадочным казусом русской истории. Если под модерном понимать переход от условий бытия, являющихся заданными для личности, к условиям, которые являются итогом ее сознательного выбора, то приходится признать, что «иррациональная» – нерассуждающая – привязанность к своей стране и народу является пережитком досовременной психологии и морали. Это не снимает другого вопроса: способен ли в принципе человек жить как целиком рассудочное существо, всему выставляющее оценки по сугубо рациональным критериям?

Если так, то вскорости должны исчезнуть «иррациональные» чувства мужчины и женщины, родителей и детей, братьев и сестер вместе с законами эмотивной сферы как таковой. Несомненно, известная преданность национальных элит на Западе своим странам является «традиционалистской чертой», которую они сохранили в значительно большей степени, чем современная российская элита. Эта привязанность может быть «рационализирована» в психоаналитическом смысле – то есть обоснована и оправдана постфактум на языке прогрес-

сизма, на котором выражает себя как специфическая идейная «любовь по расчету»: любят свою родину за то, что она «самая передовая», самая богатая, самая демократическая и т. п. В той мере, в какой эти критерии в самом деле овладевают сознанием, любовь итальянцев, испанцев, португальцев и других заведомо не самых передовых наций к своей стране можно признать более надежной, чем соответствующее чувство самых передовых. Первые еще сохранили способность к иррациональному переживанию своей идентичности как чего-то самоценного, тогда как вторые олицетворяют окончательную победу прогрессистской идеологической расчетливости. Что касается России, то с нею уже все ясно: расчетливые ее по-настоящему никогда не полюбят, ей остается только уповать на любовь нерасчетливых. Момент истины наступил сегодня. Еще советский патриотизм включал роковую неясность: любил ли советский человек свое социалистическое отечество за то, что оно самое передовое и могучее и укажет путь всему человечеству, или это чувство заключало в себе известные «пережитки» старой жертвенно-нерассуждающей любви. Сегодня прогрессисты, дружно перешедшие из коммунистического в либеральный лагерь, в полном соответствии с идеологической расчетливостью – когда ценят и любят только передовых, обречены не любить Россию, ибо по либерально-демократическим и «рыночным» критериям передовой и даже среднего уровня страной она явно не является. Это – момент истины, но не последний, не высший момент. Последний момент впереди, и открывается он в логике начавшейся мировой войны. Как поведут себя прогрессисты, когда наконец поймут, что США – их образцовая страна-гегемон, демократический наставник всего человечества – является безжалостным и беспардонным агрессором, расчищающим себе жизненное пространство за счет других стран и в первую очередь – за счет России? Поменяют ли наши авангардные группы общества свое идеологически расчетливое отношение к собственной стране, пытаемой по очередным критериям «цивилизованности», на старый нерасчетливый патриотизм, который и спасал Россию в трагическую годину? Или их прогрессистское «осовременивание» окончательно, а следовательно, окончательно их пре-

вращение в партию либерально-демократических компрадоров, готовых сдать свою страну в решающий момент?

США, как они проявили себя во внутренней политике, по настоящему настораживает. Самоназвание правящего блока в качестве «центристского» – чистый обман. Центристы должны были бы сочетать рыночные реформы с политикой социально-государства, шадяще относящегося к местному населению. Наши реформаторы отвергли социал-демократизм и центризм в пользу социально убийственного радикал-либерализма не столько по причине своей идеологической зависимости от Запада, то есть в качестве адептов «чикагской школы» как новейшего прогрессистского образца, сколько по причине своего культурно-антропологического «пессимизма»: они решили, что с таким человеческим «материалом», каким является русский народ, настоящей демократии, как и настоящего рынка, построить нельзя. Поэтому они освободили от любых возможных помех социал-дарвинистский механизм «естественного отбора», не оставляющий шансов национальному большинству нашей страны. Зададимся вопросом: как поведут себя те самые господа, которые не верят в добротность «человеческого материала» «этой» страны? Не решат ли они в некий роковой момент «Х», что мировая война является в принципе таким же механизмом глобального естественного отбора, как и мировой рынок? В борьбе мирового рынка с их собственной нацией они оказались на стороне рынка. На чьей стороне они окажутся в решающий момент борьбы мирового гегемона с их собственной нацией?

4. Судьба русской духовной традиции как великого суперэтнического текста

То, что рано или поздно, следуя законам развития модерна, класс интеллектуалов будет идентифицировать себя не столько с народом, сколько с текстом, представляющим «прогресс» и «современность», сомнений быть не может. В конце концов культурно-историческое призвание интеллигенции как раз и состоит в том, чтобы привить на местную почву великую суперэтническую (письменную) традицию и так выстроить систему

национальных приоритетов, чтобы суперэтнические универсалии стояли в национальном сознании на первом месте. Однако по этому критерию у нынешних западников нет оправдания. Ведь никто не сможет отрицать тот факт, что величайшие гении нашей национальной культуры – от Пушкина до Достоевского и Толстого – являются не **почвенниками**, а **классиками**, не только сформировавшими богатейшие по содержанию суперэтнические (универсальные по значению) тексты, но и сообщившие этим текстам неповторимую интеллектуальную, моральную и эстетическую убедительность. Просвещенческие тексты XVIII века в России носили следы умозрительного конструктивизма, напоминающего рационалистическую умышленность самой петровской империи и ее столицы – Петербурга. Пушкин потому и стал национальным гением, что ему удалось примирить противоположности: просвещенческому универсализму сообщить достоверность народного переживания, а народному чувству и опыту – просвещенческую логическую убедительность и ясность. Язык Пушкина – это язык, в котором с равной свободой местное переводится на общечеловеческое, а общечеловеческое – на местное.

Пушкину принадлежит еще одно чудо. Этот светский человек, почти эпикуреец в некоторых гранях своего мироощущения, так вписал изъяны, драмы и трагедии национальной жизни – а они в России велики, как нигде – в логическую и метафизическую структуру человеческого бытия в мире, что казавшиеся неизбежными «инфантильные» чувства обиды и зависти (известное *rassentiment*) преобразуются в зрелое, «взрослое» чувство своей неповторимой судьбы, испытания которой надо нести с достоинством. Пройдет всего два-три десятилетия, и элитарным, а затем и массовым сознанием завладеют теории классовой обиды, все изъяны бытия объясняющие ясно, просто, а для обиженных – еще и комплиментарно. Станет формироваться человек, с инфантильным нетерпением ожидающий счастливого «конца истории», ибо настоящие тяготы истории ему уже кажутся не по силам. Мироощущение Пушкина было совсем другим – значительно более близким интуициям «народного сознания», чем «великим учениям» французского про-

свещения и другим уже зарождающимся при его жизни мифам, потакающим интеллигентскому нетерпению. Пушкин не учил долготерпению, но учил достоинству. А достоинство есть высочайшее из экзистенциальных искусств, даваемых человеку: это искусство распознавать тот самый момент, когда терпение из достоинства превращается в порок раболепия, как и тот момент, когда нетерпение превращается из нравственно законной вспыльчивости оскорбленного чувства в истерическую впечатлительность. Последующее засилье великих учений воспитало поколения невротиков, то и дело подталкивающих национальную историю к заветной счастливой развязке, а в результате получающих неслыханные исторические срывы и трагедии.

Загадка «великих учений» в том, что они, в отличие от великих мировых религий, дают легитимацию не лучших, а худших человеческих чувств. Создается нешуточное впечатление, что энергетика прогресса, в отличие от энергетики религиозного нравственного усовершенствования, питается не лучшими, а худшими из человеческих эмоций. Марксизм легитимировал классовую зависть и ненависть; ленинизм в 1917-м – военное дезертирство, позволив трусам, капитулянтам и мародерам выступать в роли тех особо «классово сознательных», которые раньше всех почувствовали, что пора превращать трудную и опасную войну с грозным внешним противником в более легкую и многообещающую «войну с эксплуататорами». Новое либеральное учение легитимирует повальную коррупцию, гражданскую безответственность, стяжательские инстинкты и даже прямое национальное предательство с помощью идеологии безграничного индивидуализма и «морали успеха». Мы должны в этом свете оценить великую русскую литературу XIX века как культурно-исторический и духовный феномен, альтернативный идеологическим «великим учениям». Начиная с Гоголя все наши национальные гении уже вполне сознательно и целеустремленно борются с заразой великих учений, подрывающих духовное здоровье нашей слишком впечатлительной нации. Антагонизм между идеологическими «великими учениями» и русской национальной классикой – вот еще один фактор, объясняющий идеологически заряженную ненависть к русской культуре.

Пора заново поставить вопрос о русской свободе, ибо после либеральных истолкований этого вопроса смута и дезориентация охватила головы многих. Бесспорно, русская свобода связана с физическим пространством России и с ее литературным пространством. О соизмеримости этих двух пространств говорил в свое время Бердяев: о том, что русская литература проклонила русскую империю и одновременно жила ее масштабами, не могла без нее. Сначала несколько слов – о нашем физическом (географическом) пространстве. Здесь американцы могли бы нас понять: ведь тема **отодвигаемого фронта** – расширяющихся границ как гарантий исполнения «американской мечты» – есть важнейшая тема американской культуры. Сегодня, когда американская свобода получила новое гегемонистское звучание, по-новому звучит и тема территории. Мы привыкли к американским заявлениям по поводу того, что они – самая свободная нация в мире. Но сегодня, в однополярном мире, эта претензия звучит иначе: американцы имеют право быть единственной свободной нацией в мире – остальные признаются в этом отношении еще несовершеннолетними и нуждающимися в американской опеке. И новая американская ревность к российской территории – это не только ревность новых колонизаторов, собравшихся прибрать к рукам дефицитные ресурсы планеты. Это еще и ревность к русской свободе, связанной с огромностью нашего «имперского» пространства. Объявление любого региона Земли зоной американских национальных интересов есть, несомненно, посягательство на суверенитет всех других народов и на их свободу. А поскольку русская свобода, во-первых, уже получила смысл исторической альтернативы американским трактовкам свободы и, во-вторых, каким-то интимным образом связана с огромностью российской территории, то на сознательном уровне американские гегемонисты ревнуют к богатству российской территории, на подсознательном – к соперничающей с ними российской свободе.

Однако чтобы раскрыть глубинный смысл русской свободы, надо все же обратиться не к географическому пространству России, а к пространству русской литературы. Здесь мы имеем особую «империю духа», в самом деле не знающую никаких гра-

ниц. Русская литература, с тех пор как она оформилась в особую духовную систему, уполномочивает русского человека постоянно обсуждать, активно вмешиваться во все мировые вопросы. Здесь – настоящая тайна нынешней американской русофобии. Современная американская культура отличается большой этнографической терпимостью – это диктуется реалиями полиэтнического общества, в котором «плавильный котел» давно уже отключен. И по этим критериям «нового этнизма» нам вполне простили бы нашу специфику. Если бы русский народ заявлял о себе сугубо этническим образом, персонифицируясь русоволодым улыбчивым типом, опоясанным кушаком и с шапкой набекрень, все было бы «о'кей». Но в качестве типа не этнического, а всемирно-исторического, по-своему ставящего все великие мировые вопросы, он для современной Америки совершенно неприемлем – посягает на западную **монополию** истолкования судьбоносных вопросов вообще, и американскую – в особенности. Действительно, русская классическая литература создала особое глобальное пространство, где на примере русских вопросов обсуждаются вопросы вселенские. Причем обсуждаются с **нигде не виданной степенью свободы**.

Надо задуматься над специфической ролью «великих ученых», рожденных на Западе, но призванных управлять умами во всей ойкумене. Это особое дистанционное управление, не связанное с обычной административно-политической властью, военным и экономическим влиянием. Солдаты этого всемирно-идеологического фронта Запада, верой и правдой ему служащие, – это пресловутые «западники», с ученическим старанием зубрящие «авторитетные тексты» и любую свою мысль обосновывающие посредством этих текстов.

Конечно, такие западники, демонстрирующие мазохистскую готовность к крайнему национальному самоуничтожению, водились в России и в период расцвета великой русской литературы. Но тогда они никак не могли задавать тон. Наши величайшие литературные гении, начиная с Пушкина, обладали высочайшей духовной свободой и обсуждали мировые и национальные вопросы без всякой оглядки на западных «мэтров» и так называемое мировое общественное мнение. Гоголь

заявил о себе антизападником в тот самый момент, когда западничество как специфический тип идеологической власти уже стало складываться.

Гоголь стал первой жертвой этой власти, ощутив на себе ее хватку, по цепкости и жесткости намного превышающей хватку цензоров и полицейских по должности. Следующий, еще более впечатляющий вызов новой идеологической власти бросил Ф. М. Достоевский. В тот самый исторический момент, когда признаком «современности» и специфической интеллигентской благонамеренности была вера в социализм и его освобождающую вселенскую миссию, Достоевский пишет «Бесы». Всемирно-исторический прогноз, данный в этом романе, был альтернативен прогнозам, данным величайшими социалистическими пророками Европы – Марксом, Пруденом и другими властителями дум. Теперь-то все знают, что наш национальный мыслитель несравненно точнее и глубже обрисовал будущее, заданное социалистической идеей, чем вся западная мысль, вооруженная наработками немецкой классической философии, английской политической экономии, французской историографии. Как удалось этому болезненно впечатлительному, мнительному, лишенному необходимого досуга для неторопливой исторической рефлексии человеку не спастись перед величайшими авторитетами века, устоять перед давлением «передового общественного мнения», перед напором нравственно и социально оправданной политической нетерпеливости – вот тайна, секрет которой – абсолютная, ни с чем не сравнимая духовная свобода великой русской литературы. В идейном плане Достоевского причисляют к «почвенникам». Это все равно что астронавта причислить к кучерам. «Русские мальчишки», обсуждающие в захолустном Скотопригоньевске мировые вопросы на уровне, на каком их ставили Кант, Гегель, Маркс, и при этом – с недогматической, надпартийной непринужденностью, возможной только в нашем специфическом пространстве-времени, – «почвенниками» названы быть не могут. Может быть, здесь у Достоевского впервые с настоящей пророческой силой заявила о себе восточно-христианская мировая идея, способная родить альтернативу западной мировой идее. Алеша Карамазов, посланный

старцем Зосимой из монастыря в мир, призван придать новое измерение этому миру, актуализировать в нем те смыслы, связанные с высшей правдой-справедливостью, забвение которых ведет к тотальной стратегической нестабильности и, может быть, к апокалиптической перспективе. Завет старца Зосимы, судя по всему, до сих пор не выполнен, и некрикливый инок Алексей в миру еще не явился со своей не бросающейся в глаза миссией. Если ему все же суждено появиться в нынешний поздний час мировой истории, то путь его проляжет там, где очертила его русская духовная традиция. И здесь именно кроются тайны великой ревности и нетерпимости к нам со стороны всех сильных мира сего. Даже национализм державно-милитаристского толка нам легче простили бы. Но после Лермонтова, Достоевского, Толстого по-настоящему полнокровный, достоверный для себя самого национализм у нас уже невозможен.

В пространстве, где тосковал «печальный демон, дух изгнания», где излагал свой вселенский проект Великий Инквизитор и где, в противовес им же, исходил землю в нищем виде благословляющий ее Царь Небесный, национализм как серьезная идея немислима. Именно поэтому он в России сегодня – дело либо вовсе слабых умов, либо профессиональных провокаторов.

Русским национализмом сегодня часто играют, но на высоком стратегическом уровне он серьезно не обсуждается.

Вся профилактическая работа стратегических оппонентов России ведется в другом направлении: изгнания нашей страны из числа носителей вселенской альтернативной идеи, ибо эти оппоненты в глубине души подозревают, что и сегодня ее некому выдвинуть, кроме «этих загадочных русских». Достоевский в свое время не только изумил, но и не на шутку озадачил и даже испугал Запад мировой загадочностью русской души. С тех пор все читатели Достоевского на Западе эту загадку разгадывают, а среди «нечитателей» Достоевского настоящих стратегов быть не может, как не может их быть среди «нечитателей» Канта, Гегеля и Маркса.

Одним из правил «стратегической игры» наших противников является тщательное замалчивание того, чего по-настоящему

бояться, – и как результат возникает соответствующая «подмена тезиса». Сегодня на Западе дружно кричат об опасности «русской мафии», «русского коррупционизма» и «русской небрежности» в обращении с ядерным оружием или ядерными отходами. На самом деле, по-настоящему бояться другого: иррациональности русского темперамента, заставляющего браться со слабьими и бросать перчатку сильным. По этой части нас сегодня старательно и жестко тестируют. Правящие верхи, предавшие братскую Сербию и предающие Палестину, принимающие как должное американские базы в постсоветском пространстве и вообще решившие отныне ничему не удивляться и все принимать как должное, уже, таким образом, прошли это тестирование.

Но русский народ, который сегодня мрачно и загадочно безмолвствует, несомненно, остается на стратегическом подозрении. Главное обвинение, которое ему бросается, – неисправимая архаичность. Казалось бы, какое кому дело до нашей архаичности и неприспособленности к веку – это скорее должно обнадеживать наших ревнивых соперников. Но они по-прежнему подозревают, что специфическое «реликтовое излучение», от нас исходящее, не дает всему миру окончательно «осовремениться» по-американски. Наша моральная идея, наша солидаристская идея – вот те слагаемые «русской идеи», которые по-прежнему внушают настоящее опасение архитекторам нового мирового порядка. Эти архитекторы желают работать и внутри своих стран, и в планетарном масштабе, только с так называемой системной оппозицией, которую у нас должны были олицетворять, согласно центристскому политическому проекту, «левый центр» И. Рыбкина и «правый центр» В. Черномырдина. Сегодня в этой роли могла бы выступать «неразлично дуалистическая» модель, в которой правящий «центризм» олицетворялся нынешним блоком думского большинства, а оппозиция – Союзом правых сил, справедливо «сетующим» на то, что правящая партия осуществляет все его важнейшие идеи, публично в этом не признаваясь. Иными словами, если вы довольствуетесь «критическими частностями», не оспаривая всерьез сложившуюся властную монополию, вы – системная оппозиция, которую «современная демократия» согласна при-

знавать. Если же вы в самом деле вынашиваете более или менее серьезную политическую альтернативу, то вы – антисистемная оппозиция, подлежащая запрету и уничтожению. Словом, **современной признается такая демократия**, которая де-факто строится на **однопартийности**. Партийно-политический плюрализм, который здесь признается, – это плюрализм оттенков в рамках однопартийной системы. Разумеется, чтобы придать этому плюрализму видимость достоверности, а избирателя избавить от скуки или от отчаяния от невозможности выразиться, можно имитировать политическую страстность по тому или иному искусственно созданному поводу, а в некоторых обстоятельствах партнеру по однопартийной системе можно придать и функцию страшилки. В 1996 году всем опостылевший Ельцин в принципе не мог победить в рамках позитивной политической логики, имеющей в виду собственные достоинства претендента. И тогда изобретательные политические технологи навязали избирателю выбор в рамках отрицательной логики: претендент плох, но те, кто представляют альтернативу ему, заведомо хуже. Тогда, в 1996 году, альтернатива вырисовывалась еще в рамках системы реальной оппозиции, а не системной. Сегодня в России уже сделан решающий шаг по строительству фактически безальтернативной политической системы. Нынешнему президенту, уже обремененному явно непопулярными у избирателя внутривнутриполитическими и внешнеполитическими заданиями, не светит победа в рамках логики положительного выбора. Следовательно, необходим психологический эффект страшилки, который, судя по всему, будет исходить уже не от коммунистов – ими электоральное большинство сегодня не испугаешь, – а от кого-нибудь из наиболее ненавистных избирателю членов системной «правой оппозиции», например от Чубайса. В самом деле, как бы не проштрафился нынешний президент перед электоральным большинством, еще недавно так на него рассчитывающим, по сравнению с дружно ненавидимым Чубайсом он все равно будет выглядеть предпочтительнее. Вот какие новые возможности заложены в модели системной политической оппозиции. По сравнению с ней прежняя коммунистическая однопартийность выглядит одновременно и примитивной,

и хрупкой конструкцией, ибо загоняет народное недовольство в непредсказуемую зону «непроговоренного». Здесь же недовольным представлена возможность «проговориться» и тем самым стать более предсказуемыми и управляемыми.

Так вот, в свете этого нового крестового похода мирового истеблишмента против всех сил антисистемной оппозиции внутривнутриполитического (классового) и внешнеполитического толка, Россия по-прежнему выступает как носитель реликтовых стихий неконформистской «антисистемности».

Ее правители стремятся изо всех сил оправдаться по этой «политической статье», но ее народу, по-видимому, суждено войти в новейшую эпоху стратегической нестабильности в качестве нереабилитированного. Профилактическая работа с ним ведется по двум основным направлениям.

Во-первых, его геополитически изолируют, отрывая от всех традиционных союзников и оставляя в полном мировом одиночестве. Для этого бывшее гигантское «имперское пространство» последовательно сужается и дробится по блоковому, этническому и другим признакам. Считается, что утративший чувство большого имперского пространства русский человек превратится, наконец, в законченного провинциала, более не интересующегося большими мировыми вопросами. Лишенная всяких нормальных гарантий, поистине изматывающая повседневность должна поглощать все его силы и внимание, закрывая всякий горизонт.

Во-вторых, русский народ изолируют от созданного его великими классиками великого духовного пространства, где генерировались вселенские идеи и ставились потрясающие вопросы. Из идейного максималиста, каким ему завещано быть всей его духовной традицией, его хотят превратить в «минималиста», которого хватает лишь на обсуждение неотложных бытовых вопросов и формирование жалких стратегий низкопробно-эгоистического индивидуализма.

С этой целью осуществляется целенаправленный погром культуры и традиции, в котором задействованы профессионалы из министерства культуры, из министерства образования, из новых литературно-художественных, театральных, журналист-

ских объединений. Созданы новые виды театра, специальное назначение которого – такая «реинтерпретация» национальной литературной классики, которая должна превратить наших классиков в пособников безоговорочной национальной капитуляции перед криминально-торгашеским духом «современности» и ее сомнительными «эротическими» играми.

Создана «новая критика», призванная показать, что, с одной стороны, Пушкин, Гоголь, Толстой вовсе не таковы, какими они «традиционно представлялись» русскому человеку – искателю правды и справедливости, а с другой стороны, что современный уровень деградировавшего «совка» таков, что у него нет никаких прав претендовать на классическое литературное наследие как на его собственное, принадлежащее ему по праву национальной идентичности.

Это изгнание нашего современника из большого духовного пространства должно быть признано даже более опасным, чем изгнание его с законных территорий, освоенных великими предками. Новое территориальное изгойство русских как гонимой национально-исторической общности закрывает важнейшие экономические перспективы и подрывает национальную безопасность. Но в большой истории, как и везде, действует принцип превосходства духа над материей. Слабеет дух – и сужаются самые большие пространства, закрываются казавшиеся несомненными перспективы. Крепнет дух – и материя телесных сил повинуетя, пространства расширяются, перспективы проясняются. Именно поэтому сегодняшнее духовное экс-пространство русского народа, запланированное отлучение его от собственной большой традиции представляет в стратегическом отношении еще более опасный вызов национальному бытию, чем даже собственно территориальное экспроприаторство. Территорию можно утратить и отвоевать заново; с разрушенной духовной традицией сложнее – она, как товар Маркса, представляет собой «не вещь, а отношение», а отношения – в том числе и с собственным прошлым – бывают невосстановимыми. Вот почему на первое место в современной национальной борьбе за выживание объективно выдвигаются интеллектуалы-гуманитарии.

От них требуется дать отпор современной атаке стратегического противника на духовные твердыни нации. Выступая в роли западнических эпигонов, это невозможно сделать в принципе – здесь поддакивание разрушителям предопределено как позиция. Требуется вполне осознанное и решительное размежевание среди интеллигенции. Прежние недомолвки и увертки более недопустимы. Те, кто не принимает перспективы духовной и физической гибели России, должны прямо заявить, что более не будут терпеть деятельности духовных погромщиков, их «факультативного» или профессионально оплачиваемого национального нигилизма. Защитникам нашей **большой традиции** – а без нее нет и не может быть самостоятельной **большой России** – предстоит выработать адекватную стратегию. Она состоит не в том, чтобы заниматься национальным самовосхвалением, призывать к духовно-политической изоляции и пестовать «исконное». По существу, она состоит в том, чтобы заново переосмыслить современные проблемы глобализирующегося мира с позиций нашей большой духовной традиции, сформулировать альтернативные варианты ответа на мироустроительные вопросы нашей эпохи, не сверяясь с западными «мэтрами», помня их «партийно-цивилизационную» пристрастность и ограниченность, их новый «цивилизированный расизм». Всякие ссылки на интеллектуальную дистанцию между оснащенным мировым центром и скудной периферией не могут быть приняты сразу по нескольким соображениям. Во-первых, потому, что с позиции современного миросистемного подхода различие центра и периферии, сильных и слабых ресурсных воздействий является относительным: в точках бифуркации слабые воздействия способны вызывать непропорционально сильные эффекты. Во-вторых, потому, что привилегированным заведомо свойственно упрощать и искажать ситуацию с прицелом на выгодное им статус-кво и утверждать, что настоящему положению вещей «нет альтернативы». Альтернативу ищут и находят не те, кто лучше оснащен, а те, кто кровно в ней заинтересован. Вот почему «настоящие чудеса» истории, связанные с появлением новых альтернатив, новых центров силы, новых моделей развития, зачастую про-

исходили не в господских центрах, а на обделенной периферии мира. В этом смысле пора заново реабилитировать «периферию». Находиться в положении осаждаемой и экспроприированной, прижатой к стенке периферии – значит находиться в ситуации, где без поистине творческих решений не обойтись. В этом смысле новое положение России как осаждаемой периферии, лишенной прежних резервов, слабых духом побуждает к капитуляциям, сильных – к небывалой творческой активизации. Парадокс ситуации состоит в том, что Западу можно довольствоваться старыми стереотипами и тривиальными подходами, тогда как Россия на них объективно не способна продержаться. Ее дилемма: гибель или творческое обновление. Те, кого не оставила большая вера и большая любовь, отвергают гибель и выбирают подвиг созидания.

Резюмируем. Русская литература национальна по своей сути и близка народу не потому, что выпячивает какие-то этнографические черты или занимается народовосхвалением. Ее национальный характер определяется ее христианскими духовными корнями, предопределяющими ее стойкий социальный и моральный пафос. Народу ближе всего этот пафос, что и предопределило стойкое единство народа и текста русской классики. Это же обстоятельство предопределило отторжение русской классики современным либеральным истеблишментом. Истеблишмент ныне живет «иронией», а не пафосом, хотя несомненная специфика этой «иронии» в том, что здесь инстинкт «иронизирует» над разумом, похоть над целомудрием, двоедушие над прямотушием. В специфическом ареале, где обитают нынешние приватизаторы, такая ирония естественна, ибо все высокие ценности, против которых она направлена, мешают там «нормально жить» и «эффективно действовать». Но в той реальности, где живет народ, долговременные стратегии существования совсем иные. Без социального и нравственного идеала, без чувства справедливости, солидарности, сострадательности русский народ выжить просто не может. Эмпирический опыт «либерализированной» повседневности может опровергать это. Но это – призрачный и кратковременный опыт, его специфическая «наука» ведет в никуда. Проти-

воядем от такой науки и выступает великая русская духовная традиция, великая русская литература.

5. Российская государственность как альтернатива «конца истории»

Вопрос о месте государства, его роли и функциях – один из главных пунктов коренного расхождения между народом и «элитами» новой, либеральной эпохи. Подозрение в том, что русский народ тяготеет к государственнической позиции, сегодня является тяжелейшим из всех либеральных подозрений в его адрес. Расхождение это – кардинально, и оно прослеживается на уровне идеологии, политики, политической культуры, системы ожиданий.

Начнем с идеологического уровня. Парадокс состоит в том, что либеральная неприязнь к государству и государственнической позиции носит глубоко **антидемократический** характер. Разумеется, следуя либеральным стереотипам, то есть понимая под демократией право на свободную критику и индивидуальное самоопределение, мы в этом парадоксе ничего не поймем. Он открывается тогда, когда мы обратимся к языку либеральной **социальной антропологии**. Тогда мы увидим, что эта антропология делит человечество на две неравноценных части: суперменов, способных «вырвать свое» в любых социально и морально не контролируемых условиях, и «неадаптированных», способных выжить только в среде, где существуют социальные и моральные гарантии. В этом отношении А. Чубайс – наиболее последовательный и откровенный адепт либеральной антропологии. Он не постеснялся признаться в том, что ориентировался не на цивилизованную, а на спонтанную (то есть соответствующую законам джунглей) приватизацию. «Суть спонтанной приватизации можно сформулировать двумя фразами: если ты наглый, смелый, решительный и много чего знаешь (имеется в виду не интеллектуальное, а «шантажирующее» знание. – А. П.) – ты получишь все. Если ты не очень наглый и не очень смелый – сиди и молчи в тряпочку» (*Чубайс А. Приватизация по-русски*. М., 1999).

Надо сказать, что при всех поправках и на российскую специфику, и на специфику самого Чубайса как тяготящейся законом личности здесь тем не менее выражена существенная сторона либеральной антропологии как таковой, замешанной на принципах «естественного отбора» и презрении к уязвимым, шепетильным и деликатным. Главным же условием «естественного отбора» является **государственное невмешательство** в исход «спонтанных» отношений, основанных на законе джунглей.

Социально-историческая подоплека отношения буржуазного либерализма к государству отмечена двусмысленностью, связанною с промежуточным статусом третьего сословия. Буржуазный «антиэтатизм» носил демократический характер в той мере, в какой содержал критику феодальных привилегий и протекционизма, мешающего установлению справедливых, то есть равных отношений социальной соревновательности. Но по отношению к стоящему ниже него четвертому сословию бесправных наемников буржуазный «антиэтатизм» носил антидемократический характер, ибо тормозил формирование цивилизованных отношений между рабочими и работодателями, склонными игнорировать человеческое достоинство и элементарные жизненные права материально зависимых людей.

В свете этого приходится признать, что наши приватизаторы дважды повинны перед демократией: государственную собственность они заполучили не «спонтанно», а опираясь на властно-номенклатурные привилегии, – здесь этатизм им не претил; но после того как они ее заполучили, они тотчас же стали тяготиться национально-государственным, социальным и моральным контролем общества за их делами, то есть стали неистовыми «антиэтатистами». В их презрении к простому народу сочетается псевдоэлитарный снобизм старых пользователей спецраспределителями с социал-дарвинистской асоциальностью «новорусского» типа.

Здесь – настоящий секрет их зоологического антикоммунизма. Идеологически коммунизм давно мешал коммунистической номенклатуре: мешал конвертировать власть в собственность, причем наследственную, гарантированную от посягательств государства. Поэтому все принятые в по-

следнее время законы о собственности несут следы классово-номенклатурной полемики с государственным контролем, «плебейско-пролетарским» по своему происхождению. При чем крушение советского коммунизма избавило от государственного социального контроля не только номенклатурных и криминальных нуворишей приватизации. Оно послужило толчком к новому вселенскому освобождению буржуазного класса от ограничений, накладываемых социальным государством. Поражение коммунизма стало поражением социального начала в пользу социал-дарвинистского. Это означает, что всемирная схватка двух систем, олицетворяемых сверхдержавами, велась в присутствии наблюдателя, решившего немедленно воспользоваться новыми реалиями, возникшими после победы США в холодной войне. Этим стратегическим наблюдателем являлся класс буржуазных «делателей денег», весьма тяготящихся и социальной нагрузкой, и «пуризмом» государства, преследующим наиболее неразборчивых любителей быстрого обогащения. Когда рухнула система социализма, из этого факта заинтересованные наблюдатели постарались извлечь максимальные дивиденды. Они состояли во всемирной дискредитации государственного социального контроля как такового. А поскольку в таком контроле объективно был наиболее заинтересован простой народ, то он и стал, вместе с государством, объектом ожесточенной либеральной критики, весьма напоминающей **внутренний расизм**. Это – расизм, вооруженный критериями уже не физической, а социальной антропологии и преследующий «социально неполноценных». Сверхчеловеки «свободного» (от социальных ограничений) рыночного общества выступают как антиэтатисты, тяготящиеся государством; им противостоят социально незащищенные «недочеловеки», адресующиеся к государству в поисках защиты и социальных гарантий. Таким образом, в старое классовое деление буржуазного общества на собственников и несобственников, на патронат и наемных рабочих современная либеральная идеология привнесла элементы откровенного социального расизма. Эксплуататоры стали суперменами, эксплуатируемые – неполноценным «человеческим материалом». Жесткий язык, но он

соответствует новому стилю эпохи, являющейся эпохой стратегической нестабильности.

Обратимся теперь к следующему вопросу: почему здесь, как и во многих других моментах нынешней стратегической нестабильности, объектом агрессии выступает в первую очередь русский народ. Здесь мы видим столь характерное для новейшей эпохи превращение идеологических и социально-политических категорий в расово-антропологические. Как возникла новая логическая цепочка либеральной пропаганды: от антикоммунизма – к критике государственного начала вообще, а от нее – к «антропологической» критике русского народа, к расистской русофобии?

Русский народ в самом деле является одним из самых государственных, или «этатистских», в мире. Причем данная черта является не просто одной из его эмпирических характеристик, отражающих ситуацию де-факто, но принадлежит к его сакральной антропологии как народа-богоносца, затрагивает ядро его ценностной системы. Там, где нынешние либеральные обвинители видят проявление лени и жажды опеки, на самом деле выступает мужественная жертвенность и мессианское чувство призвания. Философия государственности не только выстрадана русским народом в ходе тяжелейшего исторического опыта, но и вписывается в его великую письменную традицию – Православие. Ненависть к греху и любовь к ближнему как религиозные принципы реинтерпретированы народным сознанием как принципы государственных, как доминанта **политической культуры**. Источник греха есть самоволие и потакание собственным слабостям. В народном восприятии эти черты политически персонифицированы как сибаритские – «неслужилые», связанные с отпадением от единой целостности соборного, общинного и державного типа.

В свою очередь любовь к ближнему тестируется в экстремальной повседневности осадного государства как готовность «постоять за други своя» против «степняков» – тысячелетний опыт, непрерывных набегов «татар» – почти полутысячелетний опыт, «немцев» и т. п. Представьте, как в этих исторических и геополитических условиях мог бы выглядеть либеральный

стандарт поведения, связанный с «дистанцированием от государства» и пренебрежением обязанностями социальной взаимопомощи и взаимозащиты? Это не означает, что русские, по странной причудливости своего характера, «любят трудности» и чужаются индивидуального благополучия как такового.

В творческой биографии одного из величайших наших гениев, соединившего в своем сознании культурные архетипы малорусского юга и великорусского севера, прослеживается драма столкновения «индивидуализма» и «коллективизма». Гоголь, автор «малоросских повестей», описывает южнославянское детство русского народа. Привольная природа, щадящий климат, казацкие вольности – все это реминисценции киевского периода нашей истории.

Прекрасным вспоминается этот период, как прекрасным кажется детство в наших ностальгических воспоминаниях, но детство это кончилось трагической травмой татарского погрома. Мы ничего не поймем в характере нашего народа, не постигнем логику его исторического развития, если истолкуем эту трагическую прерывность нашей истории в смысле алогичных внешних вмешательств или станем, как это делают сегодняшние украинские националисты, различать не два периода единой истории, а две истории двух разных или ставших разными народов – киевского и московского.

Вынужденный путь из благодатного украинского юга на московский север – это нечто аналогичное еврейскому исходу из Египта, знаменующему моральное взросление древнего своевольного народа и его приобщение к закону. Путь Руси с юга на север – это биография взросления, отягощенная невзгодами и травмами, которые разрушают слабый характер, но закаляют сильный. Историк И. Солоневич очень убедительно описал русский опыт расставания с инфантильным либерализмом эпохи мелких самостоятельных княжеств, не знающим тяжелой длани централизованной государственности. Инфантильная беспечность индивидуалистов-самостийников, чужающихся единой государственной дисциплины, была оплачена чудовищным разгромом и неслыханными тяготами «ига». После этого опыта русский народ повзрослел, и отныне всякое отступление от

взрослых норм державного существования в логике нашей политической культуры означает инфантильную регрессию. Русский либерализм есть неврастеническая регрессия – процедура психологической «отключки» слабых характеров от «принципа реальности». Никто не может отрицать, что в кладовых нашей инфантильной памяти крылись варианты иначе возможного, следы впоследствии нереализованных, заглушенных альтернатив. Жестокие процедуры их реактивного подавления менее продуктивны в культурном и психологическом отношении, чем более тонкие стратегии культурно-психологической сублимации. Именно этими стратегиями пользовался Гоголь в своем творчестве. Подави Гоголь в своем сознании нашу общую украинскую память – и он не смог бы столь свежими, столь удивленно критическими глазами посмотреть на привычные для многих уродства петербургской бюрократической России, на ее неуклюжие социальные типы. В то же время, если бы Гоголь смотрел на Московскую Русь, сохранившуюся в провинциальной России средней полосы, и на петербургскую императорскую Россию целиком посторонними, «инородческими» глазами дюжинного украинского националиста, его творчество никогда бы не обрело дорогие всем нам черты **имманентной критики** гражданина и патриота России. Гоголю не во всем удалось сбалансировать этот взгляд изнутри и извне преодолеть «инфантильную обидчивость» в пользу взрослой имманентной самокритичности, что и стало его творческой трагедией. Он посмотрел на современную ему Россию с позиции юношеских обещаний киевского периода и, убедившись, что многим из этих обещаний не суждено быть выполненными, впал в творческую депрессию. Вместо целостно-имманентного воззрения на историческое будущее России в нем стали сталкиваться отчаявшийся реалистический художник и фундаменталист-проповедник, требующий должного без оглядки на сущее. Вся последующая русская литература, включая классиков «социалистического реализма», пыталась заделать брешь между этими полюсами, отыскать «безусловно положительного» героя в самой жизни и тем самым «окончательно реабилитировать» нашу культуру и историю. Окончательной реабилитации не получилось: нам

предстоит – тем, кто на это способен, – любить, беречь и всеми силами защищать от врагов нашу **несовершенную Россию**. Юношеский максимализм, как и максимализм идеологический, является здесь опасной ловушкой: как только идеологически зараженные максималисты убеждаются, что Россия не такова, какую им ее рисовала схема «идеологически должного», их любовь к России способна превращаться в ненависть, их патриотизм – в осознанное компрадорство.

Итак, мы имеем реальную драму двух полюсов культуры: православно-христианский **тезис** должного (в переводе на земной язык – социально справедливого) и **антитезис** сущего, со всеми неблагоприятными чертами последнего. Не только либеральные критики России, но и многие деятели патриотического лагеря привычно утверждают, что в России оказался не представлен, недоразвит средний термин, способный стать связующим звеном между указанными полюсами. Но если бы аналитики не оказались в тайной или явной зависимости от стереотипов либеральной идеологии, старой и новой, они бы не стали сосредотачивать свое внимание на «среднем классе», «срединной культуре», «пространстве ценностно нейтральных значений» и других заемных терминах либерального символизма. Реальным «средним термином» российской жизни и культуры является **государство**.

В России оно – никакая не машина для подавления одного класса другим (марксизм), не составляющая групповых воль и интересов, не «ночной сторож». В основе всех функций российского государства лежит одна функция, объясняющая, почему Россия сохраняет архетип святой Руси, почему царь у нас – помазанник Божий, почему Православие, Самодержавие и Народность стянуты в один узел. Дело в том, что государство российское есть оружие, стоящее на стороне слабых против сильных и тем самым ломающее «нормальную» земную логику, как и логику либерального «естественного отбора», согласно которой сильные естественным образом торжествуют над слабыми. Христианская система ожиданий, связанная с нравственным превосходством нищих духом и их мистическим торжеством, в России повисла бы в воздухе, обратилась в заповедь, значимую

для немногих праведников, если бы не священная мощь грозы государевой, то и дело указывающей особо сильным и особо своевольным их должное место. Специфический демократизм российского «государственного деспотизма» основан на архетипической идее союза священного царя с народом против «сильных людей», злоупотребляющих своими возможностями как в отношениях с нижестоящими, так и в отношении обязательных государственных повинностей. «Слабое» государство в России – это не демократическое государство, как это следует из либеральной логики, а номенклатурно-олигархическое государство, идущее на поводу у сильных и начисто игнорирующее интересы слабых. То, что эта архетипическая логика до сих пор действует, свидетельствует наш новейший опыт: современное либерально-демократическое государство целиком контролируется «сильными» олигархами и демонстрирует циничное пренебрежение законами, правами и интересами незащищенного большинства. Всякое ослабление государства у нас означает не высвобождение гражданской инициативы и энергии, а все более бесцеремонную узурпацию всех возможностей цивилизации социально безответственным олигархическим меньшинством. Таковы реальности российского общественного бытия, и игнорирование их в угоду либеральным схемам приводит к чудовищной деградации общественной жизни, поспрашивая человеческого достоинства миллионов людей, стремительной варваризации повседневности. Чтобы быть демократическим в социальном отношении – чутким к социальным запросам и правам большинства, – российскому государству необходимо быть сильным – устойчивым к давлению номенклатурных и криминальных кланов, не говоря уже о давлении иностранных сил, заинтересованных в социальном истощении России. Россия потому и получила в народном сознании название Святой Руси, что ее государство осуществляет – на грешной земле и грешными земными средствами – священный парадокс христианства, обещающий слабым грядущее торжество, сильным – грядущее унижение. Российская государственность, таким образом, в чем-то ломает логику земной жизни и истории, внося туда загадочную мистическую аномалию, связанную с идущими сверху сакраль-

ными энергиями, с христианским обетованием страждущим и нищим духом. Здесь и лежат таинственно-мистические корни народного государственничества. Государственный патриотизм русского народа связан не столько с чувством **родной земли**, языческим по происхождению, сколько с христианским переживанием парадоксальности российской государственности, реализующей в той мере, в какой это возможно на нашей грешной земле, идеал социальной справедливости и православной предпочитаемости праведных в ущерб притязаниям сильных и наглых. Поэтому известная российская кротость перед лицом государства – свидетельство не холопского раболепия, а живого ощущения присутствия высших принципов и высших парадоксов, таинственно сопутствующих государевой миссии. Перед государственными самозванцами, как бы ни были они вооружены силой и деньгами, внутренней олигархической и могущественной внешней поддержкой, русский человек не раболепствует. Следовательно, дело не в силе как таковой, а в правде; если государство хоть в какой-то степени воплощает эту социально-христианскую правду, оно удостоивается самоотверженного служения и самоотдачи народных низов, не заглядывающих в бухгалтерские ведомости. И, напротив, даже самое щедрое на оплату либеральное государство, призывающее на службу «профессионалов, а не праведников», обречено сталкиваться с обезкураживающими свидетельствами того, что по законам «нормального рынка» и эквивалентного обмена в России никто не живет. Впрочем, с самого начала ясно, что слабое либеральное государство, не способное обременять сильных необходимыми налогами и социальными обязательствами, богатым и щедрым быть не может: оно неизменно переплачивает сильным ценой злостной недоплаты слабым, не умеющим вырвать «свое».

Так вот почему так боятся крепкой российской государственности правящие либералы. Ее духовная оснащенность высшей социальной идеей прямо ставится ими под подозрение не только в качестве залога обременительной и неприемлемой для них социальной защищенности большинства, но и в качестве угрозы социального возмездия всем, кто успел «наследить» и проштрафиться. Вот почему недопущение возрож-

дения крепкой российской государственности является категорическим условием «партии реформаторов» – кошки, которая знает, чье мясо съела.

Стремительный процесс деградации России сегодня осуществляется в двух формах. Первая всем очевидна: она связана с повсеместными проявлениями «спонтанной приватизации» в широком смысле слова. Это и бесконтрольный вывоз капиталов за рубеж, в результате чего страна лишается возможности инвестиций в собственную экономику. Труд миллионов, похищенный таким образом, становится подспорьем глобализирующихся «элитных» групп, порвавших с собственной страной и создающих себе инфраструктуру за границей. Это и уход капитала от налогов. В современной России налоги платят только представители непривилегированного и вконец обнищавшего большинства; «наглые, смелые, решительные и много знающие» налогов не платят вовсе. Это, наконец, в значительной мере легитимированное в правовом отношении и полностью легитимированное идеологически уклонение наиболее экономически и социально эффективных групп общества и отдельных индивидов от всяких обязанностей перед обществом. Они, считающие себя членами виртуального «гражданского общества», отлучили себя от реального российского общества, его забот и интересов.

Все это, повторяю, соответствует неуправляемым процессам спонтанной приватизации и спонтанного индивидуализма, которым новая идеология и партия власти дали «зеленый свет». Но наряду с процессами спонтанной общественной деградации, действующими по законам энтропии, мы наблюдаем и процессы умышленной, «управляемой деградации». Эти процессы можно описывать и прогнозировать посредством процедур логической дедукции – надо только не исказить логику в пользу тех или иных сентиментальных допущений или стереотипов. Аксиоматически бесспорное основоположение: новый режим является режимом собственников и его высшим приоритетом является защита этой новой собственности. Аксиома вторая: владельцы этой собственности знают, что в глазах большинства она является нелегитимной и на поддержку большинства они рассчитывать не могут. Из этих двух аксиоматических положений следуют

весьма нетривиальные выводы, способные разрушить все наши прежние стереотипы. Вывод первый: находящееся в страхе перед большинством правящее меньшинство всеми силами стремится и будет стремиться к политическому, идеологическому и моральному разоружению большинства – превращению его в пассивно-безоружный объект чужой воли. Вся демократическая риторика призвана во что бы то ни стало скрыть этот главный факт. Вывод второй: правящее меньшинство заранее – на всякий случай – готовится к гражданской войне с большинством, так как стремительный процесс социальной поляризации, массового обнищания, перечеркивания всякой приемлемой социальной перспективы гражданского мира и стабильности не сулит. Вывод третий: на основе такой системы ожиданий правящее меньшинство осуществляет ослабление – в профилактических целях – любых общественных институтов, в принципе способных стать для него опасными. Одним из таких институтов является армия. При Б. Н. Ельцине проводилась персональная профилактическая чистка армии: армейские руководители, устойчивые перед новыми соблазнами, то есть отказавшиеся быть повязанными с режимом преступной круговой порукой, под любыми предлогами увольнялись. Оставались те, на которых можно было завести «убедительное досье», то есть тотально управляемые. Эта еще кустарная технология – ибо имела в виду людей, а не институты как таковые – сегодня усовершенствована. Нынешняя либеральная атака на армию есть ее преследование как института, имеющего свои исторические, культурные, моральные основания в российском обществе и в русском народе. Армия как институт формирует, одновременно сама им питаясь, патриотическое, оборонное сознание, базирующееся на заведомо внерыночных предпосылках и презумпциях. Премьер-министру М. Касьянову не было особой нужды уточнять, что основной функцией всех институтов государства, армии в том числе, является **защита собственности**. Это положение аксиоматично в рамках новой общественной системы и в публичных подтверждениях особо не нуждается. Но из этого чисто дедуктивно вытекает необходимость армейской реформы и даже очерчивается характер этого реформирования. До тех пор, пока правящая

элита сохраняет убеждение – она и сегодня его сохраняет, – что главная угроза новой собственности исходит не извне, а изнутри, со стороны изгойского большинства, она будет стремиться к тому, чтобы и по численности, и по оснащенности внутренние войска превышали армию, были в буквальном смысле сильнее ее. С одной стороны, здесь сказывается влияние пугающих примеров «армейских революций» во многих развивающихся странах, с другой – общее либеральное недоверие к армии как одному из традиционалистских институтов, препятствующих общей либерально-индивидуалистической «раскованности». Поставим вопрос: какая армия лучше приспособлена к исполнению «нетрадиционной» функции – защите собственности – национально-мобилизационная или наемная? Ответ ясен заранее: наемная армия по определению свободна от «иррациональных» чувств (таких, например, как патриотизм) и отличается предсказуемым поведением: служить тем, кто лучше платит. Внутри страны наиболее платежеспособной группой является олигархический класс, следовательно, именно ему и будет верно служить армия профессиональных наемников.

Из этого вытекает деление «людей в погонах» на две неравноправных группы. Защитники собственности так или иначе должны быть приобщенными к стилю и духу привилегированных групп, интересам которых они должны служить перед лицом недовольного социального большинства. Они, следовательно, должны быть пропитаны особыми элитарными чувствами и элитарным презрением ко всему тому, что связано с «социальным гетто», его чувствами, установками, привычками. Поэтому будущая армия профессиональных наемников будет **денационализированной** в культурном и морально-психологическом отношении.

Что же касается второй, «традиционалистской» армии, призванной к выполнению «устаревших функций» защиты Отечества, то ее, соответственно, будут пополнять представители устаревших культур и «субкультур» – сыновья социального гетто. Плохо обученные, плохо питающиеся, мало приспособленные к новейшей технологической дисциплине, словом, «бывшие люди», напоминающие босяков М. Горького. Теперь

профессиональный вопрос: растущее значение в современных войнах играет информационно-разведывательное обеспечение, которым занимаются профессионалы спецслужб. Ясно, что народная армия, пополняемая представителями традиционалистского большинства и предназначенная для «традиционалистских» целей обороны страны от врагов (у либеральной России врагов быть не положено!), не может органически включать в свой состав эти элитные в самом профессиональном смысле подразделения. Они должны находиться вне ее и контролироваться не армейским командованием, а людьми, представляющими новую элитарную «субкультуру» – олигархическую.

Поэтому я уверен, что проект новой армии, эксплицитно или имплицитно, содержит идею отделения и противопоставления элиты спецслужб, так или иначе приобщенной к олигархическим верхам и их деликатным тайнам, костяку массовой армии, лишаемой, таким образом, той подсистемы, без которой эффективные военные операции и победоносные сражения в принципе невозможны. Думается, модель такой системы – когда армия воюет без эффективной поддержки спецслужб или даже в условиях их тайного саботажа и «подсиживания», – сегодня апробирована в Чечне. Там прослеживается судьба традиционной армии как института, бойкотируемого «настоящими профессионалами» и предназначенного не побеждать, а вымирать, то есть вписываться в процесс управляемой деградации и дестабилизации.

Вероятно, аналогичные процессы разделения на эзотерическую – привилегированную – и экзотерическую – профанную и деградирующую – подсистемы с характерным употреблением двойных стандартов касаются и других институтов, находящихся на подозрении в качестве носящих традиционалистские функции. Возможно, что и система дипломатии включает «профанную» подсистему представительства и защиты национальных интересов, покидаемую всеми теми, кто «нагл, решителен и осведомлен», и эзотерическую, образованную кругом тех, кому в самом деле доверены деликатные государственные тайны и не менее деликатные решения. Представители профанной подсистемы протестовали во времена впервые

озвученных планов продвижения НАТО на Восток, представители эзотерического круга приближенных и осведомленных доверительно объясняли натовским странам, что «протесты» предназначены исключительно для внутреннего пользования – успокоения «красно-коричневого большинства».

Эти противопоставления привилегированного и непривилегированного, обретающие форму противопоставления эзотерического и «профанного», сегодня разрушают общество как объективно взаимосвязанную систему, нуждающуюся в единой логике и стиле управления. Дуализм эзотерического и «профанного» подрывает систему здравоохранения, в которой стремительно деградирует профанная, то есть обращенная к массе населения, подсистема образования, спорта и т. д.

Вплотную приблизился роковой «момент истины»: осознание того, что то самое гражданское общество свободных собственников, на которое сделали ставку наши реформаторы, является обществом денационализированного меньшинства, более или менее сознательно дистанцирующегося от «этого народа».

Нельзя сказать, что это является российским казусом в истории мирового капитализма. Не только в странах так называемого догоняющего развития, где капитализированные слои составляют компрадорскую группу, но и на самом Западе первоначальный проект «гражданского общества» включал лишь третье сословие собственников, оставляя за бортом четвертое сословие наемного городского большинства. Маркс убедительнее кого-либо другого описал изгойскую историю этого большинства, выключенного из «цивилизации», «демократии» и «правового государства». Сегодня русский народ, как и другие народы, относящиеся к туземному населению мировой периферии, наследует судьбу этого изгойского четвертого сословия. Отличие народа состоит в том, что он в недавнем прошлом удостоился реабилитации в ходе «культурной революции», урбанизации и социалистической индустриализации, в результате которых стал советским народом, защищенным «передовой идеологией» своего времени. Ему, вкусившему плодов прогресса и идеологического признания прогрессистов всего мира (левые на Западе

долго видели в нем своего союзника, за что и удостоились там прозвища красной «пятой колонны»), труднее, чем другим, нести груз новой «вселенской отверженности». Тем не менее его новая глобальная реабилитация, по всей видимости, не закрыта. Удивительные процессы зреют в глубоких недрах современной духовной сферы. В свое время Маркс реабилитировал четвертое сословие, выстроив систему парадоксов, глубоко изоморфную парадоксам иудео-христианской традиции.

В самом деле: в терминах светской науки, построенной на позитивистских основаниях, никакого загадочного, а тем более миротворческого будущего у четвертого сословия – пролетариата – быть не может. Сам Маркс постоянно доказывает, что отношения пролетариата с буржуазной цивилизацией – это игра с нулевой суммой: вырастание богатства, образованности, цивилизованности на одном, буржуазном, полюсе одновременно означает возрастание нищеты, невежества, дикости и варварства на другом полюсе – пролетарском. Кончиться это должно революционным взрывом. Что же, такой взрыв сам по себе не противоречит «позитивной» логике здравомыслия: предельно обездоленные, обиженные и отчаявшиеся в самом деле способны на бунт, и соответствующие предостережения не раз высказывались в самой буржуазной литературе. Парадокс начинается там, где Маркс говорит о диктатуре пролетариата и ее мессианской роли. Еще Э. Бернштейн здравомысляще сомневался: помилуйте, если мы говорим о крайнем обнищании и предельном одичании четвертого сословия, о том, что весь грандиозный процесс накопления буржуазной цивилизованности идет мимо него, то как же можно ожидать, что этот изгой цивилизации, этот мрачно насупленный отверженный с булыжником в руке как символом приглашения в каменный век, внезапно осуществив переворот и заполучив диктаторскую, никакими законами не ограниченную власть, осчастливит человечество, подарив ему невиданно светлое будущее? Этот вопрос Бернштейна, совершенно законный в рамках позитивистской логики, является тем не менее морально незаконным в рамках иудео-христианского мировоззренческого и ценностного комплекса. Тезис о едином комплексе сегодня может многих шокировать, но если мы признаем не только раз-

личие, но и единство и преемственность Старого и Нового заветов, то этот тезис необходимо принимать. Как показали русские философы С. Булгаков и Н. Бердяев, логика Маркса впитала в себя иудео-христианскую диалектику священных парадоксов. Вспомним содержание завета, заключенного Богом Ветхого завета с избранным народом. Завет предполагает, что наряду с профанной историей этого в высшей степени незадачливого и упрямого народа, противопоставившего себя всем остальным, всеми гонимого и побеждаемого, существует и его сакральная, мистическо-мессианская история. Если этот народ сохранит верность завету, не будет кланяться другим богам, не будет растворяться среди других народов, то сам Господь пошлет ему спасение и возвысит над всеми народами. Убедительность этого парадокса совершенно противоречит убедительности обычного логического заключения. Суть в том, что именно не сильный и не влиятельный, даже не «среднеотсталый», а самый слабый, самый презираемый, гонимый народ возвысится над **самыми сильными**. Этот архетип сакральной парадоксальности движет парадоксальную историческую диалектику Маркса. Его четвертое сословие – это не средний класс, обладающий законной перспективой, а олицетворение предельной отверженности, предельного социального падения и изгойства. И перед ним, как и перед древними евреями, возникает дилемма: преодолеть свое изгойство еще здесь, в «профанной» истории, путем растворения, натурализации среди других «нормальных» народов (в данном случае – нормальных социальных классов), сделав ставку на реформизм, на постепенное улучшение своего положения, или сохранить свое первородство, свою верность загадочной судьбе и миссии, последовательно отвергая искушения обуржуазивания и постепеновщины. Пролетарии Маркса, подобно евреям Ветхого завета, выбирают второй вариант – судьбу изгоев, исполненных веры в свою высшую истину и конечное торжество.

Это воспроизведение парадоксальных ходов древнееврейской и марксистской историософии получает новую актуальность применительно к нынешнему положению и судьбе русского народа. Тайным подтекстом всей современной либеральной мысли в России является страх перед мистическим

изгойством русского народа в «мировой» (то есть буржуазной) истории и желание быстрого подключения к «мировой цивилизации». Либералы готовы не постоять за цену, чтобы оплатить принятие России в «европейский дом» – даже ценой слома ее идентичности, разрушения ее великодержавности, безжалостной выбраковки всех социальных элементов, в образе которых просматриваются черты «цивилизационной отверженности» и мистически окрашенного «упрямства». Да разве сам Даллес, свежими глазами стратега «холодной войны» посмотревший на нового соперника Америки – Россию, не спроецировал, сам, может быть, того не сознавая, на русский народ мистический образ ветхозаветного изгоя – носителя загадочной миссии? «Мы найдем своих единомышленников, своих помощников и союзников в самой России. Эпизод за эпизодом будет разыгрываться трагедия гибели самого непокорного на Земле народа, окончательного, необратимого угасания его самосознания» (Заявление опубликовано 25 сентября 2002 г.). Единомышленники, помощники и союзники в самой России в самом деле нашлись. Далеко не все они – сознательные компрадоры, поставляющие на новый глобальный рынок заранее заказанный товар – невыгодные России экономические и политические решения. В роли более вдохновенных разрушителей выступают те, кто **тяготится риском русской судьбы в истории**. Это не столько ненависть к русскому народу, сколько ненависть к его таинственно изгойской судьбе, подтверждаемой и провоцируемой его неугомонным мессианским темпераментом. Риск исторического «образа жизни», выбранного русским народом в соответствии с его духовно-религиозной традицией, связан с тем, что он неизменно становится поперек дороги сильным и наглым. Перечеркивать «законные» ожидания преуспевающих и оправдывать «незаконные» предчувствия неприкаянных и не преуспевающих относительно конечного торжества «правды-справедливости» – вот тот русский камень преткновения, не убрав который сильные мира сего не могут спать спокойно. Не случайна неожиданно «страстная» пропаганда бесстрастных либералов, предназначенная насаждать потребительское сознание в России. Действительно, потребительское сознание – нео-

сознанная, но психологически достоверная альтернатива мессианскому сознанию. Если и есть у наших правящих либералов какая-то социальная база в стране, то она носит не столько социально-экономический, сколько социально-психологический характер. В объективном социально-экономическом отношении либеральные реформы ни в чем не подтвердили свою эффективность. Круг социально отверженных, не прошедших «рыночного отбора», непрерывно ширится. Но в социально-психологическом измерении можно в самом деле отыскать некий массовый персонаж, выполняющий роль попутчика и потакателя при реформаторах. Речь идет о личности, уставшей от бремени в общем-то нормальных социальных и моральных обязательств. «Мне надоело жить праведником(цей), я хочу жить как все». В этой банально-бытовой исповедальности содержится своя «глубина» – глубина отторжения, отпадения от великой духовной традиции. «Жить легко» – это для подавляющего большинства наших соотечественников реально означает не экономическую обеспеченность и вертикальную мобильность – здесь тенденции как раз обратные, – а освобождение от духовного бремени ценностей, удерживающих от скольжения вниз, к существованию без принципов.

Однако это противоречие между реальным социально-экономическим опытом изгойства и отверженности, утраты элементарных гарантий нормального существования и моральным опытом циничной «либерализации» кодексов нравственности, оставляемых для одних только неприспособленных традиционалистов, не может длиться долго. Основной парадокс современного либерального реформизма в России состоит в том, что он требует счастливого – гедонистического, **буржуазного** сознания от тех, кого он же реально низвергает на самое дно нищеты и отчаяния. Народу говорят: оставь свое мистическое изгойство, отвернись от преуспевающих – они достойны своей участи – и повернись лицом к преуспевающим, войди в число «нормальных народов». В конце концов, поскольку проект коллективного преуспеяния в России не получился и стране в целом, может быть, так и не суждено встроиться в мировой ряд «достойных», следует отказаться от самого понятия народа как коллективного

субъекта с единой нераздельной судьбой и оперировать понятиями свободных социальных групп и свободных индивидов, которым незачем «ждать остальных». В этом, собственно, и заключен смысл понятия «открытого общества» – открытого для свободного входа чужих и свободного выхода бывших своих, которых не устраивает общая судьба страны.

Любопытно, что особую, страстную старательность в этом деле либерального перевоспитания граждан проявляют еврейские теоретики и публицисты. По-видимому, здесь сказывается энергия вытесненного собственного мессианского комплекса. Представителям народа, познавшего тысячелетний опыт гетто и мистическую страстность ожиданий обетованного спасения и величия, представляется «слишком знакомой» эта мессианская психология, которая к тому же применительно к русским, кажется, выглядит изначально профанической. Уж если сам избранный народ променял свою мистическую избранность на вполне реальную перспективу земного преуспевания и даже гегемонии, обеспечиваемой стратегическим союзом с новым господином мира – Америкой, то почему бы русским не смириться с логикой вполне земного существования, с земной участью?

На самом деле в этих аргументах содержится больше подтверждений русского историософского мистицизма, чем его опровержений.

Во-первых, мистическими парадоксами живет не только историософия, но и мораль. Когда мы перед лицом очевидно превосходящего зла упрямо утверждаем: правда все равно победит, зло будет наказано, мы опираемся не на статистику прошлых побед добра и прочие эмпирические свидетельства, а на загадочно достоверную **высшую** интуицию. Во-вторых, если евреи решили для себя окончательно и бесповоротно вписаться в историю земного процветания и могущества, оставив в сторону мессианистские упования и сопутствующие ему парадоксальные исторические ожидания, это еще не значит, что мессианизм и историософская парадоксальность вообще обречены на исчезновение. До тех пор, пока длится земная история торжествующего зла и попорченного добра, предельная социальная поляризация и связанное с нею низовое, народное изгойство,

будет сохранять свою морально-религиозную и историософскую убедительность мистический парадоксализм, ободряющий всех «мировых изгоев», не согласных примириться с «законным» (по земным меркам) торжеством сильных, наглых и приспособленных. Если еврейский народ в самом деле «устал» от бремени мессианства и окончательно решил «хорошо устроиться» на земле посредством ни перед чем не останавливающихся стратегий успеха, это значит, что этот факел в ночи понесут другие «мировые изгои».

Наконец, ниспровергатели мессианской эсхатологической морали должны бы вести себя более последовательно. Для того, чтобы прагматическая мораль успеха в самом деле овладевала сознанием тех, кто вчера числился в сторонниках «мистического традиционализма», она должна находить свое подтверждение в реальном социальном опыте. Но как раз в опыте народов, в нынешний поздний час капиталистической истории подключившихся к стратегии «догоняющего развития», слишком часто подтверждается не мораль успеха, а мораль неуспеха. И в первую очередь это касается нынешнего опыта русского народа. В отличие от других народов, населяющих незападную периферию мира, он не был беспомощным и слабо развитым. Его держава успешно соперничала с самой сильной державой Запада и имела на своем счету не только военные достижения, но и преимущества в образовании, социальном обеспечении, в системе массовой социальной мобильности, демократически открытой для всех. Народ тем не менее поверил западным пропагандистам, что его государственное и социальное бытие обременено нетерпимыми изъятиями, что само могущество его несправедливо и представляет имперскую силу, что его образ жизни – нецивилизованный и т. п. И вот он доверчиво разоружился – сам, не потерпев ни единого поражения от противника, снял барьеры, открыл границы, ликвидировал основы своей военной мощи. «Партнеры по разоружению» все больше подталкивали его на этом пути, требуя все новых свидетельств чистосердечного раскаяния, добрых намерений, ученической старательности. И что же: как только он действительно разоружился, открыл границы, снял защитные барьеры, даже пустил в свою душу чужих на-

ставников, ничего за душой не оставив, последние сразу же обнажили хищнический оскал. Они не постеснялись откровенно выдвинуть систему двойных стандартов: вооружаться до зубов, требуя от нас полного разоружения, строить свои базы, требуя от нас полной ликвидации того, что еще осталось от наших, отказаться от «имперских притязаний» на постсоветское пространство, сами туда бесцеремонно внедряясь и объявляя зоной своих национальных интересов. Им можно нарушать заповеди «открытого общества», защищая протекционистскими барьерами свою сталелитейную промышленность, нам ничего подобного нельзя, им можно создавать зоны экономической интеграции в качестве признанного условия эффективного развития, нам это категорически запрещается, им позволено пресекать любые попытки этносепаратизма, защищая свою федеральную целостность, тогда как наши усилия в этом направлении не только морально осуждаются, но и реально политически блокируются, что ставит под угрозу целостность страны и ее будущее.

Уроком чего все эти двойные стандарты и вероломства являются? В первую очередь, разумеется, уроком политического реализма, жестко преподанным адептам очередной политической утопии. Увы, прогресс, вооружая людей технологически, нередко разоружает их морально и интеллектуально. Прогрессу слишком часто сопутствует не только моральное отупение и вырождение, но и интеллектуальное оскудение, вызванное, с одной стороны, упованием на мощь информатики, с другой – на утопии нового мирового порядка, где все прежние реальности и ограничения якобы утратят место.

Наша реакция на очередной «обман века» может быть смоделирована по двум разным законам: политического реализма и мистического парадоксализма. Но следует сразу же оговориться, что политический реализм, оторванный от нашей мистико-мессианской традиции, неотвратимо вырождается в капитулянтство перед «реальной силой».

Именно такого рода политический реализм демонстрирует сегодняшняя кремлевская администрация, желая во что бы то ни стало отвести то ли от страны, то ли от себя персонально недовольство нынешних организаторов однополярного мира,

выдвинувших жесткий тезис: кто не с нами, тот против нас. Политический реализм «целиком современного», низменного прагматического толка, избавленный от груза имперских воспоминаний и мессианистских предчувствий, диктует одну линию поведения: пристраиваться на **любых условиях** к мировому гегемону, всячески сторонясь предосудительных связей и союзов с теми, кто находится у него на подозрении. Собственно, предписания «гегемона» России сводятся к еще более жесткому и простому правилу: принятие прямого американского правления в позиции один на один с директивным центром и – никаких самостоятельных «горизонтальных коалиций». Конечно, возможен и политический реализм другого рода, которому учила британская континентальная стратегия: перед лицом очередного претендента на гегемонию в Европе объединяться с более слабыми, сообща давать ему отпор, сохраняя тем самым плюралистическую модель мирового устройства. Но для того чтобы подняться от «политического реализма» первого типа ко второму, требуются политические качества, которые формировались в духовном климате, существенно отличающемся от климата тотальной либеральной расслабленности и потакания сильнейшим.

По культурно-историческим меркам мобилизационный климат есть детище добуржуазной эпохи – наследия, которому сегодня забывают приносить благодарность. Крупные характеры викторианской эпохи, последним отпрыском которого был Черчилль – тот самый, кто посмел «возразить» Гитлеру в 1939 году, несли в себе мессианское чувство, ибо всякая империя опирается не только на силу, но и на мессианское призвание.

Разумеется, при этом сохраняется принципиальное различие между «просвещенческой миссией белого человека», с которой выступали европейские колониальные державы, и сакральной, сотерологической миссией Святой Руси – России как силы, пришедшей в мир затем, чтобы унять сильных и наглых и ободрить слабых, открыв им перспективу спасения. Этот архетип действовал на протяжении всей российской истории: от первых московских царей, при которых вырелась формула «Москва – третий Рим», и до последних генеральных секретарей

советской эпохи. Можно проводить какие угодно аналогии между «советской империей» и другими империями, но невозможно игнорировать ее загадочную парадоксальность: советская империя, вместо того чтобы использовать свою силу для получения экономических дивидендов, как это делали все другие империи, дотировала из своего не слишком богатого бюджета программы индустриализации опекаемых ею стран, строила заводы и обучала молодежь, внушала «комплекс освобождения» вместо комплекса неполноценности. Она тщательно оберегала от уничтожения туземные языки и литературы, занималась «ренициализацией» в тех случаях, когда возникала угроза утраты идентичности бывших колониальных окраин, растила национальные кадры и элиты. Ей, несомненно, можно вменить в вину грех насильственно насаждаемого атеизма, но это связано было не с «конфликтом цивилизаций», не с имперской этнофобией, а с тем, что ее государственный марксизм сам выступал в качестве религии и «теологии освобождения». Советский «имперский центр» был представлен не национальным государством метрополии со свойственным ему национальным эгоизмом, а государством, несущим на мировой арене ту же функцию, что и внутри страны: унимать сильных, давая шансы слабым. Вся история Азии, Африки, Южной Америки – колониционной ойкумены – сложилась бы совершенно иначе, не будь грозного СССР, давшего исторический шанс национально-освободительному движению мирового Юга и Востока.

СССР навсегда «травмировал» Запад тем, что сломал «нормальную» логику земной истории, согласно которой сильным и развитым полагалось господствовать, безнаказанно угнетая слабых и «неразвитых». Все неистовства современной либеральной пропаганды против «советского империализма» и «русского мессианизма», вся нынешняя профилактическая работа новых хозяев мира по искоренению самих корней такого поведения России в мире несут на себе печать этой травмы – оскорбленного самолюбия наглых, которым «положено». Сегодня, когда Советского Союза нет в мире, сразу же обнажилась роковая истина этого мира: западная цивилизация целиком сохраняет свою гегемонистско-колониалистскую природу

и способность на геноцид по отношению к «неполноценным народам». Иной стиль поведения, как будто проявившийся в послевоенные годы, явился не следствием действительной внутренней эволюции Запада, как можно было думать, а лишь следствием его страха перед силой СССР – союзником слабых. Разумеется, внутри «социалистического лагеря» были свои «слабые», вынужденные подчиняться Москве и оскорбляемые этим. Но сегодня настало время провести дифференциацию между протестом против Запада со стороны бывших колониальных стран и протестом против СССР со стороны бывших социалистических стран Восточной Европы. Смазав это различие, мы не разберемся в настоящем и не поймем будущего. Против Запада выступали восточные низы общества, вооруженные в первую очередь социальной идеей – там она явно превалировала над сугубо национальной и вбирала ее в себя. Против СССР выступали преимущественно социально преуспевшие и эмансипированные слои общества, вооруженные либерально-гедонистическим проектом против аскетического коммунизма и его «экономической неэффективности». Национализм здесь был стилизацией, призванной подключить к «протесту» низовое патриотическое сознание. Почему так важно уже сегодня уловить это различие? Потому что сегодня, в «посткоммунистическую» эпоху, наступившую после разрушения СССР, социальная протестная идея находит **все большее подтверждение** в связи с возросшей социальной безответственностью буржуазных классов и возросшей бесцеремонностью западных стран, вновь почувствовавших себя в колонизаторской роли хозяев мира. Напротив, антикоммунистическая протестная идея либералов все больше раскрывает себя как верхушечная идея сторонников формальной демократии, «умывающей руки» при виде вопиющей социальной поляризации мира. Повсюду в мире растет энергия возмущения реставрированным внешним и внутренним социальным расизмом, третирующим все права «неприспособленных туземцев», в том числе и их право на жизнь. Сегодня эта энергия пребывает совсем не в том состоянии, что вчера. Здесь мы сталкиваемся с одним из многих парадоксов современного мира. Парадокс в данном случае состоит

в том, что победившее либеральное общество ведет мир в направлении, прямо противоположном тому, которое является нормативным для либеральной теории.

Либеральная теория все свои надежды возлагает на рост среднего класса – той самой силы, которой дано сменить «манихейскую» картину мира на благополучно «серединную», революционный катастрофизм – на осторожное «совершенствование», протестную мораль «неприспособленных» – на конформистскую мораль «приспособленных». Либеральная же практика новых реформаторов действует в направлении ускоренного уничтожения самой базы массового среднего класса, насаждая неслыханно жестокую социальную поляризацию. Дело в том, что средний класс современного постиндустриального общества – это не столько лавочники, торговцы и владельцы малых фирм, сколько люди, профессионально связанные с наукоемким производством, со сферами науки, образования, здравоохранения и культуры. Но именно эти постиндустриальные сферы постиг безжалостный либеральный «секвестр». Массовая деиндустриализация повлекла за собой, в свою очередь, массовую деквалификацию, больше всего ударила по наиболее профессионально развитым и социально ответственным группам, гарантирующим обществу цивилизованное существование. Вот она, антиномия либеральной эпохи: осуждая коммунизм как идеологию мрачного социального гетто, отличающегося классовой ревностью, мстительностью и подозрительностью, эта эпоха ознаменовалась неслыханным расширением такого гетто, неожиданной архаизацией существования и опыта десятков и сотен миллионов людей. Другая антиномия (или другой парадокс) связан с либеральным постулатом **институтизации** политической активности, в особенности протестной. В учебниках по политологии неизменно выделяется формула политической стабильности, связанная с сокращением пространства неинститутированной политической активности: институтизация должна опережать участие. Иными словами, не успели вы почувствовать себя обиженным, как перед вами оказываются готовые к услугам профессиональные успокоители – специалисты по улаживанию конфликтов и устранению проблем. Это – в тео-

рии. На практике же смертельно боящиеся ограбленного большинства верхи общества всеми силами стремятся лишить обездоленных адекватного политического представительства. Они полны решимости искоренить «антисистемную» оппозицию в лице, в частности, компартии и других решительных и идеологически оснащенных левых объединений. Идеал политически стабильной системы – это ситуация, когда, скажем, президент Ельцин вынимает из правого кармана «правый центр» В. Черномырдина, из левого – «левый центр» И. Рыбкина и предлагает избирателям выбирать из них. Этот фарс, свидетельствующий о полном отрыве от реальности, разыгрывается и сегодня. Снова сверху возникают «политические инициативы», связанные с запретом компартии, снова политические технологии режима стремятся расколоть КПРФ, изгнать ее из Думы и т. д. Как это вписывается в теорию институированной политической активности и институированного протеста? Адресовать протест левого большинства «центристам» указанного типа – это все равно что адресовать апелляцию жертвы ограбления грабителю как стабилизирующей инстанции, заинтересованной в том, чтобы сохранить «статус-кво» вместо того, чтобы грубо ломать ситуацию. Разумеется, все это свидетельствует о полном отсутствии настоящего стратегического мышления у новой правящей элиты – она мыслит тактически авантюрно, игнорируя законы долговременной перспективы.

Аналогичный парадокс новая либеральная система демонстрирует в глобальном масштабе. Здесь тоже гегемонисты, с неслыханной наглостью перекраивающие мир в свою пользу, называют себя «центристами», «стабилизаторами», призванными навсегда искоренить очаги непредсказуемости и источники антисистемного протеста. Они находят в себе силы непритворно изумляться тому, что существуют традиционалисты, опасющиеся продвижения НАТО на Восток, и т. п. Всеми силами разрушая институциональную систему, в которой более слабым и менее развитым державам предоставлялась хоть какая-то возможность законно выразить свой протест и напомнить о своих интересах, устроители нового мирового порядка одновременно удивляются «всплеску терроризма», «поли-

тически иррациональных эмоций», неуправляемых стихий, противоречащих стилю политического консенсуса.

Исчезновение СССР означает не только уход со сцены **удерживающей** силы, не дающей развернуться старым и новым колониальным «джентльменам удачи»; оно означает и крушение прежней системы, **институтирующей** движения мирового антизападного, антиколониального протеста. Соответствующая энергия не исчезла в мире; напротив, с учетом неожиданного реванша сил, грубым образом попирающих достоинства целых народов и многомиллионных низов общества, эта энергия непрерывно растет. А вот институтов, способных канализировать эту энергию, придать ей социально и политически предсказуемую форму в мире, подвергшемуся новому «либеральному» разгрому, сегодня практически не осталось. Можно ли сказать в этих условиях, что стратегическая стабильность возросла в мире? Считать так могут только либо догматики, опьяненные новой либеральной утопией, либо новые «супермены», настолько презирающие «плебс», что не допускают и мысли о его возможности всерьез оспорить «новый порядок». Новая реальность такова – и об этом надо сказать со всей откровенностью, – что она оставляет слишком мало шансов мирным, «парламентским» формам народного протеста как внутри «реформированных» стран, так и в масштабах по-американски «реформированного» мира. И внутренние, и внешние победители оказались нетерпимыми гегемонистами, напрочь чуждыми той самой культуре плюрализма и консенсуса, которую они как будто брались насаждать. Их кредо – «победитель получает все» и – «горе побежденным». Все это означает, что гигантская энергия социальной обиды и отчаяния будет искать себе выход, с одной стороны, – в нетрадиционных актах протеста – таких, в частности, как акции террористов-камикадзе, а с другой – в глобальной перспективе – в кристаллизации чего-то такого, что впоследствии может быть названо мировым государством «диктатуры пролетариата». Уже сегодня в мире зреет заказ на появление новой сверхдержавы, заменяющей Советский Союз в роли удерживающей, канализирующей и оформляющей силы: сдерживающей новозаяв-

ленных господ мира сего, канализирующей и оформляющей гигантскую энергию нового мирового подполья, игнорируемого либеральным истеблишментом. Реальная стратегическая дилемма сегодня состоит не в том, возникнет или не возникнет протестная сила, равная по мощи своим притеснителям и способная напомнить им о мировых законах, которые нельзя нарушать. Настоящая дилемма состоит в том, примет ли эта сила характер антиглобалистского интернационала и антиглобалистской мировой революции, или, в конце концов, она оформится в виде явления новой сверхдержавы, воплощающей волю протестного Юга и Востока в борьбе с неокolonизаторской волей, воплощаемой американским гегемонизмом. Разрешение этой дилеммы во многом определяется ближайшим выбором новых правящих элит постсоветского пространства и, конечно, в первую очередь России. Сегодня правящая российская элита видит главную угрозу своей «новой собственности» внутри страны, в лице своего «загадочного народа». Этим и определяется ее нынешний откровенно компрадорский, проамериканский курс. Но вполне может случиться, что перед новым натиском США на Россию, который уже непрерывно усиливается, произойдет давно ожидаемый в народе раскол элиты: на компрадоров, которые настолько удалились от собственной страны и настолько провинились перед ней, что им уже, как они сами полагают, нет пути обратно, и представителей «национального капитала», осознающих, что несмотря на все туземные изъяды и неудобства у них все же нет более надежной страны-убежища, чем своя собственная. Если это в самом деле произойдет – а бесцеремонность американского экономического и геополитического вторжения в наше пространство к этому подталкивает, – тогда новой элите предстоит весьма напряженная работа, направленная на объединение того, что сегодня так далеко разошлось в стороны: защиту собственности и защиту Отечества. Сегодня в глазах народа новая собственность антинациональна по своему характеру, а в глазах новых собственников защита отечества – антибуржуазна. Если у значительного числа новых собственников возникает уверенность, что угроза их собственности извне, со стороны наступающего по

всему фронту мирового гегемона более реальна, чем угроза изнутри, им придется выработать новый имидж патриотов. Нечто аналогичное, как известно, произошло с большевиками накануне «второй мир»овой войны. Когда они рассчитывали на социалистическую революцию в Европе, собственный народ для них был пасынком, находящимся на подозрении из-за своей неискоренимой «мелкобуржуазности» и традиционности. Но когда «передовой Запад» обманул их ожидания и вместо нового социалистического мирового порядка явил им, в лице излюбленной Германии, лик захватчика и агрессора, им срочно пришлось реконструировать идеологию пролетарского интернационализма, введя в нее старый русский патриотизм. Более того: обида на обманувший и предавший Запад и страх за свою судьбу внутри страны, имеющей основания для тяжелых подозрений, подвигли большевистскую партию на такие метаморфозы – в патриотическом духе, – что она в этом заведомо опередила всех своих бывших оппонентов и критиков. Очень может быть, что нечто аналогичное ожидает нас завтра. Весьма возможно, что значительная часть тех самых либеральных идеологов, которые сегодня пеняют русскому народу на его традиционалистско-националистические пережитки и рецидивы «оборонного сознания», завтра бросятся всеми силами насаждать это сознание. Сегодня сетующие на устойчивость национальных пережитков, мешающих приему в «европейский дом», завтра УВИДЯТ в этих пережитках свой последний шанс на спасение перед давлением вооруженного до зубов внешнего агрессора. В геополитическом плане это означает, что сегодняшняя политика всяческого отречения от внутреннего и внешнего Востока, от старых советских союзников, продолжающих находиться на подозрении у США, будет преобразована в новую блоковую политику старого евразийского типа, ориентированную на поиск славяно-тюркского, славяно-мусульманского, славяно-индийского «антиглобалистского» синтеза. Но возможны и другие, более «мистические» сценарии будущего развития, ибо со времен появления великих мировых религий мировая история включает мистическую составляющую в качестве скрытой пружины и вектора.

Глава пятая

МИЛИТАРИСТСКИЙ ПРОЕКТ «АМЕРИКАНСКОГО ВЕКА»: СУЩНОСТЬ И СУДЬБА

1. Социал-дарвинистский «реализм» и гуманитарный идеализм в истории

Характерная особенность современных стратегических аналитиков, оценивающих нынешнюю американскую претензию на мировое господство, состоит в том, что они изначально принимают американскую картину мира в ее онтологических, антропологических и методологических составляющих. Иными словами, сначала принимаются в качестве само собой разумеющихся и безальтернативных американские правила игры, а затем делается вывод, что по этим правилам способен выиграть только чемпион – Америка. Однако опыт истории и ее качественные – формационные – сдвиги свидетельствуют о закономерности изменения самих правил, что обессиливает победителей и дает неожиданный шанс тем, кого эти победители успели списать со счетов.

Принципиальная неадекватность стратегического анализа, ныне преобладающего в среде профессиональных экспертов и разработчиков доктрин, состоит в пренебрежении гуманитарным измерением и духовно-гуманитарной подоплекой современных эпохальных сдвигов. Эксперты разучились мыслить гуманитарно, оставаясь в плену позитивистской традиции, в наиболее чистом виде представленной сегодня носителями американской картины мира. Говоря о раскладе мировых сил, остаются в плену техно- и экономикоцентризма, то есть ограничиваются сопоставлением техноэкономического потенциала ведущих политических акторов и сопоставлением темпов ро-

ста как объективного показателя будущего. Говоря о человеке, имеют в виду лишь потребителя, согласного выставлять оценки странам и регионам исключительно в зависимости от величины и содержания предлагаемой потребительской корзины. Все это, собственно, и означает позитивистскую деформацию мышления, разучившегося принимать во внимание собственно гуманитарные ценности и духовные факторы.

Можем ли мы сказать, что соответствующая «деформация» произошла и с самой мировой историей как таковой, что сама история повернулась спиной к духовно-ценностному измерению и механизмы, лежащие в основе исторических сдвигов, относятся исключительно к сфере экономики и техники?

Такое представление еще совсем недавно было характерно для идеологии технического модернизма, наложившего неизгладимую печать на современные теории модернизации, вторичной модернизации, догоняющего развития и т. п. Суть этой идеологии – в постулате линейности прогресса и количественной его измеримости на основе техноэкономических критериев. Однако в последнее время эта идеология подвергается все более аргументированной критике как на Западе, с позиций постмодернизма, так и на Востоке, с позиций культурного плюрализма.

Любопытная попытка реабилитации истории как гуманитарной науки представлена в книге американского «метаисторика»-постмодерниста, профессора Хайдена Уайта.

Автор обращает внимание на тот несомненный факт, что историк, в отличие от обыкновенного хрониста, не просто регистрирует текущие события или извлекает на свет документы прошлого, а представляет нам более или менее связные рассказы об исторически случившемся. Историк – это тот, кто преобразует безличные хроники в сюжеты, имеющие сквозной смысл и представляющие каноническую последовательность завязки, кульминации и развязки...

В самом деле: всякий историк имеет дело с необозримой мозаикой фактов, которые ему предстоит организовать в более или менее ясный сюжет. Здесь-то и раскрывается принципиальная, непреодолимая гуманитарная субъективность

историка. Отбирая те или иные факты, ранжируя их по значимости, выстраивая их в единые смысловые сюжеты, историк руководствуется определенными идеологическими и ценностными критериями, а также – собственно эстетическими (литературно-художественными) принципами построения сюжета. Уайт ставит дилемму: либо история как наука должна выработать свой, ценностно и культурно нейтральный символический аппарат, подобный принимаемому в точных науках, либо признать свой гуманитарный статус в качестве сознания, работающего на границе науки и искусства. Уайт конкретизирует этот гуманитарный статус историка, обосновывая применимость к науке истории традиционных литературных жанров: история может писаться как трагедия, как драма, как комедия или сатира.

Я хотел бы в данном случае радикализировать подход Уайта, отметив, что не только наука история, но и сама история как человеческая драма, развертывающаяся в большом времени, является гуманитарной по содержанию, то есть реагирующей не только на сдвиги в экономике и технике, но и на сдвиги в человеческом сознании, в моральной и ценностной сфере, в человеческих предпочтениях и мотивациях.

Я убежден, в частности, что методологическое усиление школы модерна, ориентированной на вытеснение субъективно-ценностного подхода к истории «всецело объективным», связано с общим пафосом европейской секуляризации. В прежней временной картине мира гарантом того, что слабые субъективные факторы, относящиеся к упованиям человеческой души, действительно сработают в большом историческом времени, был Бог, стоящий за спиной слабого человека. Как только секуляризованное сознание устранило Бога из истории, сразу же обнаружилась кардинальная несоизмеримость притязаний хрупкой человеческой субъективности с теми макромасштабными процессами и механизмами, которые определяют ход мировой истории.

В этом смысле марксизм как воплощение оптимистического модерна занимал промежуточное положение. Он уже отказался от присутствия Бога в истории, но при этом не отказал-

ся от смысла истории. Здесь драматическая противоречивость марксистской историографии (да и теории прогресса вообще): если ход истории всецело подчиняется объективным, ценностно нейтральным и безразличным к нашим намерениям законам, то почему же он непременно ведет к заветному финалу – к конечному освобождению человечества? В теоцентричной, телеологической истории, ход которой предрешен и гарантирован Божественным замыслом о человеке, это может быть объяснено; в детерминистской, подчиненной безличным законам материальной причинности истории это совершенно необъяснимо.

В постмодернистской картине мира данное противоречие получило свое пессимистическое разрешение: история стала выглядеть как абсурд, как столкновение равновероятных логик, ни одна из которых не совпадает с логикой нашего морального сознания, стремящегося увязать смысл истории с моральным смыслом, с проектом усовершенствования мира и человека.

Но это означает, что великая догадка русской мысли, высказанная, в частности, Достоевским, оправдалась. Смерть Бога в конечном счете влечет за собой и смерть человека; основания гуманитарной истории теряются, и она становится постчеловеческой, подчиняется естественнонаучным законам. Апофеозом этого реванша естественности и стал новейший социалдарвинизм как антитеза классическому гуманизму.

Современный американизированный либерализм, выходящий под знаком реванша «естественного» принципа над социокультурным и моральным, вписывается в эту логику смерти человека, наступившей вслед за смертью Бога в мире. Ибо там, где действуют принципы естественного отбора и торжествуют естественный (инстинктивный) эгоизм над «пережитками» социальной (солидаристской и сострадательной) морали, человеческое измерение исчезает и сама человечность превращается в метафору, замутняющую природную (гео- и биологическую) суть дела.

Из этих презумпций вытекает и определенная стратегическая картина.

Почему рухнул Советский Союз? В конечном счете потому, что советская система препятствовала действию меха-

низмов естественного отбора, поощряющего эффективных и бракующего неэффективных.

Ясно, что отнюдь не все готовы идентифицировать себя с системой естественного отбора. Для того чтобы широкая публика, прямо не участвующая в сценическом действии, но выступающая в роли заинтересованных наблюдателей, одобрила режиссерский замысел либеральных устроителей нового мира, у нас должны быть притуплены собственно социальные чувства. Одобрить мировой порядок, основанный на принципах естественного отбора, способны две категории: во-первых, новые приватизаторы собственности, нуждающиеся в оправдании своих экспроприаторско-приватизаторских практик с помощью новой – асоциальной по существу – идеологии; во-вторых, массовые потребители, превыше всего ценящие вещи, а не духовные ценности и при этом убежденные, что механизм рынка, избавленный от всяких социальных ограничений, даст им больше вещей, чем прежняя, патерналистско-уравнительная система.

Иными словами, новые принципы жизнеустройства, будучи ясно осознанными, требуют решительной перегруппировки в рядах самих победителей. Те, кто по-прежнему цепляется за демократические презумпции и видит в нынешнем глобальном сдвиге победу демократии над тоталитаризмом, свободы – над деспотизмом, обречены быть вытесненными на обочину нового мирового порядка. Ибо естественный отбор означает «демократию меньшинства» и свободу сильных – при небывалом еще бесправии слабых – незащищенных и неприспособленных.

Но это означает, что новые победители лишают себя всякой подпитки и поддержки со стороны тех, кто остается носителями моральной энергии, связанной с чувствами социальной справедливости и всей стоящей за ними гуманитарной (духовно-ценностной) традиции. Романтикам свободы предстоит быть вытесненными со сцены, заполняемой последовательными социал-дарвинистами.

В этом прояснении ситуации состоит важный гуманитарный итог истории, которой отныне, кажется, запрещено быть гуманитарной, то есть чувствительной к моральным смыслам.

Противоположность «гуманитарного» (учитывающего роль идей) и «естественнонаучного» (учитывающего только материальные факторы) подходов ярко проявляется при оценке того, почему рухнул Советский Союз. Сторонники «гуманитарной истории» говорят о саморазрушении Советского Союза, разуверившегося в своих идеях и потому добровольно разрушившегося и капитулировавшего перед Западом. Сторонники «естественнонаучной истории» предпочитают не замечать очевидных фактов саморазоружения и саморазрушения и делают акцент на поражении СССР в войне с Западом, то есть на разрушении страны извне. В этом методологическом бесчувствии к роли внутренних факторов парадоксально совпадают выводы радикальных западников и радикальных почвенников: те и другие не замечают, что наряду с внешней холодной войной в России велась внутренняя холодная гражданская война, в которой победила партия западников, тотчас же приступившая к демонтажу собственной страны.

Точно так же и на новую мировую войну, начавшуюся как «война с международным терроризмом», необходимо взглянуть не только с военных, но и с гражданских позиций, то есть открыть в ней скрытый смысл гражданской войны преуспевших против непреуспевших, требования которых преуспевшим сильно наскучили.

Смысл глобального сдвига, понятого согласно социал-дарвинистской методологии, состоит в том, что в условиях дефицитности земных ресурсов планету предстоит избавить от лишних ртов и от всех неприспособленных: сцену займут приспособленные. И это торжество приспособленных над неприспособленными – окончательно, ибо если отбросить «гуманитарный мистицизм», то открывается естественная логика истории, в которой у «нищих духом» нет алиби.

Но это означает не только безжалостную чистку в среде неприспособленных и потерпевших поражение. Решительная чистка ожидает и тех, еще пребывающих в стане победителей, которые как раз и обеспечивали эту победу своим гуманитарным красноречием и моральным пафосом. Нынешняя смешанная ситуация, когда рыночных социал-дарвинистов дополня-

ют носители старого либерально-демократического принципа, должна быть признана временной. Лицо завтрашнего глобального мира станут определять откровенные социал-расисты, не обремененные старыми гуманитарными комплексами, – уже сегодня вполне чувствуется их новый тон, чуждый «эклектике». Не демократы, чувствующие себя обязанными старой либеральной традиции, а новые расистские организаторы мира, осуществляющие селекцию человечества, – вот подлинная идентичность носителей однополярного мира.

Ясно, что профессиональные стратегические аналитики имеют здесь повод поразмыслить над тем, как изменится идейный потенциал сегодняшних победителей, когда они окончательно избавятся от старых либеральных попутчиков. Каковы будут судьбы американизма как идеологии, когда он недвусмысленно идентифицируется как идеология силы, а не идеология либерально-демократической «правды».

«Естественная», социал-дарвинистская логика и логика гуманитарной истории, сохраняющей «ценностную вменяемость», – это поистине противоположные логики.

Так, с позиций натуралистической, социал-дарвинистской логики крах России и возвеличение США следует признать окончательными, ибо среди наличных, «позитивистски значимых» тенденций, относящихся к экономической, геополитической и военно-технической динамике, сегодня не отмечается таких, которые бы указывали на какую-то альтернативу: мощь США возросла в последние годы не только абсолютно, но и относительно – на протяжении всего предшествующего десятилетия они развивались быстрее объединенной Европы и Японии, обескуражив бывших адептов полицентричного мира. К этому следует добавить беспрецедентные геополитические приобретения Америки, которой удалось утвердить свое влияние в ключевых точках всего евразийского пространства, подчинить своему влиянию практически все новые постсоветские государства (включая и Россию), создать мощнейшие наднациональные центры принятия стратегических решений и лоббирующие группы, существующие внутри правящих элит едва ли не всех стран современного мира.

Здесь не только социал-дарвинист, которому положено любить сильнейших, но и простой «политический реалист», которому пристало считаться с фактами, не может не констатировать окончательность американской победы. И какой контраст представляет на этом фоне Россия, не только экономически разрушенная, но и тотально деморализованная, расколота изнутри, как по социальному, так и по этническому признаку, лишенная всех привычных союзников и привычных механизмов самозащиты, в том числе и дееспособной армии.

Как не признать, что мышление, тяготеющее к реализму и потому чурающееся каких бы то ни было «мистических экстравагантностей» и парадоксов, может здесь делать вполне однозначные выводы.

Именно такие выводы напрашиваются, если понимать современную политическую историю без гуманитарных нагрузок, идущих от ценностно ориентированного сознания. Ибо такие нагрузки обременяют позитивистски безыскусную линейную историю неожиданными парадоксальными искривлениями.

С позиций «исторического реализма» (по аналогии с презумпциями «политического реализма») крушение СССР как сверхдержавы перечеркивает перспективы русской идеи в мире, ибо идея требует материального обеспечения, а оно и оказалось утраченным вместе с окончательной утратой статуса сверхдержавы. Но с позиций «гуманитарной истории» все обстоит сложнее.

Россия, принявшая облик могучего и непримиримого СССР, обладающая миропотрясающими амбициями, обретала – даже в стане «социалистического лагеря» – больше тайных недоброжелателей, чем надежных друзей и единомышленников. Союзы с нею были исключительно конъюнктурно-прагматическими – за ними стояло не моральное, а вне- и аморальное сознание. Иными словами, Советский Союз в последние два-три десятилетия своего существования имел за собой дух реальной истории, считающейся с силой, но против себя имел дух гуманитарной истории, считающейся с моральной правдой. Несомненный факт советской

истории состоит в том, что прежде чем реальный социализм покинули прагматики, адепты морали успеха, его покинули харизматики и энтузиасты – носители морального принципа как такового. Они сообщили стану советских противников ту духовную энергетику, без которой ничего эпохального в истории вообще не делается.

И вот сегодня на месте России, олицетворяющей кичливую силу и неумолимый натиск, мы имеем слабую, незащищенную, оскорбляемую и угнетаемую сильными мира сего страну. Имеет ли такая страна свои шансы в завтрашней истории? Имеет, если политическую активность в завтрашнем мире будут питать не только носители социал-реализма и социал-дарвинизма, но и носители альтернативного принципа сострадательности, солидарности и участия. В этом метаисторическом измерении, открывшемся впервые во времена, когда было провозглашено конечное торжество «нищих духом», Россия имеет свою перспективу, свой шанс в истории, совершенно не просматриваемые с позиций позитивистского знания.

Но аналогичная инверсия статусов – превращение низшего в высшее и наоборот – ожидается и применительно к ситуации сегодняшних победителей.

Без всяких сомнений можно утверждать, что морального авторитета Америки хватило бы еще на долгие годы, если бы она действовала в прежней системе мировых сдержек и противовесов, обязывающей к корректности и взвешенности. Нынешние обескураживающие открытия Америки как бесцеремонной силы, насаждающей в мире диктат и двойные стандарты, откровенно попирающей права слабых и незащищенных, наказывающей по своей прихоти и под надуманными предложениями целые народы, оказались возможными лишь в ситуации, когда США выступили в роли победителя и безраздельного гегемона. В качестве страны, сражавшейся с силами тоталитарного зла, США заполучали не только прагматических попутчиков и союзников, но и вдохновенных энтузиастов американской идеи, готовых нести ее всюду.

В роли державы, насаждающей диктат силы и расистские двойные стандарты, США рискуют тем, что именно лучшие,

а не худшие, воодушевленные, а не циничные станут носителями грядущего антиамериканизма.

В конечном счете это грозит Америке положением, в котором не раз оказывались мировые победители: одинокой силы, которую подстерегает исторический случай – тот самый, которого даже внешне подобострастное окружение тайно, но напряженно ждет.

Настоящей профилактикой против таких сюрпризов «гуманитарной истории» является искоренение в ней самого гуманитарного духа – духа ценностного воодушевления, идущего от большой религиозной традиции. Чтобы убить историю, преподносящую сюрпризы победителям, надо населить ее мертвыми душами, утратившими всякую моральную впечатлительность, живущими либо «вполне материалистически», либо «вполне инстинктивно». Судя по многим признакам – в частности, по той «культурной революции», которую осуществляют в России правящие рыночники, соответствующая профилактическая работа, связанная с окончательным погашением нравственной, духовной пассионарности, уже вовсю ведется. Иными словами, нынешние победители – внутри страны и в глобальном масштабе, не рассчитывая привлечь на свою сторону лучших, активизируют худших, выдавая их за современный человеческий стандарт, и всеми мерами гасят энергию лучших, сохранивших способность оценивать мир с позиций социального и нравственного начал.

Такая стратегия победителей чревата глобальным гуманитарным риском для всего человечества – его катастрофическим духовным и нравственным обеднением. Но риск, связанный с эффектами бумеранга, таится здесь и для носителей социал-дарвинистского принципа. Когда социал-дарвинизм очистится от всяких «гуманитарных примесей» и выступит в обнаженном виде перед лицом человечества, еще недавно в значительной своей части верующего в ценности либеральной демократии, то не будет ли это означать такого сужения социальной базы нового мирового порядка, которое поневоле превратит этот порядок в заложника голой полицейской силы – неприкрытой диктатуры меньшинства?

2. За «конфликтом цивилизаций» — глобальный социальный конфликт

Для глоболизирующегося мира характерно переплетение и взаимное превращение внутренних и внешних факторов. Так, начавшаяся мировая война – это война первого и третьего миров, но при этом третий мир выступает не только внешней первому структурой, но и пребывает внутри него как изгойская среда «мигрантов и неадаптированных». Точно так же и первый мир наличествует внутри третьего – как среда компрадорствующих глобалистов, чурающихся туземного большинства. Сегодняшнее противоборство миров интерпретируется посредством разных понятий, в том числе «конфликта цивилизаций» (западной) с «восточным варварством», с «фундаментализмом и терроризмом», наконец, как борьба современного «открытого общества» с архаичкой национал-патриотизма и изоляционизма.

В самом деле, современный реестр идей включает дихотомии национализма и глобализма, открытости и закрытости, «светски-прагматического» и «фанатического» типов сознания. Однако, чтобы не быть обманутым, не смешивать видимости с существом дела, необходимо с самого начала выделить основной идейно-политический конфликт эпохи. Он касается столкновения двух противоположных принципов – биологического («естественный отбор») и социального (презумпция равного достоинства сильных и слабых), а также двух типов морали – социал-дарвинистской и солидаристской. Истинный конфликт, составляющий драму наступившего века, связан с попыткой сильных и приспособленных, овладевших современностью, монопольно присвоить себе все блага прогресса, приватизировать его в качестве «классовой собственности». А поскольку и прогресс, и современность связываются с Западом, заново доказавшим свое «решающее преимущество» победой в холодной войне, то и приватизатором новых глобальных возможностей выступает объединенный Запад. В недрах западной культуры издавна соперничают (зачастую причудливо переплетаясь) два принципа: расист-

ский и мессианско-универсалистский. Первый ориентирует на последовательное противопоставление миру незападного большинства человечества, второй – на интеграцию последнего в обустроиваемую Западом «современность».

Драматической особенностью наступившей эпохи является неожиданное доминирование первого, расистского принципа, потеснившего классический западный гуманизм. Возможно, в этом повинна холодная война. Восток, олицетворяемый грозным СССР, впервые стал внушать не столько снисходительное презрение, сколько смертельный страх.

Этого не было со времен противостояния Греции и Персии. После того как античный Запад выиграл битву при Марафоне, он утвердился в сознании своего неоспоримого превосходства. В эпоху Просвещения этот комплекс превосходства был универсалистски сублимирован, породив идею просвещенческой миссии Запада в мире. СССР, вооружившийся тираноборческой идеей социального равенства «нищих духом», олицетворял в XX веке контрнаступление Востока. Вероятно, именно поэтому добившийся победы в холодной войне Запад не только отверг социальную идею как опасную, но отверг и принцип антропологического равенства. Еще совсем недавно новые либералы противопоставляли принципам «демократии равенства» принципы демократии свободы.

Сегодня уже невозможно скрыть факт нового сдвига в господствующем либеральном сознании: презумпция социального неравенства, дающая шанс наиболее инициативным, превратилась в презумпцию расового неравенства, не дающую шанса неполноценным и изгоям. Сегодняшний реванш Запада – это не только военный реванш победителей в холодной войне. Это еще и реванш белого человека, заново утверждающегося в своем расовом превосходстве и в своем праве на господство над миром. Начавшаяся после холодной мировой война – это борьба за отвоевание маленькой планеты со всеми ее дефицитными ресурсами у незападнического туземного большинства и передачу их в руки наиболее достойных – избранных. Недостойным предстоит потесниться не только в пространстве, отступив в отведенные для них

резервации, но и во времени, отступив из светлого будущего, некогда обещанного всем, в проклятое прошлое, ставшее судьбой расово неполноценных и неприспособленных. Чтобы до поры до времени замаскировать этот замысел или как-то затушевать смысл новой глобальной агрессии Запада, была предложена формула «конфликта цивилизаций». Она позволяет, во-первых, скрыть, кто же является настоящим агрессором, а во-вторых, – и в этом самое главное – замаскировать социальную природу конфликта, представив его как этнорелигиозный, вызванный фатальной некоммуникабельностью разнокачественных антропологических типов.

Вот почему столь настоятельным представляется уточнение действительного характера новой дилеммы человечества. Дилемма на самом деле состоит не в выборе между глобализмом и национализмом, глобализмом и изоляционизмом – в этом ракурсе оппоненты глобалистов обречены выступать воплощением «агрессивного традиционализма», – а в выборе между социал-дарвинистским принципом, означающим отдачу планеты – и самого будущего – на откуп сильнейшим, «избранным», и солидаристско-универсалистским принципом, означающим: «Планета – для всех и будущее – для всех».

Сказанное позволяет уточнить, кто является истинным оппонентом глобального социал-дарвинизма. Те, кто сопротивляется новому натиску Запада, противопоставляя проекту вестернизации принцип плюрализма культур, и те, кто сопротивляется новому геополитическому гегемонизму, противопоставляя однополярному миру принцип национально-государственных суверенитетов, заслуживают понимания и поддержки. Но при этом надо уяснить себе, что действительная альтернатива социал-дарвинистскому глобализму, стремящемуся передать землю в руки «наиболее приспособленных», является не национально-государственная или культурно-цивилизационная (плюралистическая) идея, а идея социальной солидарности, призванная заново скрепить человечество и подтвердить общность его прав на будущее. Особая творческая задача, к рассмотрению которой мы еще вернемся, в том, чтобы показать, чем солидаристско-

демократическая, социальная идея XXI века отличается от социалистической идеи XIX–XX веков.

Необычность идейной ситуации нашего времени состоит в отказе Запада от просвещенческого универсализма и переходе его на позиции ксенофобии и культурологически обоснованного «этноцентризма». Прогресс и демократия, которые совсем недавно выступали универсальными понятиями, не имеющими расовых и этнических привязок, стали интерпретироваться этноцентрично – как исключительный продукт западной культуры и истории. Представление о фатальной профанируемости этих понятий при переходе границ западного культурного круга призвано обосновать новый тезис милитаристского сознания: западная демократия должна уметь себя защищать от сил окружающего варварства.

Здесь исчезновение второго мира выступает не только как исторический факт, но и как торжество логики европеизма: второго мира не должно быть потому, что не может быть второго модерна: есть только модерн, воплощаемый первым миром, и антимодерн, воплощаемый третьим миром. Впрочем, как станет ясно из дальнейшего, и третий мир не может устроить сторонников непримиримой дихотомии «цивилизация – варварство». Победоносный либерализм в поисках классовой, расовой и прочей чистоты рядов идет к новой дихотомии: первый мир как воплощение светлого (цивилизованного) начала и – четвертый мир как сфера непроглядного мрака, покинутая или покидаемая всеми теми, у кого есть хоть какая-то перспектива.

Суть нынешнего либерального конструктивизма мы поймем лишь при уяснении того, что американизированный либерализм переживает сегодня фазу большевизации – подобно той, какую пережила российская социал-демократия, превращаемая в идеологию «непримиримых». Либерализм как новая идеология непримиримых отвергает эклектику третьего мира как слишком расплывчатой структуры, совмещающей прозападные и антизападные, динамичные и статичные режимы. Новый, однополярный мир означает то же самое, что однопартийный политический режим: и в той, и в другой системе не может быть

третьей, неопределившейся силы: либо вы с нами – с первым миром, либо вы за пределами цивилизованного человечества вообще, в четвертом мире «неприкасаемых».

Четвертый мир есть результат разнообразных процедур очищения благополучной части человечества от всех неблагополучных, которым и предстоит сконцентрироваться в мировом гетто.

Новая мировая война, начатая Америкой, – это процедура классового очищения цивилизованного мира от нецивилизованных элементов, в распоряжении которых даже после краха представляющей их сверхдержавы частично сохранились такие средства самозащиты, как национальное государство, армии и «фундаменталистские идеологии». Все это и должно быть сокрушено в ходе «глобальной антитеррористической операции», организованной США. Решающим условием такой операции является идейное перевооружение «благополучной части человечества» на платформе непримиримого социального расизма.

Пережитки универсалистской системы, заставляющей видеть и в социально потерпевших неудачниках носителей человеческих прав и достоинства, должны быть решительно преодолены – подобно преодолению «абстрактного гуманизма» в классово непримиримой картине мира раннего большевизма. Именно здесь, в идейной сфере, решаются стратегические вопросы нового столетия: о содержании новой мировой войны, ее масштабах и ее конечном итоге.

Стоит в этой связи еще раз присмотреться к аргументам наших внутренних западников. Они парадоксально бесчувственны к новым свидетельствам, прямо касающимся их позиции. В своей полемике против евразийства, отстаивающего особые геополитические приоритеты России в постсоветском пространстве и особую значимость славяно-тюркского, славяно-мусульманского народа, западники не устают подчеркивать наше христианское родство с Западом.

Но разве нынешний западный социально бесчувственный либерализм, прямо перерастающий в социал-дарвинизм, – это христиански ориентированное учение? Люди, в самом деле сохраняющие христианскую идентичность и соответствующую

систему ценностей, должны были бы стать первыми, наиболее непримиримыми оппонентами рыночного социал-дарвинизма, задавшего программу новейшей западной миссии в России и во всем постсоветском пространстве. Христианство – это не кредо культурологического сознания, толкующего о цивилизационных «архетипах», а кредо сознания, помнящего главные евангелические заповеди, касающиеся конечных судеб сильных и слабых, преисполненных гордыни и смиренных, «нищих духом». Выхолостить из христианства его духовно-ценностное, нравственное содержание, связанное с обетовани-ем «нищих духом», значит превратить его в удобный объект идеологического пользования современных «новых правых».

Вторая странность наших западников – в странном игнорировании того факта, что посткоммунистическую, сознательно разоружившуюся перед Западом Россию последний ненавидит и презирает больше, чем Россию коммунистическую. Иными словами, нынешний «момент истины» для Запада состоит в том, что истинный порок России – не в ее коммунизме, а в том исконном историко-культурном содержании, которое якобы извечно стояло и за русским коммунизмом, и за русским империализмом, и за русским деспотизмом.

Словом, западная доктрина в отношении России основывается не на комплиментарных процедурах цивилизационной избирательности, готовой отыскивать родственные себе черты в нашем наследии, а на огульном и агрессивном неприятии. Как же в этих условиях делать вид, что ничего особенного не происходит и западнический курс – единственно верная стратегия для России?

Совсем не случайно наши западники приняли основной тезис победившего Запада: о том, что коммунизм – не заимствованный продукт, насильственно – методами беспощадной гражданской войны – перенесенный на нашу почву левыми западниками – большевиками, а порождение «почвы», принявшее превращенческие формы. Тем самым Запад избавлялся от всяких поводов для самокритики, обретая незамутненное выражение мирового Добра, а Россия – от всякой перспективы, обретая столь же чистое выражение носителя мирового Зла.

Соответствующим образом трактуется и современный либерализм: наши западники ухитрились не заметить в нем бросающихся в глаза социал-дарвинистских превращений, связанных с идеей глобального рыночного «естественного отбора» и сопутствующей дискредитацией всех незащищенных и неприспособленных.

3. Новое и старое в американском экспансионизме

Стратегический анализ должен учитывать баланс старого и нового в возникающих угрозах и факторах нестабильности. Обычно те, кто отмечает наличие старых факторов политики, выступают как более или менее благодушные скептики: они не очень обольщались в прошлом и потому не столь шокированы чертами наступающего будущего, которые способны травмировать прекрасодушных утопистов. Но скептики способны обманываться в другом: в недооценке масштабов грядущей нестабильности и возможности экстравагантных поворотов истории, не запрограммированных в прошлой традиции.

Итак, каков же баланс старого и нового в американской политике после холодной войны?

Аналитики-американисты, прослеживающие долгосрочные тенденции в американской политике, склонны делать вывод, что нынешняя жесткая наступательная линия соответствует традиционной гегемонистской программе США.

«И теперь, в конце века, становится ясно, что если бы именно агрессивность Советской России являлась причиной глобальной вахты Соединенных Штатов, то, одержав победу в холодной войне, Вашингтон не упустил бы шанса снять с себя бремя. Однако уход СССР в небытие не произвел разительных перемен. США не “закрыли” НАТО, не увели легионы из Германии, Кореи, Японии, не возвратили к своему побережью флоты, контролирующие мировую акваторию, не сократили свой военный бюджет...»

Но в таких констатациях есть парадокс: не удивляются те, кому положено удивляться, если иметь в виду их систему ценностей. Большинство профессионалов, пишущих на эту

тему, являются западниками, верующими в демократическую миссию Америки и в то, что ее победа над «советским тоталитаризмом» означает победу ценностей демократии, плюрализма, терпимости и других атрибутов «открытого общества» над агрессивным традиционализмом «закрытого». В той мере, в какой приверженность демократическим ценностям у наших западников является подлинной, следовало бы ожидать, что они по меньшей мере будут шокированы не демократическим, а империалистическим, не пацифистским, а милитаристским, не плюралистическим, а гегемонистским поведением Америки. Тем, кто готов абсолютно все простить Америке – даже агрессивное нападение на ни в чем не повинные страны, даже бомбардировки мирных городов в центре Европы (Югославия), даже готовность нанести ядерный удар по гражданскому населению под предлогом борьбы с терроризмом, – следовало бы осознать, что сегодня быть западником (американским) – это одно, а быть демократическим плюралистом – совсем другое. Если в ответ на откровенно антидемократическое поведение Запада в условиях падения сдерживающих факторов вы продолжаете безоговорочно поддерживать западную экспансию, то следует признаться в том, что в основе вашей картины мира лежат не столько демократические ценности, сколько ценности белого расизма, отмеченного глубоко укоренившимися фобиями в отношении «азиатчины». Если Америку «полностью одобряют», несмотря на совершенно очевидные милитаристские гегемонистские сдвиги в ее поведении и сознании, а Россию продолжают осуждать и ненавидеть, несмотря на ее совершенно добровольное разоружение и уход из имперского пространства, то дело здесь отнюдь не в критериях демократизма и недемократизма, а в старых критериях внешнего и внутреннего расизма. Биполярный мир означал диктат поделивших сферы влияния сверхдержав. На чем могла строиться аргументация американофилов в тех условиях? На том, что только мировая миссия США как сверхдержавы способна сдерживать глобальное наступление советского тоталитаризма. Иными словами, сверхдержавная мощь и амбиция США выступали не в качестве чего-то самоценного, а в качестве необходимого средства

сохранения демократического ареала в угрожаемом мире. В те времена незыблемой презумпцией выступал полицентрический, демократически организованный мир, который должен наступить после того, как вынужденное с точки зрения Запада противостояние с Востоком закончится. И только теперь, после крушения восточной сверхдержавы, становится очевидным, что наличие Советского Союза модернизировало картину мира, осовременивая образ и поведение как Востока, так и Запада. Вслед за исчезновением СССР моментально выступила из тени зловещая архаика, казавшаяся преодоленной: колониаторский Запад и колонизуемый Восток.

В рамках модернистской системы ценностей однополярный мир, основанный на безраздельной американской гегемонии, принять было бы невозможно. В этой системе наступившая однополярность выступала бы шокирующим, ничем более не оправданным вызовом действительно новому, демократическому мировому порядку, основанному на коллективной безопасности, коллективной системе принятия решений, плюрализме и полицентризме. Те, кто с неожиданной легкостью принял порядок ничем не ограниченной американской однополярной гегемонии, тем самым демонстрируют свое расставание с ценностями демократического модерна. Они – западники, но уже не демократического, а старого колониального и расистского пошиба, связанного с безграничной верой в особые права и свободную миссию западного белого человека в мире, где «слишком много азиатов». Отныне мы имеем дело с новым типом западника.

Не демократические чувства братства, солидарности, веры в совместное будущее движут им, а старые комплексы расового превосходства и расовые фобии.

Систему однополярного диктата (централизованной мировой диктатуры) могут принять и приветствовать только те люди, которые преисполнены расового недоверия к незападному большинству человечества, фатально не поддающемуся демократическому перевоспитанию.

Между тем классическая демократическая система не требовала от людей социально-политической и культурной

капитуляции. Она исходила из того, что люди от природы обладают равными правами и достоинством. Состояние воспитуемого и перевоспитуемого перечеркивает главную посылку демократии об автономии человеческой личности и ее идеологически не подопечном статусе.

Большевики первыми увели людей из этой демократической картины мира: для них социалистический (коммунистический) человек стал продуктом идеологической системы производства научного (заранее заданного) сознания. Природа человека попала под подозрение в естественной мелкобуржуазности, и только преодоление этих мелкобуржуазных стихий в ходе планового производства нового человека открывало социалистическую перспективу.

Отсюда и необходимость в диктатуре пролетариата: она в России, с одной стороны, ограждает пролетарское меньшинство от давления непролетарского сознания, с другой – организует переработку сознания в социалистическом духе. Необходимость в диктатуре пролетариата отпадет, когда невоспитуемые представители эксплуататорских классов исчезнут, а воспитуемое мелкобуржуазное большинство будет перевоспитано и переделано в нового человека.

Иными словами, большевистская картина мира хотя и была далекой от гуманистического прекраснодушия старых революционных демократов, верящих в социалистическую природу человека, тем не менее не страдала фаталистическим антропологическим пессимизмом, ведущим к расизму.

Современная либерально-демократическая ментальность представляет более трудный случай. Ее предубеждение в отношении недемократического большинства носит уже не классовый, а расово-антропологический характер. В этой картине мира демократическое меньшинство живет в окружении недемократического большинства со всеми вытекающими отсюда опасностями и для меньшинства, и для самой демократии.

Таким образом, либерально-психологическим парадоксом этой новой демократии является то, что она питается не чувствами открытости и презумпциями доверия, а презумпциями недоверия и маниакальной подозрительностью. Ясно, что в

таких условиях демократы, чувствуя себя осажденным меньшинством, не могут не мечтать о силе, способной надежно защитить их от «враждебного окружения». В этом, и только в этом контексте становится объясним социальный заказ на однополярную мировую диктатуру Америки – этого гаранта демократического меньшинства в недемократическом мире.

Здесь-то и выстраивается достаточно определенная логика американского курса в мире после холодной войны. Стремление доминировать, прибирать к рукам ресурсы и территории ослабевших соперников, перекраивать пространство в свою пользу – в этой установке, по сути дела, нет ничего нового: она соответствует традиционному национальному эгоизму всякой, и в особенности большой, страны, обладающей имперской традицией.

История Америки это подтверждает. Война с Испанией, присоединение значительной территории Мексики в результате империалистического захвата, экспансия на Ближний Восток с опорой на Израиль в качестве плацдарма – все это вписывается в империалистическую стратегию национального эгоизма крупной державы, способной «много себе позволить».

Менее тривиальная черта – исключительная ревность к чужому могуществу. В истории США не раз встречались случаи, когда они готовы были к нападению и разрушению другой страны только потому, что ее подозревали в способности достигнуть равной им мощи. Объединенный комитет начальников штабов в ноябре 1945 года сформировал доктрину, предусматривающую атомное нападение и разрушение СССР «не только в случае предстоящего советского нападения, но и тогда, когда уровень промышленного и научного развития страны противника даст возможность напасть на США либо защищаться от нашего нападения...».

Чего здесь больше? Прагматических установок реальной политики, заходящей в своих заботах о национальной безопасности дальше того, что диктуется непосредственными угрозами настоящего, или иррациональной гордыни, связанной с чувствами первородства, избранничества и мессианскими амбициями? Чего в данном случае не терпит Америка: не терпит

ощущения реальной угрозы или не терпит присутствия равных на Земле? Ситуация повторяется сегодня, теперь уже в виду возвышения Китая. «Внутри стратегического сообщества США существует фракция, которая полагает, что Соединенные Штаты должны предотвратить подъем Китая до статуса мировой державы, стимулировать внутренние противоречия и, если это не поможет, прибегнуть к превентивной войне».

Насколько вписывается это в либерально-демократический имидж Америки? Ведь здесь не говорится о том, что США опасаются авторитарного, агрессивного, недемократического Китая. Говорится о неприемлемости подъема Китая до статуса мировой державы как таковой, способной оппонировать модели однополярного мира, то есть американскому гегемонизму.

Это не дает шансов сохранить лицо тем западникам, которые готовы утверждать, что США сами не рады своей мировой миссии, что статус гегемона – это то, что случилось с ними едва ли не помимо их воли и стало их бременем. Множатся свидетельства того, что ради сохранения этого «бремени» США готовы погрузить мир в новую тотальную войну. Идеология нового американоцентризма гласит: либо мир станет американским, либо лучше он провалится в тартарары.

Здесь, несомненно, мы видим признаки чего-то нового: современный «белый человек», самоопределяющийся в американском духе, обнаруживает свою неспособность жить в мире, где другие обладают равным с ним статусом. Такая неспособность жить в действительно плюралистическом мире являет нам новую (или заново проявившуюся) расовую нетерпимость «белого человека», демонстрирующего американскую реакцию на того самого непохожего и нетождественного другого, в неприятии которого еще недавно обвиняли носителей «закрытого» тоталитарного сознания.

Итак, перед Америкой стоит сегодня стратегическая задача: заставить мир принять однополярную диктатуру США. Выше уже было сказано, что такое принятие на базе собственно демократической традиции заведомо невозможно. Демократические ожидания нового мирового порядка однозначно связаны с плюралистической децентрализованной мировой системой,

с разделением власти, исключаящим диктат одной державы, с консенсусным принципом принятия глобальных решений.

Глобальная диктатура по определению означает нелегитимную власть меньшинства, основанную на смертельном страхе перед большинством. Следовательно, для того, чтобы побудить известную часть человечества принять американскую диктатуру, его надо напугать какой-то неслышанной угрозой и одновременно пообещать гарантии от этой угрозы. Здесь-то американская однополярная стратегия получает свою конкретизацию. Америке выгодно:

чтобы влиятельные элиты в разных странах мира, тяготеющие к Западу, чувствовали себя неууютно среди собственного населения; удобно себя чувствующие, нашедшие общий язык с туземным большинством, были бы менее зависимыми от внешней американской поддержки;

чтобы увеличивалось количество стран-сателлитов, также противостоящих региональному окружению, не имеющих надежной геополитической опоры вокруг и потому нуждающихся в высоком американском покровительстве; одинокие, чувствующие себя во враждебном окружении и готовые опираться на могущественного заокеанского покровителя – вот кто будет выступать проводником американского влияния («атлантизма») в мире;

чтобы над странами, лишенными или лишаемыми собственных средств обороны, постоянно тяготело чувство опасности, непредсказуемости окружающего мира, чреватого перманентной угрозой хаоса; всякая диктатура моментально повисает в воздухе, вызывая недоуменные вопросы, если она не подпитывается атмосферой апокалипсических ожиданий и присутствием врага, в любую минуту готового поднять голову.

Наши «демократы», в сознании которых мирно уживаются либеральный мировой порядок и однополярная диктатура, неприятие «традиционалистского большинства» и упование на легитимную власть, невозможную без электоральной поддержки этого самого большинства, гражданское общество и социально безответственная стихия рынка, рождающая массовое люмпенство, демонстрируют шизофреническую расщепленность

мышления, не считающегося с логическими противоречиями. В данном случае стратегическая логика состоит в том, чтобы из уже никем не оспариваемого, «констатирующегося» тезиса однополярности вывести заложенные в ней следствия.

Если мир однополярный и США как единственная сверхдержава готовы сделать все, чтобы сохранить эту однополярность и извлечь из нее все возможное, то пора по-новому взглянуть на идеологию и практику американизма. Если однополярный мир – это диктатура удобно устроившегося меньшинства, то и американизм превращается из либеральной идеологии в идеологию глобальной диктатуры «приспособленного» меньшинства над «неприспособленным» мировым большинством. Весь уже известный из опыта многовековой политической истории арсенал приемов, посредством которых диктатуры оправдывали и обезопасивали себя, становится арсеналом победившего американизма, готового любыми средствами закрепить свою победу на весь XXI век.

Расставание американизма с демократией проходит согласно тем же приемам и канонам, по которым проходило расставание социал-демократии, достигшей в большевизме своей «высшей», коммунистической стадии, со «сладенькими иллюзиями» и «побасенками» прежнего «абстрактного гуманизма».

В начале XX века коммунизированный социализм решительно противопоставил себя классической демократии.

В начале XXI века американизированный либерализм, обретший черты социал-дарвинизма, столь же последовательно противопоставляет себя всей европейской демократической традиции.

Но в XX веке коммунистический тоталитаризм нашел себе противовес в лице западного либерализма; новый социал-дарвинистский тоталитаризм, не оставляющий шансов неприспособленным, подобного противовеса пока что не имеет. Вот почему история XXI века обещает быть еще более трагедийной, чреватой экзистенциальными «провалами» в невозможное, нежели история XX века.

Выше уже отмечались три направления американской стратегии во внешнем мире, связанные с оправданием одно-

полярной диктатуры и созданием атмосферы, ее питающей: противопоставление правящих элит массам; противопоставление стран, согласившихся на роль американских сателлитов, их региональному окружению (в случае, если оно считается враждебным США); насаждение «управляемого хаоса» в целях подкрепления миссии «американского народа» как последнего гаранта ускользающего порядка.

Рассмотрим эти направления по отдельности.

4. Как сделать власти предержажшие одинокими в собственном отечестве?

Обычно незамечаемое, но удивительное состоит в том, что современный либерализм давно уже стал не партией мира и согласия, а партией войны – гражданской и мировой. Дело в том, что навязываемые им директивы, – а речь идет о директивном политическом мышлении, – совершенно неприемлемы для большинства, сохранившего потребность в национально-государственной и социальной защите. Посмотрите, какие предписания содержит Вашингтонский консенсус – триумвират, олицетворяющий диктатуру финансового капитала в современном мире.

Запрет на любые программы развития и социальной поддержки, чреватые дефицитом государственного бюджета. Отсюда – пресловутые секвестры образования, здравоохранения, систем социальной защиты, программ поддержки молодежи, женщин, престарелых.

Прежняя философия дефицитного бюджетного финансирования строилась не только на солидаристской этике и принципах уравнительной справедливости, обязывающих поддерживать непреуспевших. Она представляла собою и специфическое выражение инвестиционного принципа роста, ибо одно дело – программы помощи незащищенным группам, представляющим «прошлое» (пенсионеры, представители устаревших профессий, жители депрессивных регионов), другое – финансируемые из бюджета программы поддержки и развития хрупких ростков нового (еще не ставшей на ноги мо-

лодежи, перспективных социальных и научно-промышленных новаций, временно не способных оправдаться по критериям рыночной рентабельности, и т. п.).

Теория «дорогих» (социально «скупых») денег игнорирует это различие между целерациональными социальными бюджетами, связанными с финансированием новаций, и ценностно рациональными социальными бюджетами, связанными с морально оправданной поддержкой «отставших» и незащищенных групп. Социал-дарвинистский принцип, ориентированный на тех, кто сию минуту демонстрирует рыночный успех, следовало бы признать не только вызовом социальной справедливости, но и вызовом социальной эффективности, далеко не всегда совпадающей с критериями экономической рентабельности.

Это обещает объединить в едином протестном движении и тех, кого защитить нас обязывает великая моральная традиция, и тех, чья защита и самозащита олицетворяют императивы прогресса и развития. «Партия реванша», представленная «Вашингтонским консенсусом», противостоит тем и другим. Фактически эта партия выражает статус-кво, выгодное уже преуспевшим, и направляет свои усилия на то, чтобы не только избавить их от социально ответственного поведения, но и от возможной конкуренции тех, кто завтра мог бы стать на ноги и дать новый импульс национальному и мировому развитию. Отсюда – категорический запрет на защиту национальной промышленности, на таможенные тарифы, на государственное авансирование подсистем и групп роста.

В свое время государственные программы дефицитного финансирования обеспечили рывок вперед сегодняшних рыночных лидеров. Поощряемая из госбюджета «экономика спроса» позволила ведущим странам Запада, в первую очередь самим США, выбраться из трясины мирового экономического кризиса и создать систему управляемого роста. Элементы этой системы – в виде субсидий национальному сельскому хозяйству, кредитования науки и образования в странах нынешней метрополии «первого мира» – поныне сохраняются. Двойной стандарт нового мирового порядка состоит в том, что то, что

позволено победителям, запрещено побежденным – дабы их экономический, социальный и культурный реванш не мог состояться даже в отдаленном будущем.

Сомнительная миссия обеспечения соответствующей профилактики – правил игры, навсегда закрепляющих победу первого мира, возлагается на правящие элиты стран второго эшелона развития. Эти элиты отныне уже не могут отчитаться перед собственными нациями по счетам прогресса, требующего жертв в настоящем, но обеспечивающего рыбок в будущее. Нынешняя социал-дарвинистская селекция носит не временный характер, отделяющий группы, олицетворяющие национальное прошлое, от групп, олицетворяющих будущее, а постоянный характер, отделяющий метрополию роста от периферии, которой запрещено с нею соревноваться посредством способов вне рыночной защиты.

Ясно, что, если национальная элита под давлением извне принимает подобные правила игры, она лишается широкой поддержки изнутри. Это устраивает хозяев однополярного мира, надеющихся таким образом получить «на местах» компрадорскую среду, у которой нет иной надежды, кроме надежды на крепость однополярного мирового порядка, способного защитить ее от справедливого гнева преданных соотечественников.

Отсюда становится объяснимым то направление, в котором осуществляется ревизия национально-государственной системы. Либералы на местах действуют по указке извне, шаг за шагом демонтируют систему национально-государственного суверенитета. Национальное государство утрачивает многие традиционные монополии: на валюту («двоевластие» рубля и доллара в национальном экономическом пространстве), на юрисдикцию (вмешательство международных судебных инстанций), на установление порядка, на насилие, наконец, на политику в области формирования духовных ориентиров и культурной идентичности. Внутреннее законодательство, как и вся система национального суверенитета, перестает быть главным источником легитимности тех или иных общественных практик; растет число практик, заведомо нелегитимных с точки зрения туземной традиции и даже туземного законо-

дательства, но широко поддерживаемых извне и находящихся оправдание в другой традиции и другой социальной логике.

Ясно, что речь идет о войне с силами, представляющими нацию, ее «туземное большинство». И чем более откровенно туземные проводники глобализма противопоставляют себя национальным интересам и национальной идентичности, тем агрессивнее они выступают как партия гражданской войны, готовая опереться на внешнюю поддержку в рискованных политических ситуациях. Сначала глобализм питается «силой передового примера», впоследствии его все больше питает страх провинившихся и нашкодивших перед возможным возмездием разоренного и обманутого туземного большинства. Во избежание ситуации, когда последнее захватывает государственную политическую власть в ходе очередной «приватизации-реставрации», глобалисты разрушают систему национальной власти как таковую.

В этом они заходят дальше старых революционеров-большевиков, которые, по заявлению Ленина, видели свою задачу не в том, чтобы овладеть готовой государственной машиной, а в том, чтобы разбить, сломать ее. Ранний большевизм (времен написания Лениным работы «Государство и революция») был движим откровенным политическим утопизмом; нынешний глобализированный либерализм выражает скорее прагматику компрадорского сознания, боящегося непредсказуемости национального государства, способного откликаться и на зов обиженного национального чувства, и на зов носителей социального протеста.

Сегодня мы, опираясь на конкретный опыт, можем указать на особую группу, олицетворяющую перерастание империалистической войны в гражданскую, а гражданской – в новую империалистическую. С одной стороны, эта группа объединяет в себе носителей чисто рыночного принципа – не имеющей привязки к отечеству экономической диаспоры, кочующей по миру в поисках максимальной прибыли, с другой – она представляет ту самую глобальную среду, которая опасается усиления национального государства и готова протянуть руку внешней силе. Эта группа более других соот-

ветствует новому признаку остранный, или дистанцирующей, элиты, чувствующей себя эмигрантами в собственной стране и ищущей другого отечества.

Никто не может игнорировать того факта, что новая «либеральная революция глобалистов» нашла своих непримиримых идеологов и партизан в лице активного еврейского меньшинства. Для этого меньшинства почти все экстравагантности современного глобализма выглядели привычными – вписывающимися в традицию еврейской диаспоры, которая в течение многих сотен лет живет в особом пограничном пространстве и исповедует пограничные ценности. Весь набор признаков: дистанцированность от туземного большинства, тяготение к чисто рыночной модели успеха в противовес модели национально-государственного служения, тяготение к неподконтрольным практикам, тайная эзоповская мораль и тайная глобальная солидарность перемигивающихся за спиной «непосвященных», наконец, настойчивое стремление находить опору и подстраховку извне – все это обеспечивает завидное единство традиционной психологии еврейского меньшинства с психологией новейшего глобализма. Именно это единство служит одним из механизмов взаимного перерастания империалистических и гражданских войн.

Вряд ли пролетарии XIX–XX веков так остро ощутили бы себя не имеющими отечества, если бы не «великое учение» марксистских левых, сознательно ориентированное на слом национальной идентичности пролетариата – изгоя буржуазной цивилизации. С одной стороны, имело место совпадение национализма с социал-реформизмом: те, кто сохранял веру в мирную реформируемость данного капитализма, сохраняли веру в нацию и национальное отечество. С другой стороны, имело место столь же многозначительное совпадение социального катастрофизма с национальным нигилизмом: сторонники «перманентной революции» были едины как в том, что революция не может окончиться до тех пор, пока не исчезнут любые общественные институты, порождающие социальное неравенство, вплоть до института семьи, так и в том, что она не может кончиться до тех пор, пока на месте привычных на-

циональных государств не возникнет лишенная какого-либо этнического лица и местной привязки интернациональная среда «граждан нового мира».

В связи с еврейской «парадигмой остранимости» от туземной среды возникает вопрос о парадигме самого прогресса. Как известно, прогрессу приписывают ту же интенцию, связанную с вытеснением местных и местно ангажированных, почвеннически чувствующих индивидов индивидами всемирно-историческими. Так интерпретировали парадигму прогресса не только авторы «Коммунистического манифеста», но и либералы-урбанисты, верующие в миссию мирового города по отношению к мировой деревне.

Но здесь возникает несколько вопросов, продолжающих будить сомнения. Первый из них касается соотношения средневековья и Нового времени.

Средневековье являет собой парадокс смыкания микро- и мегауровней. С одной стороны, люди выстраивают свою идентичность не иначе как на действии местных общин, окрашенных «теплыми» межличностными связями. С другой стороны, известен феномен средневекового космополитизма, связанного с образованием огромных империй (и на Западе, и на Востоке), в рамках которых происходит более или менее произвольная перекройка этнических территорий сверху. В противовес этим крайностям новое время выстроило идентичность среднего действия – в форме единых больших политических наций. Политический национализм вызвал известную атрофию местных чувств, породив высококомобильного индивида эпохи модерна. В то же время он компенсировал это в форме новых эмоций политического патриотизма «французского образца». Современные глобалисты призывают отказаться от этой эмоциональной компенсации: они требуют не только окончательно похоронить всякие местные привязанности квазиобщинного типа, но и национальные привязанности. Зрелый модерн понимается как способ существования дистанцирующегося индивида, окончательно порвавшего со всякими укорененными связями, вытеснившего всякое коллективное «мы» эгоцентричным «я». Прочные типы естественной (укореняющей) идентификации

должны быть вытеснены временными, функциональными типами идентичности (сегодня я с вами, завтра – с ними, сегодня я здесь, завтра – там).

Возникает вопрос: достаточны ли эти новые формы произвольно меняемой (в зависимости от обстоятельств и настроения) идентичности для того, чтобы личность являла себя подлинной в своих традиционных (например, семейных) и новых ролях? Не отразится ли это на балансе запросов и обязанностей, притязаний и возможностей, способности брать и способности отдавать? Устарела ли проблема подлинности чувств и привязанностей, подлинности характера, подлинности выбора?

Если любые связи являются сугубо временными и умышленно-прагматическими, подверженными конъюнктуре, то подлинность оказывается мнимой, устаревшей проблемой. Но способны ли люди, утратившие подлинность, полноценно заменить тех, кто нес человеческое бремя на земле прежде, когда с подлинностью не шутили? В те времена (в городах-коммунах позднего средневековья), когда впервые заговорили о гражданском обществе и об отношениях гражданского контракта, никто не сомневался в том, что наряду с контрактными отношениями существуют иные, в которых проявляются наша устойчивая идентичность и подлинность, наше призвание и долг.

В самом ли деле этот дуализм устарел и сцену должны занять остраненные типы, не знающие долга и привязанности? В самом ли деле человек новой формации в случае, если ему, например, предстоит выбор, служить в своей, национальной армии или в чужой (где способны платить больше), имеет право выбрать чужую, даже если она сегодня угрожает его отечеству?

Ясно, что положительный ответ в данном случае требует последовательного отказа от самого понятия отечества и других сантиментов традиционного сознания.

Так ли рассуждал классический буржуа, открыватель утилитарного принципа? Нет, не совсем так: исторический буржуа хорошо сознавал пределы утилитарно-контрактных отношений; сохранял способность различать материально-вещественное и идеальное, индивидуальное и коллективное,

произвольное и непреложное. Истинную школу тотальной остранинности ему еще предстояло пройти у глобалистов, и здесь его идентичность выстраивается не по старой классовой модели, а по модели, олицетворяемой фигурой еврея.

Последний – представитель не родины, а диаспоры, кочующий в мировом пространстве в поисках выгоды. Есть все основания подозревать, что новейшая «культурная революция», случившаяся с буржуазным сознанием, инициирована евреями как адептами последовательной остранинности гражданина мира от всего «местного» и от всего «идеального».

Вопрос о том, совпадает ли новейший прогресс с этой еврейской моделью, и если да, то какова социальная и моральная цена такого прогресса, сегодня непременно должен быть поставлен. И поставлен он должен быть в первую очередь нами, русскими, потому что именно мы дважды на протяжении одного века стали объектом расовой ненависти со стороны представителей не знающего отечества интернационала. В начале XX века это был левый, коммунистический интернационал, усмотревший в русском национальном типе ненавистные черты расово неполноценного местного типа; в конце XX века это правый, либеральный интернационал, и на этот раз сосредоточивший на нас непримиримый взгляд расово-антропологического оценщика. Если бы коммунистический интернационал в России искоренял одних только представителей «буржуазно-помещичьих» классов, мы могли бы верить, что речь в самом деле идет о классовой критике и классовой борьбе. (Хотя социальная борьба, если она не носит расово-антропологической подоплеки, не должна перерастать в геноцид.) Но когда большевистская революция приступила к собственно социалистическому этапу, на котором основной мишенью стало русское крестьянство, ее расовый характер обнажился во всей откровенности. В лице большевистских комиссаров прогресс заговорил языком расовой непримиримости и расового геноцида. Почему-то именно та степень абстрагирования от локально-национального, местного и традиционалистского, которую воплощало сознание еврейской революционной диаспоры, оказалась чреватой расовым геноцидом.

В самом деле, ненависть к классу крупных собственников может быть объяснена и на строгом языке марксистской классовой теории, поднимающей вопросы эксплуатации, и на более приземленном языке тех, кто выдвинул лозунг «Грабь награбленное», – у них «классовое чувство» служит камуфляжем другого, более безыскусного чувства. Но как быть с комиссарской ненавистью к русскому крестьянству? Здесь оценки, относящиеся к классовой неприемлемости и непримиримости, явно сменяются оценками в духе расово-антропологической неполноценности: крестьянин именно как определенный национальный тип не годился для светлого будущего. Обоснования этого расистского презрения в свое время были широко представлены в коммунистической литературе: крестьянин как органический тип, связанный с землей-кормилицей, был признан не адекватным машинному веку – обществу, организованному по модели единой промышленной фабрики.

Специфический идейный материализм большевистских комиссаров был смоделирован по машинному образцу, и все его классово-антропологические противопоставления основывались на презрении воплощений машинного начала «железных людей» к слабому теплокровному человеческому типу, не обладающему ни регулярностью промышленного автомата, ни его безжалостной функциональностью.

Словом, русское крестьянство как определенный национальный тип воспринималось большевистскими модернизаторами в качестве воплощения вселенской домашинной архаики, с которой и вел беспощадную борьбу коммунистический интернационал. Все неумолимые антитезы, связанные с противопоставлением традиционного русского типа современному, касались в первую очередь русской «безмерности», дряблости, «аморфности», аляповатости, ситцево-березовой сентиментальности, «цыганщины» и т. п. ГУЛАГ в этом контексте выступал не просто в качестве системы деспотического подавления – здесь его черты расистской машины оказываются спрятанными, – а в качестве системы переработки презренной человеческой органики в новую механику. Устроители

ГУЛАГа были не представителями «традиционного деспотизма», а расово мыслящими социальными инженерами, задумавшими переплавить устаревший человеческий материал. Ясно, что для этого им понадобилась такая степень «остраненности» от местного антропологического типа, которая замешена не на обычном безразличии внешнего (иностранного) наблюдателя, а на горячей непримиримости тех, кто собрался отвоевать и расчистить землю от знакомого, но ненавистного типа.

Обстановка этой расовой непримиримости представителей «остраненного» интернационала к русскому национальному типу воспроизводится на рубеже XX–XXI веков. И тогда, и сейчас интернационал говорит языком расистов, бракующих негодный человеческий материал. Прежде эта негодность определялась по «машинным» критериям крупной индустрии, ныне – по рыночным критериям. Наивными будут те, кто почитает новую нищету населения, лишаемого нормальных условий демографического воспроизводства, каким-то косвенным, стихийным следствием «рыночных реформ». Этому можно было бы поверить, если бы те, кого выбрасывают за пределы цивилизованного существования, удаивались сочувствия или хотя бы безразличного молчания. Тогда можно было бы поверить, что мы имеем дело с бессердечным буржуа, который делает свой гешефт, не интересуясь социальными последствиями. Но дело в том, что вытесняемое на обочину жизни национальное большинство России одновременно подвергается массовой кампании дискредитации: осуждаются его историческое прошлое, его традиция и менталитет, его язык и литература, его Церковь.

Иными словами, мы здесь имеем дело не с буржуа, в самом деле безразличным к гуманитарным последствиям своих рыночных экспериментов, а с расово внимательным и бдительным оппонентом национальной русской традиции, подлежащей искоренению вместе с ее носителями.

Именно в этом проявляется характерное единство и взаимопереход гражданской и империалистических войн нашей эпохи. Прежде внешние захватчики довольствовались тем, что просто отнимали у побежденных часть их национальных бо-

гатств и территорий. Для этого не требовалось никакой гуманитарной критики противника, высвечивающей все уголки его национальной души. Современные приватизаторы, выступающие в глобальном масштабе, не довольствуются военным натиском, которому обычно подвергается внешний противник. Они вооружаются гуманитарным анализом его сознания, дискредитируя его как бы изнутри – по методу партии, ведущей внутреннюю, гражданскую войну.

Этим анализом занимается особая категория лиц, ведущих пограничное существование: они одновременно выступают и в качестве граждан данной страны, и ее внешних, остранных критиков. Блестящими мастерами этого приема критической двусмысленности выступают евреи. Еврейская критика России обладает удобными признаками неуловимой идентификации: с одной стороны, ее инвективы подаются как этнически нейтральные, «общечеловеческие», с другой – в них нет ни сочувствия, ни ответственности, присущих действительно имманентной критике, озабоченной тем, чтобы не убить, а исправить. Еврейская критика России, как правило, не говорит о том, что она выражает еврейскую точку зрения, – она предпочитает ту специфическую пограничную и связанную с пограничным статусом экстерриториальность, сочетая непримиримую оппозиционность с непогрешимой объективностью.

Мы ничего по-настоящему не поймем в реальных глобальных последствиях этой непримиримой еврейской критики, если не осознаем, что она ведется в присутствии заинтересованного империалистического наблюдателя, а в целом ряде случаев и прямо поощряется и финансируется им. Сегодня ни одна крупная держава, не говоря уже о сверхдержаве, не ведет чисто империалистических войн, не связанных с тонким внутренним вмешательством в дела противника, то есть не ПОЛЬЗУЯСЬ услугами партии гражданской войны. Во всех тех случаях, когда современному агрессору требуется территория или ресурсы менее защищенной страны, он предварительно организовывает массивную кампанию дискредитации, дело которой – показать, что традиционный владелец либо является нелегитимным, либо преступно неграмотным и неумелым,

с чем человечество, в условиях растущего дефицита ресурсов, просто не может примириться.

Агрессор, иными словами, предпочитает выступать не в роли откровенного империалистического экспроприатора, а в роли адепта глобально открытого общества, кодексы которого запрещают прятать национальные ресурсы от конкурса мировых претендентов, среди которых могут найтись более эффективные и рачительные пользователи, чем их традиционные национальные владельцы.

Глобальный рынок или глобальное открытое общество характерны тем, что в них столь многозначительно сочетается традиционная неприязнь еврейской диаспоры к крепкому национально-государственному обществу с традиционным неприятием империалистами национального суверенитета тех стран, ресурсами и территорией которых они хотели бы поживиться. Аргументы могут быть демократическими (государство потенциальной жертвы объявляется опасно тоталитарным или вызывающе авторитарным и потому подлежащим насильственной реконструкции), экономическими (жертва нарушает законы рынка и международного разделения труда), экологическими (жертва – токсичный загрязнитель планеты), относящимися к международной безопасности (жертва отнесена к покровителям международного терроризма или просто к неэффективной государственности, не способной контролировать свое опасное для окружающих стран пространство).

Суть дела во всех случаях состоит в том, чтобы требуемая дискредитация жертвы носила одновременно и имманентный (поддерживаемый демократической оппозицией изнутри), и в то же время расово непримиримый характер. Первый признак обеспечивает демократическую благонамеренность агрессора, выступающего при этом уже не как агрессор, а как защитник гражданской свободы, которому националисты-этноисты закрывают рот.

Второй признак должен свидетельствовать в пользу неперевоспитуемости данной государственности обычными гуманитарно-правовыми средствами и, следовательно, в пользу необходимости силовых методов.

Еще недавно либералы-глобалисты учили нас культуре мира и согласия и осуждали менталитет, в котором гнездится образ врага. Сегодня они всемерно насаждают расовый менталитет, в котором гнездится образ «человечески неполноценных» государств и культур, представляющих опасность для цивилизованного сообщества. Еврейская критика, сочетающая непримиримую внутреннюю оппозиционность с непогрешимой общечеловеческой объективностью, как нельзя лучше подходит для того, чтобы оперативно обслуживать тех, кто замыслил передел планеты в свою пользу. Для них оппозиция – всего лишь пятая колонна, обязанная изнутри открывать ворота осаждаемых ими крепостей. И лучше всего эту роль выполняет та оппозиция, которая обладает признаками неизлечимой неукорененности – остраненным отношением к «этой» стране и «этому» народу. Язык этой оппозиции – не столько социальный и классовый, сколько расовый, выдающий специфическую гуманитарную пронизательность, касающуюся менталитета и других кровных тайн приговоренных глобалистами стран и наций. Легко догадаться, что там, где речь идет о пороках невоспитуемых (находящихся на культурно-антропологическом подозрении), там на самом деле готовится заказ не на «демократические преобразования», а на беспощадную диктатуру, способную обуздать «внутреннее варварство».

И здесь опять-таки специфические фобии еврейского сознания, постоянно помнящего о притеснениях и погромах, несут незаменимую службу. В свое время еврейская обидчивость сослужила службу большевистской диктатуре, снабдив ее и непримиримой «классовой» идеологией, и беспощадной энергией. Сегодня захваченная еврейским непримиримым меньшинством четвертая власть – демократические СМИ – своей изощренной «антропологической» критикой русского менталитета, русской веры и русской традиции объективно выступает в роли заказчиков на новую кровавую диктатуру, способную наконец-таки усмирить «красно-коричневое» большинство «этой» страны.

Нет никакого сомнения в том, что речь в данном случае идет именно не о национальной, а вне- и антинациональной

диктатуре, выполняющей оккупационную функцию в отношении неисправимого народа. Не случайно четвертая власть непрерывно играет на катастрофизме – вещает исключительно о неудачах, срывах и катастрофах. Если бы она готовила диктатуру меньшинства, неспособного при всей своей моральной и социальной сомнительности торговать национальными интересами, она бы занималась привычной для диктатур апологетикой, успокаивала обывателя действительными или мнимыми успехами. Но она исподволь, но неотступно внушает мысль о принципиальной несостоятельности всякой национальной власти в «этой» стране: без приглашения варягов якобы уже не обойтись. О том, откуда на этот раз должны прийти варяги, ни у «Союза правых сил», ни у «Яблока», ни у правящих «центристов» сомнений уже не возникает: речь идет о глобальной миссии атлантизма, уже создающего не только экономическую, но и военную инфраструктуру во всем постсоветском пространстве.

Однако все эти вопросы надо рассматривать в контексте не российско-американской (холодной или горячей), а глобальной войны. В этом же глобальном контексте надо оценивать и поднявшуюся ныне волну русофобии. Сегодня определенные силы хотели бы внушить нам, что русофобия всецело относится к «экзотической» судьбе русского народа как самого незадачливого, не вписывающегося в нормальную логику истории. Вызванное такой пропагандой историческое уныние, парализующее волю к сопротивлению, очевидно, входит в стратегические расчеты проводников политики «окончательного» передела мира. Что касается соответствующих стараний еврейской публицистики, то здесь, вероятно, действует известный психоаналитический механизм «вытеснения и проекции». Еврейскому народу слишком знакома роль мирового изгоя, ведущего «неправильное» историческое существование. Теперь некоторые его идеологи пытаются вытеснить этот травмирующий факт из еврейского сознания и спроецировать изгойский образ на русский народ. Между тем необходимо отдавать себе отчет в том, что нынешняя русофобия – частный случай нового мирового явления – «рыночного

расизма», или социал-дарвинизма. В политической литературе описан «биологический» реализм германского фашизма, опирающийся на антихристианский образ стихийной телесной силы (витальности), которой тесно в прежних границах. Но давно уже пора модернизировать понятия расизма и социал-дарвинизма в соответствии с тем переворотом, который произвели в них современные адепты «естественного рыночного отбора». Нынешним заправилам мира, идентифицирующим себя с системой все переламаывающего рыночного общества, не знающего барьеров и границ, выгодно выдавать рыночный отбор за высшую инстанцию, селекционирующую достойных и бракующую недостойных.

Гибкий еврейский ум моментально приспособился к этой новой конъюнктуре и рискует выступить в роли глашатая нового фашизма. «Еврейский фашизм» – понятие, способное шокировать благонамеренного наблюдателя, памятующего о том, насколько евреи пострадали от немецкого фашизма и расизма. Однако разве мы, русские, меньше от них пострадали? Каждая советская семья ведет свой мартиролог жертв германского проекта покорения мира, жертв великой войны. Тем не менее еврейская публицистика не стесняется оперировать понятиями «русского фашизма» и «красно-коричневого большинства». Здесь кроются не только злонамеренная раздражительность и неблагодарность. Здесь чувствуется и какое-то стремление увести общественное внимание в сторону, скрыть действительные источники нового фашизма и расизма. «Естественный рыночный отбор», о котором новое великое учение столь настойчиво трубит, нисколько не является «естественным». Он принадлежит вполне «искусственной» – насаждаемой заинтересованными инстанциями – логике насилия: сильных над слабыми, экспроприаторов над экспроприруемыми, крикливого меньшинства над молчаливым большинством.

Значительная часть современного еврейства почему-то усмотрела в этой логике новое подтверждение еврейского избрания и еврейской миссии в мире. Сто лет назад эта миссия понималась прямо противоположным образом. Тогда политически мобилизованное еврейство задумало насаждать

в России новый строй антирыночной теократии, жесточайшим образом преследуя русскую «мелкобуржуазную стихию». Это сегодня марксистский теократический проект внерыночного общества, управляемого во все вникающими «судиями», благополучно списывается на русскую общинность и русский традиционализм. Но тогда, после большевистского переворота, проект безрыночного и безгосударственного общества, являющего собой своеобразный «континентальный тоталитаризм», ничего не оставляющий вне своей душеспасительной опеки, воспринимался как воплощение еврейской идеи – марксистско-талмудической. Теперь, когда этот проект скомпрометирован, евреи переадресовали его русской общинной традиции, осуждаемой в качестве источника тоталитарного зла. Это неплохой прием в смысле самозащиты и самоутверждения, но принять его на веру способны только те, кто не знает истинной роли еврейского комиссарства в «русской революции». Я вполне могу себе представить грядущую инверсию еврейского спасения. Когда нынешний рыночный социал-дарвинистский проект в свою очередь обанкротится и будет отвергнут миром, евреи попытаются и его переадресовать какому-то незадачливому народу, не умеющему так быстро менять имидж.

Заинтересованные теоретики сегодня приписывают рыночным механизмам главную роль в модернизации общества. Между тем уже М. Вебер убедительно показал, что сам по себе рынок не является ни условием, ни достоверным свидетельством ситуации модерна.

Рынок в самом деле представляет систему расшатывающего беспокойства и мобильности, но взятая в чистом виде – это сугубо пространственная и перераспределительная мобильность. Воплощенный в меновых стоимостях абстрактный труд и его торговые носители, не привязанные ни к месту, ни к профессии, – это только одно из условий прогресса. Другим необходимым условием является соединение промышленного труда и просвещения. Просвещение без торгово-промышленной, «рыночной» мобильности дает талмудистов; рыночная мобильность вне просвещения дает

ростовщиков и спекулянтов. Последние в самом деле обладают завидной адаптационной способностью, но истинным содержанием прогресса является не адаптация, а новационные преобразования. Рынок сам по себе не создает нового в абсолютном (качественном) значении он порождает относительно новое, наводняя данную среду пришлыми товарами.

Новизна абсолютного плана вырастает из промышленного применения знания. В конечном счете – из просвещения рабочей силы, в широком смысле этого слова. Именно соединение пространственной рыночной мобильности с мобильностью временного типа, связанной с интенсификацией производства на основе промышленного применения науки, породило исторический феномен европейского модерна. При этом две подсистемы – рынок и просвещение – никогда не совпадали полностью. Более того, они всегда пребывали в состоянии конфликтного взаимодействия: носители знания презирали рынок, носители рыночного начала опасливо относились к носителям знания. Все это неплохо описано в специальной литературе.

Марксистский антирыночный проект был бы чисто ретроградным, если бы он не включал то, что идет от традиции Просвещения, – апологетику науки и образования. Большевикам удалось мобилизовать научное знание и систему массового образования в рамках своего проекта «социалистической индустриализации». Если бы не это, большевизм остался бы воплощением того, чего от него ждала новая еврейская теократия, – кастрирующий талмудистион, живущий цитатничеством из «учения». Большевистскую индустриализацию, а значит и советский модерн, спасли старые русские спецы, привлеченные прагматиками из ленинского окружения вопреки предостережениям талмудических ортодоксов марксизма.

Оценивая эпопею XX века, можно отметить, что идеологически мобилизованное еврейство дважды воевало с Просвещением. В начале XX века оно воевало с ним во имя талмудической ортодоксальности всесильной коммунистической теократии, задумавшей, подобно ветхозаветному жречеству (судиям), тотально контролировать жизнь людей и налагать на них цензуру «учения». В конце XX века оно воюет с Про-

свещением во имя рыночной рентабельности. Новейшие секвестры программ образования, науки и культуры навязываются обществу новыми шейлоками рынка, стремительно уводящими человечество из системы Просвещения. Еврейство в рамках нового рыночного проекта олицетворяет собой скопидомствующую цензуру сиюминутной прибыльности, ополчившуюся на «враждебную культуру интеллектуалов».

Уяснению сути происходящего «дела» может помочь анализ англо-американской «неоконсервативной волны» 80-х годов. Теоретики неоконсерватизма осуществили своеобразную реинтерпретацию западного капитализма, связав его происхождение исключительно с Реформацией, оставляя в стороне влияние Просвещения. Воспринятый в реформационном (протестантском) ключе, капитализм в самом деле выступает как рыночное общество, представленное крепкими хозяевами-скопидомами, чуряющимися «баловства» интеллектуального авангарда со всеми его культурными и контркультурными экспериментами. Не телескоп, устремленный в звездное небо, а бухгалтерские счета в руках – вот символ рыночного общества, заботящегося исключительно о рентабельности.

Однако на самом деле человек со счетами как олицетворение пуританской бережливости никогда бы не создал индустриального общества. Между буржуазным обществом, основанным «рыночниками», и индустриальным обществом научно-технических пионеров, не только меряющих грешную землю, но и похищающих космический огонь с небес (в духе прометеева порыва), лежит противоречие, сегодня снова необычайно обострившееся. В начале XX века индустриальное общество в лице творческой интеллигенции и менеджеров взбунтовалось против рынка; начиная с неоконсервативной волны рыночное общество взбунтовалось против прометеева духа Просвещения, подвергнув систему Просвещения неожиданному «секвестру».

В результате в целом ряде регионов планеты, и в первую очередь в поверженном постсоветском пространстве, осуществляется стремительная деиндустриализация и деинтеллектуализация, то есть проект контр-Просвещения. В этом – истин-

ный смысл новых рыночных реформ. Положение усугубляется тем, что этот проект осуществляют новые расисты, решившие, что народы мировой периферии не достойны Просвещения, их удел – обслуживать просвещенных господ «первого мира». В свое время наиболее непросвещенные представители советской бюрократии сетовали на переизбыток образованных: «куда столько студентов – работать будет некому». Очевидно, под работой они понимали преимущественно «физический труд в сфере материального производства».

Теперь новые рыночники-реформаторы полагают, что «этой стране» не полагается иметь столько образованных – это не соответствует отведенной ей роли в новом мировом порядке, в котором просвещение снова становится феодальной привилегией.

И здесь нам открывается новая специфическая черта современной русофобии. Выше уже говорилось о том, что русофобия выступает в качестве частного проявления новейшего социал-дарвинистского расизма, зачислившего не только русский народ, но и все периферийное большинство человечества в разряд изгоев, которым запрещен вход в новое постиндустриальное будущее. Русский народ в этом отношении просто оказался первой мишенью, на которой сосредоточили внимание активисты нового передела мира.

Прежде всего, это объясняется тем, что русский народ оказался владельцем громадной мировой территории, и размеры этого владения под любым предлогом хотят решительно сократить. Далее – под предлогом того, что настоящая либеральная демократия лучше приживается в маленьких республиках «типа Швейцарии». На самом деле за спиной тех, кто мечтает о десятках маленьких Швейцарии на территории нынешней единой России, стоят алчные проводники передела мира. Но не только поэтому Россия стала преимущественным объектом социал-дарвинистской критики «не тех» народов. Дело еще и в том, что социально ориентированная «демократия равенства», к которой издавна тяготеет русский народ, способна питать альтернативный проект вселенского постиндустриального общества, решительно не устраивающего тех, кто желал бы

приберечь постиндустриальную перспективу только для себя, то есть превратить ее в расовую привилегию.

Нынешний конфликт между новейшим буржуазным «рыночным проектом» и проектом Просвещения, открывающим настоящую постиндустриальную перспективу, по своей сути является конфликтом расизма и гуманистического универсализма. Суть в том, что перспектива Просвещения буквально во всем альтернативна перспективе «естественного отбора». Отбор ранжирует людей «пространственным» образом, выделяя некий ряд наличных, физически ощутимых признаков, обещающих успех или неуспех в наличной ситуации. Презумпция Просвещения прямо противоположная. Оно уповает не на пространственную мобильность, вехи и факторы которой заранее известны, а на мобильность в качественно прерывном времени. Здесь все то, что обещает гарантии в настоящем, в наличной ситуации, может оказаться ничего не стоящим в горизонте качественно иного будущего. Прогресс, собственно говоря, и есть созидание качественно иного будущего людьми, не вполне приспособленными к настоящему. Не ловкие, а творчески впечатлительные, не жесткие, а тонкие, не заранее знающие и самоуверенные, а идущие и сомневающиеся – вот кто образует антропологическую нишу прогресса, связанную с творческой динамикой Просвещения.

Эмпирическая социология, сравнивающая различные типы профориентации выпускников школ, давно уже вскрыла это противоречие между проектом адаптации и проектом новации. Те, кто выбирает простые профессии, менее связанные с потенциалом Просвещения, быстрее становятся на ноги и имеют более предсказуемую профессиональную и социальную судьбу. Те, у кого между школой и профессиональной взрослостью лежит более или менее длительный промежуточный период, посвященный приключенческим странствиям по стране университетского Знания, позднее социализуются, и процесс их социально-профессиональной адаптации становится более длительным и менее предсказуемым по своему конечному результату.

Некогда, на рубеже средневековья и Нового времени, феодалская рыцарская культура столкнулась со своим антипо-

дом – культурой свободного горожанина. Бравая милитаристская собранность рыцарей по критериям пространственной соревновательности выглядела заведомо предпочтительнее по сравнению с культурой городского «ироника». Однако история показала, что им предстояло соревноваться во времени, где критерии успеха и неуспеха могут меняться местами. Парадокс нашего времени состоит в том, что сегодня представители рыночной субкультуры демонстрируют черты милитаристской напористости, тогда как теснимая ими субкультура Просвещения кажется беспомощно обороняющейся. Супермены свободного рынка заранее знают правила игры, они монополизируют современность, приписывая всем уклоняющимся от их эталона образ сопротивляющегося, но обреченного традиционализма. Словом, они присвоили себе прерогативы Самого Господа, для Которого нет тайн будущего. Но на самом деле будущее никогда не вырастает прямо из победоносного настоящего, не является его прямым продолжением. В противном случае История являла бы нам торжество вечных победителей, восторжествовавших «полностью и окончательно». На самом деле история дает нам совсем другой урок. Вместо статичного распределения приспособленных и неприспособленных она периодически являет нам образ нового общества с качественно новыми правилами игры. Здесь часто бывает так, что у наиболее приспособившихся оказывается наименьшее число исторических шансов, и наоборот.

Здесь-то и уместно напомнить о русском парадоксе в истории. Дело не только в том, что сегодняшние русские неудачники могут оказаться на примете у провидения, не терпящего вечных победителей. Дело прежде всего в том, что православная парадигма, к которой так тяготеет русское сознание, содержит возможности особого решения одной из главных проблем века: нового конфликта между рынком и Просвещением. Как показывает опыт «советского века», Просвещение вне рынка способно рождать затратные проекты производства ради производства, поворота рек и прочие эксперименты прометея разума, над которым не тяготеет экономическая или морально-религиозная цензура. Новые реалии «американского

века» свидетельствуют, что рынок вне Просвещения способен породить ростовщическо-спекулятивные и криминальные экономические практики, становящиеся не меньшим вызовом цивилизованному существованию. А самое главное состоит в том, что рынок вне Просвещения означает торжество социалдарвинистской системы, не оставляющей шансов тем, кто по одному счету выступают как слабые и неадаптированные, по другому – как ранимые и совестливые.

Мне уже приходилось писать о двух разновидностях постиндустриального общества и постиндустриальной экономики. Тридцать лет назад преобладала просвещенческая интерпретация постиндустриального общества: под ним понималась система, в центре которой находился не промышленный, а творческий труд, продуктом которого является знание. Инвестиции в духовное производство знания становятся более рентабельными, чем инвестиции в промышленные фонды, что и порождает феномен постиндустриализма.

После победы Запада в холодной войне, когда наметились симптомы вырождения западной цивилизации в новую экспроприаторскую систему глобального типа, под постиндустриальным обществом стало подразумеваться общество во главе с финансовыми спекулянтами, сделавшими ставку не на научно-производственные комплексы, а на банк как место сосредоточения новых технологий спекулятивного перераспределения ресурсов (в частности, посредством операций с краткосрочным спекулятивным капиталом), мы ошибемся, если посчитаем, что для торжества этой первой системы достаточно одной только банковско-финансовой революции. Для того чтобы мир принял и признал новую спекулятивно-ростовщическую касту в качестве пионеров специфического постиндустриализма и новых хозяев мира, требуется целая серия сопутствующих революций: либеральная революция, геополитическая революция, культурная революция. Требуется ни меньше ни больше как обратный христианскому переворот, связанный с возвратом к античной системе оценок в отношении трудящихся рабов и сибаритствующих господ.

Постиндустриальное общество нового постпроизводительного – спекулятивно-ростовщического – типа состоится

лишь в той мере, в какой его adeptам удастся убедить мир в том, что носители теневого и спекулятивного практик в самом деле являются суперменами, а носители трудового начала – недочеловеками, призванными своими костями выстилать им путь в светлое будущее для избранных.

Ясно, что наиболее неприемлемыми оппонентами этого нового «постиндустриального» порядка являются те, кто продолжает верить в христианское обетование нищих духом, в действие принципа социальной и моральной справедливости в горизонте большой истории. Адепты спекулятивно-ростовщического, паразитарного постиндустриализма, наделяющие чертами антропологической избранности шайку распоясавшихся негодяев, хотели бы навсегда обескуражить тот тип сознания, который продолжает верить в христианские парадоксы в истории. Их одномерное мышление, в котором «принцип силы» никак не корректируется «принципом правды», не допускает, чтобы потерпевшие и незащищенные имели какое бы то ни было моральное или социально-историческое алиби. И те, кто сохраняет приверженность такому алиби, новыми господами мира оцениваются как опаснейшие «традиционалисты».

Современные наследники православной традиции и русской идеи относятся к таким традиционалистам в первую очередь. Здесь – причина того, что современный социал-дарвинизм и расизм принял в первую очередь форму оголтелой русофобии. Моральная революция новейших либералов социал-дарвинистского толка имеет своей целью окончательное изгнание со сцены носителей христиански впечатлительно-го, солидаристского и сочувствующего сознания и вытеснение их adeptами новой языческой «телесности». В этом – секрет новой «парадигмы тела», насаждаемой вместо старой христианской «парадигмы духа». Дело в том, что христианский дух скорбит как раз в тех ситуациях, в которых языческая телесность видит поводы для бурлящей радости.

Скорбь этого духа при виде новых «реформаторских» огораживаний пространства, призванных вытеснить неприспособленное большинство в резервации, не только отрав-

ляет победителям радость победы, но и намекает на историческую альтернативу, которая, по их мнению, должна быть исключена в ситуации «конца истории».

Не менее целенаправленно – в антироссийском духе – сегодня выступает и геополитическая революция атлантистов. И здесь мы подходим к новой теме.

5. Геополитическое одиночество, или Россия в роли Израиля

Стратегическая цель американского гегемонизма состоит не только в том, чтобы плодить компрадорские элиты, не имеющие поддержки в собственном народе и потому готовые служить США в обмен на предоставляемые ими «гарантии», но и создавать из целых стран своеобразных геополитических компрадоров, враждебных близлежащему окружению и потому нуждающихся в заокеанской поддержке. Как известно, именно такую роль в американских планах на Ближнем Востоке играет Израиль. Его непримиримость к ближнему арабскому окружению делает его долговременным заложником американской политики в этом стратегическом регионе. В рамках американского глобального проекта по-своему сочетаются и сталкиваются два вида сионизма: сионизм моральный, относящийся к статусу евреев как внутренних эмигрантов в государственной системе других наций, и сионизм геополитический, питающий государство Израиль. Евреям, продолжающим жить (тяготеть там, где это возможно, к системе двойного гражданства) среди других наций, предназначено быть моральными сионистами, занимающими «остраненную» позицию в отношении традиций и интересов туземного населения. Евреям, перекочевавшим в Израиль, предназначена, с одной стороны, роль милитаристских фанатиков еврейской государственности, с другой – фанатичных приверженцев американской глобальной миссии, в рамках которой обеспечиваются внешние гарантии существования Израиля. Эта модель государства-заложника навязывается американцами не только Израилю. Таким заложником в свое время выступа-

ла ФРГ, с одной стороны, продолжающая вызывать опасения своих традиционных европейских соседей, с другой – подвергающаяся давлению СССР с его доктриной «двух Германий». Сегодня роль американского заложника навязывается Южной Корее. США последовательно саботируют объединительный процесс на Корейском полуострове. Сохранившееся межкорейское противостояние не только оправдывает присутствие американских войск и баз на полуострове, но и предотвращает превращение Кореи в объединенное сильное, способное проводить действительно независимую политику государство.

Но в наиболее чистом виде эту модель государства-заложника, конечно, осуществляет Израиль. Мы здесь имеем ту злосчастную ситуацию взаимного стимулирования агрессивности, которая органически связана с этой моделью. Навязывая непримиримый курс по отношению к ближайшим соседям и поощряя нелегитимные территориальные вылазки и захваты, США обрекают Израиль на геополитическое одиночество в регионе. В свою очередь, встревоженный этим одиночеством Израиль ревниво следит за тем, чтобы американцы воздерживались от двойной игры за его спиной, сохраняли непримиримость в отношении всех актуальных и потенциальных оппонентов Израиля. Здесь мы видим, как сионизм моральный, связанный с тревожным одиночеством евреев-американофилов, живущих в других странах, но ценностно ориентированных на Израиль и его американского покровителя, питает те же политические страсти и мифы, что и сионизм геополитический, вдохновляющий региональную экспансию государства Израиль.

Думаю, что мы приоткроем завесу над одной из самых больших стратегических тайн заправил однополярного мира, если осознаем тот факт, что сегодня роль страны-заложника – своего рода евразийского Израиля – отведена России. Та самая двойственная стратегия, которая сочетает сионизм моральный и сионизм геополитический, сегодня вовсю навязывается российскому сознанию. С одной стороны, нас, русских, хотят отлучить от нашего евразийского отечества и превратить в диссидентов Евразии, считающих себя европейцами в неев-

ропейском регионе. Долго чувствующие себя внутренними эмигрантами, русские западники под влиянием американо-еврейского реформаторского проекта решили превратить всю новую Россию во внутреннего эмигранта Евразии, чуждого местной («азиатской») традиции. Правящие реформаторы усиленно формируют новую идентичность РФ как многолетнего пленника Азии, наконец-таки из этого плена вырывающегося и возвращающегося в европейский дом.

В этих целях подвергается ревизии и отбору все наше культурно-историческое наследие, причем дело не обходится без грубых передергиваний и «ампутации». Все то, что традиционно составляло славу России, – отпор, данный Александром Невским Тевтонскому ордену, изгнание польских интервентов в Смутное время, преодоление бироновщины и семибоярщины, даже победа над гитлеровской Германией, – подвергается идеологической ревизии ввиду «конечной исторической перспективы» – вхождения в европейский дом. И напротив, все то, что уже осуждено нашим национальным сознанием: бегство Курбского и боярская дума, этнический сепаратизм, униатство, все проявления рабского подражательства и капитулянтства перед Западом – преподносится в качестве обнадеживающих свидетельств собственного, русского либерализма.

Более всего при этом достается российскому государственному централизму и «империализму». И никому из наших либералов не приходит в голову, что настоящее предназначение «имперской идеи» в России – не оправдание континентальных захватов, а преодоление феодального сепаратизма и усобиц. Идея централизованной империи выстрадана в России в ходе трагического опыта усобиц, разрывающих единое народное тело и препятствующих нормальной цивилизованной жизни. Централизованное Московское государство, а затем петровская империя – это ответ на трагедию киевского периода, сгубившего многообещающие начинания русского духа в мировой истории средневековья. Реальной альтернативой русской империи является не модель «маленькой демократической Швейцарии», а современная Чечня, стократно умноженная. Если нам не удастся на языке совре-

менных идей реабилитировать исторический опыт большой российской государственности, если мы капитулируем перед новейшими либеральными экспериментаторами, дни России в самом деле будут сочтены.

Главный парадокс российских западников состоит, может быть, в том, что им суждено благоденствовать в щадящих нишах российского государственного пространства именно до тех пор, пока в результате их собственных экспериментов государственные опоры цивилизованного порядка не окажутся разрушенными. Либералы настойчиво сетуют на утопизм российской мессианской государственности. Но ожидаемый ими «реванш реальности» на деле обернется не торжеством либерально-правового порядка, а неслыханными эксцессами высвобожденных сил хаоса.

Современного российского западника необходимо понять в его настоящем значении. Одно из двух: либо он не отдает себе отчета в действительных предпосылках существования цивилизации в России, невозможной без твердого государственного порядка и централизованно поддерживаемого единого большого пространства (административно-государственного, правового, экономического, информационно-образовательного), либо он в самом деле скрыто определил для себя участь потенциального эмигранта, не готового разделять судьбы своей страны и по-настоящему отвечать за последствия собственных либеральных прожектов.

С другой стороны, на самом высшем государственном уровне апробируется геополитическая модель нового Израйля в Евразии. Истинная геополитическая роль Израйля в глобальных планах американского гегемонизма – быть занозой в ближневосточном арабском деле, не дать ему консолидироваться и стабилизироваться. Израиль – плацдарм чужой, антиарабской силы в сердце арабского мира. Сегодня нечто подобное, но в несравненно большем масштабе, задумано создать в евразийском хартленде – крупнейшем геополитическом массиве мира. Полтысячи лет этот хартленд скрепляла, объединяла, направляла Россия, создавшая уникальные «социальные технологии» межэтнического единства сотен миллионов

людей. Особое обаяние русской миссии в Евразии состояло в том, что в ней никак не чувствовалось какого-то умышленного «конструктивизма», корыстной искусственности. Идеология евразийского единства, защищаемого Россией, совпадала со здравым смыслом многочисленных народов, понимающих, что на евразийской равнине надо либо вместе жить и вместе защищать общий дом, либо погрузиться в нескончаемые кровавые усобицы, выгодные злонамеренным внешним силам. Это не было геополитикой в собственном смысле слова – если под нею понимать хитроумие государственного разума, навязывающего свои конструкции «почве». «Почва» сама выстрадала соответствующее знание, касающееся нераздельности исторических судеб народов Евразии.

И вот теперь все это решено сломать. Внешний завоеватель, нога которого никогда еще не ступала в Евразию, решил подвергнуть континент неслыханным экспериментам. Главная цель их – расколоть местные народы в духе принципа «разделяй и властвуй». Причем, раскол этот теперь осуществляется в рамках парадигмы нового века – социал-дарвинистской. Речь идет не просто о том, чтобы столкнуть национальные интересы – речь о том, чтобы противопоставить избранных и неизбранных, цивилизованных и варваров, достойных «общечеловеческого будущего» и презренных неприкасаемых. Этой расистской сегрегации служит выдуманная дилемма принятия или непринятия в европейский дом. Противник изощряется в том, чтобы элитам новых постсоветских государств нашептать, что именно они, а не их соседи могли бы удостоиться принятия в «клуб избранных», разумеется, при определенных условиях. Российскому правящему западничеству нашепывали, что принятие «их» России в европейский дом состоится при условии, если произойдет решительный отказ от имперского наследия, если Россия сбросит гири азиатчины и в очищенном от вредных расовых примесей виде предстанет перед высокой европейской комиссией. Украине, в свою очередь «доверительно» сообщали, что только решительное противопоставление бывшему «старшему брату» (который вовсе и не брат, а байстрюк с неприемлемо высокой примесью азиатско-

татарской крови) создаст европейски-демократический имидж стране и обеспечит ей признание в европейском доме. Любопытно, что эта же модель расистского противопоставления применялась к Казахстану и Киргизии – странам, которым, казалось бы, не пристало дистанцироваться от «Азии». Делу помог особый прием: в тех случаях, когда расистская «демократическая антропология» не могла игнорировать неевропейскую идентичность народного большинства данной страны, она играла на снобизме и тщеславии правящей элиты, эксплуатируя ее комплексы.

Президента Киргизии западная печать окрестила «европейски мыслящим» лидером, с которым Запад может иметь дело – в отличие от «не совсем европейских» или «совсем не европейских» лидеров соседних стран. Снискать аналогичную снисходительность внешних оценщиков предстояло президентам Казахстана и республик Закавказья.

Срабатывал прием двойной идентичности. Властным элитам давали понять, что они «в цивилизованном отношении» стоят выше своего этнического окружения и их призвание – создать привилегированный внутренний ареал европеизма, куда, разумеется, в «обозримом будущем» не сможет попасть туземное большинство, но – зачем же тем, кто уже созрел для «цивилизованного существования», ждать остальных?

Мы ничего не поймем в истинном содержании «либеральной идеи» в Евразии, если не уясним себе того, что используемые в ней «цивилизованные понятия», относящиеся к прогрессу, демократии, модернизации, реформам, правам человека и т. п., скрывают расовое содержание, указывающее на антропологическое противопоставление перспективного и неперспективного «человеческого материала», глобализирующегося истеблишмента и туземной массы, которой путь в демократическую современность заказан.

Именно в этом климате расового отбора и соответствующих «конкурсов претендентов» в недрах российских спецслужб – основных приватизаторов бывшей государственной собственности – созрел замысел одним махом опередить других претендентов и доказать заокеанским хозяевам свою не-

заменяемость. В самом деле: если американцы так поощряют украинскую, грузинскую, среднеазиатскую элиту за ее готовность раскалывать евразийский монолит по частям – с тем, чтобы лучшие его части интегрировать в европейский дом, то ведь у российской элиты возможностей соответствующего «дробления» несравненно больше. Крайние элиты могут в лучшем случае откусывать пограничные куски Евразии, российская же элита может большее – расколоть Евразию пополам, в самом центре, и этим сослужить несравненно большую службу заказчику. В тайных кругах власти решалась дилемма: по старинке, следуя «имперской» традиции, сопротивляться американским планам в условиях, когда эффективность сопротивления снижалась по целому ряду объективных причин, – или перевернуть перспективу и стать большими атлантистами, чем сами атлантисты. Выбор был сделан в пользу второго варианта, и изумленные европейцы увидели, что новая Россия стала более верным пособником американского однополярного мира, чем они, традиционные союзники Америки. Так Россия стала «Израилем Евразии»: пятой колонной атлантизма в центре евразийского хартленда. Из этого автоматически вытекала политика дистанцирования от всех актуальных и потенциальных оппонентов американской миссии в Евразии. Страны, находящиеся на американском подозрении, автоматически зачисляются в плохую компанию, способную скомпрометировать «демократическую Россию». Естественно, главная стратегическая цель атлантистов, намеченная еще основателем англо-американской геополитики, – не допустить союза крупнейших держав – держателей евразийского хартленда. И вот в российской «демократической» печати «как по заказу» множатся статьи, посвященные китайской опасности для России. Противопоставить Россию Китаю, Индии, Ирану, то есть создать ситуацию геостратегического одиночества, – это и значит сделать ее Израилем Евразии. С одной стороны, этот «Израиль» препятствует единству континента, ставшего главной целью американской гегемонистской стратегии на весь XXI век, с другой – попадает в ситуацию геополитического одиночества, порождающую рабскую зависимость от заокеанского «гаранта».

Кроме этих планов, составляющих собственный заказ США своему новому сателлиту в Евразии, этот сателлит делает нечто такое, что более отвечает уже не американскому, а израильскому заказу. Официальная Россия включается в антимусульманскую кампанию Буша, что, собственно, выходит за рамки стратегического заказа атлантистов. Стратегический заказ касается политики недопущения российско-китайского или российско-индийского блоков, способных в самом деле противостоять американскому плану овладения Евразией. Ссора России с мусульманским миром, не представленным по-настоящему крупными державами, не имеет стратегического значения для США, но способна расколоть РФ изнутри, то есть разрушить больше того, что полагалось бы разрушать. Заказчиком на это дополнительное саморазрушение может выступать только сам Израиль, имеющий мощное лобби в российских коридорах власти. Израиль своей расистской политикой на Ближнем Востоке обрек себя на войну с мусульманским окружением. Если бы в израильском руководстве политические прагматики одержали верх над расистскими максималистами-романтиками, одержимыми идеей «избранного народа», то Израиль спокойно принял бы предлагаемый ему арабскими соседями план: возвращение к границам 1967 года в обмен на мир и признание. В этом случае Израилю не понадобился бы такой «товарищ по несчастью», как Россия, саморазрушительно противостоящая мусульманскому миру. Но и в израильском, и в российской руководстве слишком ощущается присутствие еврейского фундаментализма, ищущего козла отпущения в лице «мусульманских фундаменталистов». Повторяем: если бы политика российских верхов определялась только внутренними западниками-атлантистами, свободными от чисто еврейских геополитических комплексов, они не стали бы отягчать положение РФ, и внешнее, и внутреннее, такой нагрузкой, как ссора с мусульманством. Но в российском руководстве рядом с атлантическими прагматиками, осуществляющими выгодное (заказанное и оплаченное) атлантическое мероприятие, касающееся освобождения геополитического пространства Евразии для США и НАТО, сидят и еврейские максималисты. Для них ссора России с мусульманским миром – это не только

демонтаж базовой идеи российского государства, основанного на славяно-мусульманском синтезе, но и тайное уподобление статуса России статусу Израиля, проклинаемого мусульманским окружением. Еврейская элита, входящая в состав правящей элиты России, желает во всем чувствовать себя в России как в Израиле – даже в интимном плане эзотерических мироощущений избранных, заброшенных в окружение неизбранных. Вероятно, аналогичную участь еврейские фундаменталисты от политики хотели бы навязать и США: избранная сверхдержава, сознающая свое одиночество среди неизбранных народов, – что это, как не модель священного Израиля? Еврейское подстрекательство, столь ощущаемое ныне в американской глобальной политике, несомненно носит следы этого архаического комплекса, связанного с диалектикой изгойства – избранничества. Избранник в профаническом смысле – это сила, пребывающая в конформистском окружении умиротворенных или переубежденных, подчиненных или подкупленных, ищущих покровительства или материальной выгоды. Но избранничество в эзотерическом смысле – а именно к этому тяготеет еврейская традиция избранного народа – неотделимо от драматических переживаний одиночества, страха и тревоги. Израиль любит могущественную и процветающую Америку. Но Америка, при всем этом еще и ощущающая метафизический исторический страх и геополитическое одиночество, ему все же понятнее и ближе.

Наиболее верный путь к такому одиночеству в мире – это гордыня расистского превосходства. Избранничество с расистским знаком – ничто не обещает столь полного архетипического уподобления Америки Израилю, как это; может быть, в частности и поэтому израильские фундаменталисты воспитывают Америку в законченно расистском духе. Истолковать миссию Америки в мире как роль нового Израиля, сокрушающегося по поводу человечества, погрязшего в грехах и нуждающегося в строгом наставничестве, готовы и протестантские фундаменталисты в самих США. Фундаменталистский комплекс ощутимо действует в американской мировой политике, в особенности в периоды перехода от изоляционистской к экспансионистской фазе¹.

¹ См.: *Шлянценгер Артур М.* Циклы американской истории.

В частности, американские неоконсерваторы 80-х годов, в значительной мере подготовившие победу США в холодной войне, посмотрели на окружающий мир глазами пастора методистской церкви: бедность этого мира они оценили не по социалистически – как следствие эксплуатации и социальной несправедливости, а по-протестантски: как следствие греховной лени и нерадивости. Демонтаж социального государства во внутренней политике и демонтаж социализма в глобальной политике могут быть оценены как лишения нерадивых и неприспособленных мира сего их алиби и их самозащиты.

В чем-то здесь проявляется реставрация ветхозаветного, «законнического» отношения к слабым и нищим духом, лишения их того оправдания и надежды которыми их снабдила Христова Весть.

Итак, уподобление Америки Израилю может найти оправдание в известном сходстве протестантской и ветхозаветной картин мира, а самое главное – в известном сходстве позиций: то, чем являются арабы для Израиля, тем весь внеевропейский мир является для США. Избранные предстают перед неизбранными во всем блеске своего экономического, военного и административного превосходства.

Но именно в этом плане становится совершенно очевидной искусственность другого уподобления: России – Израилю. Все дело в том, что для Израиля расовый проект противостояния варварскому окружению «неполноценных» не является сугубо элитарным, вразумительным лишь для части властвующих элит. Сионистский проект выступает как действительно национальный проект евреев, задумавших реставрировать архетипическую модель ветхозаветной «страны обетованной». Еврейство Израиля совместно пользуется плодами американской помощи, совместно огораживает землю для себя и своих потомков, совместно противостоит тем, кого считает ниже себя. В современной израильской идентичности причудливо переплетаются черты европеизма, противостоящего Востоку, модернизма, противостоящего традиционализму, ветхозаветной ортодоксии, противостоящей христианской ревизии истинного «закона».

Еврейство первым совершило постмодернистское открытие, состоящее в том, что выход из традиционалистской статики в динамику модерна обеспечивается не каким-то действительно новым открытием, а дерзким – не заботящимся о логических соответствиях – сочетанием гетерогенных начал и текстов. Два древних текста, принадлежащих к разным традициям, но сведенных вместе с дисгармоническим сочетанием, обеспечивают то самое «беспокойство», которое и является источником всяких модернистских сдвигов. Евреи как никто другой научились жить в ситуации подобного беспокойства, вызванного текстовой раздвоенностью и рассогласованностью. Сегодня они предлагают попробовать это и нам, русским.

Однако не будем забывать, что наша русская ситуация перед лицом господ мира сего – принципиально иная. И проект европеизации России, и проект ее израилизации не являются общенациональными – они адресованы исключительно компрадорскому меньшинству. Современная партия западников, американофилов, внутренних атлантистов и сионистов не предлагает России коллективную идентичность нового единого «мы», которому уготовлена одна историческая судьба. Все эти течения внутри правящей западной партии в России исповедуют не новый западнический национализм, подобный тому, что вводил Петр I, а внутренний расизм, противостоящий туземному большинству. Не будем верить в дилеммы, формируемые пропагандистами-пиарщиками режима. В России идет спор не между атлантистами и евразийцами, не между коммунистами и демократами, либералами и тоталитаристами. Настоящее противостояние носит социальное содержание, причем радикализованное до степени расовой несовместимости. Раса господ, давно уже разуверившаяся в реформируемости «этой» страны и утратившая веру в то, что даров прогресса хватит на всех, втайне решила приберечь для самой себя и новый европейско-демократический статус, и оснащенный всеми средствами прогресса «цивилизованный образ жизни», и пресловутые «права человека».

Все должно быть, как на Западе, и, может быть, даже лучше, но – не для всех, а только для избранных. В этой идеоло-

гии избранничества и состоит принципиальная новация наших новых западников, примеряющих на себя ветхозаветную модель «избранного народа». Понадобилась настоящая атрофия социального чувства и социальной интуиции, чтобы принудить столь значительную часть современной российской интеллигенции поверить в ложные дилеммы и дихотомии «пиарщиков», обслуживающих власть. Бесполезны исторические и культурологические изыскания, касающиеся европейской или неевропейской идентичности России, там, где речь идет не о коллективной идентичности народа Российской Федерации, не о его коллективном историческом проекте, вмещающем судьбу всего народа, а о стратегии сепаратного обустройства «внутренних эмигрантов», более никак не идентифицирующих себя с «этой страной». Для них все богатства России, весь ее потенциал – не более как предмет торга в глобальных «играх обмена», которые они ведут с ведущими центрами силы исключительно в собственных групповых интересах. Главное, что для них требуется, – надежные гарантии их привилегированного статуса и их капиталов внутри страны и в отношениях с внешним миром. Они, не задумываясь, предпочтут любую модель власти, любую диктатуру – западную и антизападную, либеральную и коммунистическую, светскую и религиозно-фундаменталистскую, – если она даст, в сравнении с другими формами власти, по-настоящему надежные гарантии их привилегированному одиночеству. Привилегированные, заново решившие – после столетних проб в другом направлении – ничем не делиться с непривилегированными, чувствуют небывалую тревогу одиночества. Они – «прекрасные и проклятые» современного мира, его новый «избранный народ», отделенный от всех непроходимым рвом. Эти новые избранные совершенно по-новому организуют свое жизненное пространство – не так, как в великую эпоху классовых социальных компромиссов и социалистическо-коммунистических иллюзий. Те, кто не испугался крайностей предельной социальной поляризации, доходящей до расового, антропологического разрыва сверхчеловеков и недочеловеков, уже не могут позволить себе язык плюрализма, консенсуса и т. п. риторику

недавних лет. Как и всякие проводники политики расового апартеида, они вынуждены жить в тотально милитаризованном, ощетинившемся пространстве. На глобальном уровне господам мира сего требуется насильственное разоружение всех «оппонентов», сохраняющих претензию на суверенитет и достоинство; на уровне отдельных «реформируемых» стран – режимы однопартийного «центризма», исключаящую действительную оппозицию; на уровне бытовой повседневности – огороженные неприступными крепостными рвами особняки, ощетинившиеся пулеметами. Те, кто перешагнул через судьбу отчаявшегося большинства, лишаемого цивилизованных условий существования, отныне и сами обречены жить не в едином большом цивилизованном пространстве, а прятаться в закрытых от внешнего мира милитаризованных нишах. Для того, чтобы оправдать эту стратегию сугубо сепаратного обустройства за спиной экспроприированного большинства, превращаемого в расу неприкасаемых, необходима идеология, обосновывающая и оправдывающая расовое презрение. Такой идеологией и стал новый «рыночный» социал-дарвинизм. Совсем недавно «рынок» и все, с ним связанное, ассоциировалось с чем-то хотя и приземленно негероическим, расчетливым, но, во всяком случае, далеким от неоязыческой, «суперменовской» героики.

И вот теперь «рынок», вместивший демоническую энергию «естественного отбора», стал притягивать к себе злых божеств расизма и другой темной архаики. Рыночная модернизация не состоялась по банальной причине – привычке номенклатурных приватизаторов, как и их внешних покровителей из стана строителей однополярного мира, к классовым привилегиям. Но последствия этой неудачи совсем не банальны: они уводят современное человечество из столь многообещающего модерна в самую мрачную архаику, в социал-дарвинистские джунгли.

Ясно, что у народного большинства Российской Федерации нет абсолютно никаких оснований западнически обольщаться, причисляя себя к избранной части глобального мира. Правящие западники одной рукой чертят плакаты демократизма, европеизма и плюрализма на фасаде нового здания

российской государственности, а другой осуществляют ликвидацию всего того, что в самом деле еще недавно сближало Россию с развитыми странами, с народами, имеющими свою долю в мировом прогрессе. Поэтому западнический блеф правящих реформаторов уже не в состоянии выполнить эффективную манипулирующую роль. Народное низовое большинство России реально примеривает на себя не роль новых предпочитаемых и избранных, а роль уничтоженных расистами индейцев в Америке, не роль Израиля, а роль осажденного народа Палестины, роль всех тех, к кому западный прогресс откровенно повернулся спиной.

Народное большинство обладает своей геополитической интуицией, в основе которой лежит социальный опыт и социальный тип классификации. Простой народ, вопреки изысканиям культурологов, специалистов по сравнительному анализу цивилизаций, адептов глобальной экономики и т. п., отдает себе полный отчет в том, что народы Китая, Индии, Ирана, тюркоязычных стран, вопреки своей «цивилизационной» дальности, являются для нас социально близкими, находящимися в сходной с нами ситуации перед лицом нынешних хозяев мира и победителей в холодной войне. С такой же несомненностью он знает и то, что Северная Америка и Западная Европа, несмотря на свою отнесенность к одной с нами белой расе и к одной христианской цивилизации, являются социально далекими – пребывающими в стане привилегированного меньшинства планеты, готового всеми силами защищать и умножать свои привилегии. И по сравнению с этим решающим водоразделом современного глобального мира все цивилизационные дифференциации, на которые с подозрительной настойчивостью сегодня делают акцент идеологи правящего западничества, являются третьестепенными по значимости. Таким образом, интуиции народной геополитики, вооруженной солидаристскими установками и критериями, решительно противостоят умышленным конструкциям правящего атлантизма. Этот разрыв двух типов геополитики – компрадорского меньшинства «внутренних эмигрантов» и туземного большинства, у которого есть только одна родина, непременно скажется на раскладе сил в будущем.

Нынешняя политика правящих кругов, насаждающих выдуманную ими атлантическую идентичность России, является откровенным вызовом национальному консенсусу, противостоит интересам и интуициям большинства. Это – политика, проводимая меньшинством и ради меньшинства, причем – и это является действительно новым – без всяких социальных компромиссов и обещаний. К власти в России снова пришла партия гражданской войны, причем, в отличие от предшествующей ей большевистской партии, у нее нет какого-либо проекта, предназначенного обездоленному большинству. Она более или менее откровенно уговаривает это большинство согласиться на собственное устранение – сойти со сцены в ближайшие 20–30 лет. Этому вполне соответствуют как демографические прогнозы, так и стоящая за этими прогнозами социальная политика, являющаяся политикой геноцида.

Каковы будут судьбы государства, еще занимающего одну седьмую часть суши, но представленного всего лишь третью нынешнего количества населения, – про это ведают уже не наши правители, а архитекторы однополярного мира. Их стратегия состоит, во-первых, в том, чтобы населить страны, ставшие объектом их геополитических притязаний, меньшинством – то есть теми, кто либо изначально противостоял туземному большинству, либо стал меньшинством в результате социальных экспериментов «реформаторов». Во-вторых, в том, чтобы это было смертельно перепуганное меньшинство, жаждущее внешних протекций и гарантий. Режимы напуганного меньшинства – вот формула стратегической нестабильности, взятая на вооружение строителями нового глобального мира, который они намереваются построить на развалинах нынешнего.

6. Две модели реколонизации

Одна из задач стратегического анализа – отделить новейшую, действительно определяющую дух века доминанту от затемняющих примесей, связанных с давлением прежнего комплекса идей. Нынешняя доминанта, предопределяющая эволюцию всех идущих с Запада идейно-политических тече-

ний, связана с переходом от универсалий прогресса к новой сегрегации, от гуманистической идеи единого человечества, сообща открывающего новое будущее, к новому расизму. Крах Советского Союза совершенно по-разному выступает в этих двух парадигмах. В прежней парадигме СССР воспринимался как помеха всемирно-историческому процессу демократизации, связанному с принципом уважающей себя, неподкупной личности, единой в своих «естественных правах». Эти тираноборческие, антитоталитарные устремления в самом деле были использованы для крушения «социалистического лагеря». Но как только этот лагерь рухнул, так сразу же обнаружилось, что руками демократических энтузиастов загребали жар стратеги совсем иного толка.

Их восприятие СССР было связано с оскорбленной гордыней господ мира сего. В лице СССР посмели заявить о себе, посмели стать развитыми, сильными и способными себя защищать те, кому положено было оставаться бесправной мировой периферией, ждущей миссии западного «белого человека». Опыт СССР – это опыт самостоятельного освоения модели прогресса – с правом на ее творческую реинтерпретацию – народами, изначально не принадлежащими к привилегированному центру мира, не наделенными правом первородства. Их непростительная дерзость состояла в том, что они нарушали принцип «международного разделения труда», состоящий в том, что западный человек осваивает высокосложные функции, требующие большого личностного достоинства и развитости, а незападный – более примитивные функции, носителю которых противопоказана «гордыня». Не так давно утопия «технического века» состояла в том, что все функции, которых чурается возгордившийся человек модерна, возьмет на себя техника, отменяющая исконную социальную диалектику раба и господина. Но этот романтизм технического века ныне сменился жестким реализмом.

Реализм же состоит в том, что, с одной стороны, ресурсов планеты не хватит для процветания всех и потому тем, кто не согласен отказываться от западного прогресса, предстоит принять новые социально суженные условия его сохранения – как

прогресса для меньшинства. С другой стороны, прогресс, как оказывается, порождает отходы не только промышленные, но и социальные, воплощаемые забракованным человеческим материалом. Для таких отходов должно иметься свое пространство – на периферии привилегированного мира.

Чем четче осознается эта реальность, тем несомненное перспектива новой реколонизации мира. У менее достойных и неприспособленных надо отнять дефицитные земные ресурсы, которыми они все равно не в состоянии эффективно распорядиться. А для этого, в свою очередь, их необходимо разоружить, то есть исправить роковую ошибку прежней эпохи, давшей орудия самозащиты тем, кому в конечном счете суждено оставаться кастой неприкасаемых. Речь идет не только о средствах физической, военно-технической самозащиты, обретенных в результате социалистических индустриализаций на Востоке. Речь идет также о средствах моральной самозащиты, обретенных в ходе культурных, то есть просвещенческих революций. Замысленная новыми либералами рыночная реформа предназначена была стать просвещенческой контрреволюцией: средством «вернуть к реальности» то самое плебейское большинство, которому всякого рода «левые» позволили «забыться». Сыновья многочисленного демократического плебса XX века, после 14–15 лет оставленные за учебной партой, непременно будут претендовать на роль суверенных хозяев страны. Но если в ходе рыночного секвестра их выбросить из системы образования и приучить мыть машины богатых людей, то их сознание станет более адекватным реальностям однополярного мира. Однополярность есть на самом деле переход от мира, отвыкшего от «естественной» иерархии антропологических типов, предающегося универсалистским иллюзиям всеобщего прогресса, к миру восстановленных иерархий. СССР был силой мирового плебса, вынуждающей привилегированных прятать свое расистское лицо. США выступают как сила, обеспечивающая возвращение мира к «естественной» (по одним меркам – исторически укорененной, по другим – биологически предопределенной) иерархичности человеческих типов.

Нынешняя глобальная миссия США состоит во всемирном разоружении народов мировой периферии, возмнившей о своем равном достоинстве в ходе предшествующей демократической «революции притязаний». Не случайно идеологи нового либерализма утверждали, что их кредо – «демократия свободы», направленная против «демократии равенства». Сегодня обнажилась социал-дарвинистская, связанная с идеей «естественного отбора» подоплека этой свободы: демократия свободы есть система, в которой устранено все то, что препятствует естественному отбору, – то есть все то, что способно отстоять достоинство и перспективу более слабых. Глобальное открытое общество – это общество, открытое для беспрепятственного проникновения сильных в те ниши, в которых до сих пор было позволено отсиживаться слабым.

Замена биполярной системы однополярной в этом свете выступает как замена протекционистской мировой системы, страхующей слабых, системой безраздельного господства «сильных». Те, кому хотелось бы еще сохранять свои иллюзии, касающиеся американской миссии в мире, могут утверждать, что устранение протекционистских барьеров предназначено для ускоренного взросления слабых, которым вредит авторитарная сентиментальность протекционизма. Но факты говорят о прямо противоположном. Слабых для того и лишают всех средств самозащиты, чтобы они и не смели мечтать стать вровень с сильными. Исторический опыт показывает, что протекционизм и фритредерство являются закономерными фазами циклической экономической динамики. Пока национальная экономика не готова выдерживать конкуренцию с более сильными иностранными экономиками, открыть ее – значит убить на корню. И, напротив, никому и в голову не придет искусственно закрывать ее на той стадии, когда она готова к эффективной конкуренции.

Все нынешние представители современного экономического авангарда находят в своем прошлом фазу протекционистской истории. Мало того, они и сегодня, как показывает случай со сталелитейной промышленностью США, не гнушаются протекционистскими мерами в тех случаях, когда это соответствует их национальному «разумному эгоизму».

Так что не будем заблуждаться: нынешняя идеология глобально открытого мира, как и новые практики насильственного взламывания национальных «замков», символизирует торжество мировой экспроприаторской политики, передающей планету в безраздельное пользование «единственно достойных».

Этот процесс реколонизации мира сегодня определяется в рамках двух стратегических форм. Первая форма, в наиболее чистом виде сегодня представленная в постсоветском пространстве, связана с использованием услуг правящей западнической элиты, которой и поручается под присмотром иностранных советников осуществить передачу национальной экономики в ведение глобалистов, уготовивших ей роль сырьевого колониального придатка. Реколонизация здесь выступает в форме холодной гражданской войны «демократов» с собственным народом, которого хотят лишить прежних прав и привычных форм социальной и национальной самозащиты под предлогом борьбы с тоталитарными традициями и пережитками. Либеральные реформы здесь выступают как более или менее откровенная игра с нулевой суммой: чем в большей степени новые приватизаторы идентифицируют себя как часть мирового демократического истеблишмента, тем последовательнее они противопоставляют себя туземному большинству как носителю неисправимого традиционализма и тоталитарной ментальности.

Национал-патриотизм потому и стал бранным словом российской демократии, что ей вменена реколонизаторская роль – отдать страну на откуп тем, кто лучше «этого» народа.

Надо сказать, что, действительно, момент истины для большинства наших приватизаторов только еще наступает. Вчера еще они могли предаваться иллюзиям, что они – последняя инстанция, в руки которой передается собственность огромной страны. Завтра им предстоит понять, что их подлинная роль состоит в выполнении функции временного передаточного звена. Реальность глобального мира как раз и заключается в том, что механизм естественного рыночного отбора не ограничен национальными рамками; сегодня он действует как средство перераспределения богатств внутри страны, завтра – как средство их передачи из рук менее достойных ту-

земных приватизаторов в руки настоящих избранных. Именно здесь лежат основания новой дифференциации внутри класса приватизаторов в России: между теми, кто хотел бы задержать процесс приватизации в рамках национальных границ, и теми, кто идет дальше и готов принять правила глобальной перераспределительной игры. Новый атлантизм, по-видимому, и означает шаг в этом направлении: от внутреннего колониализма к внешнему, от передачи бывшей социалистической собственности своей номенклатуре к передаче ее номенклатуре глобального мира. В этом смысле гражданская экономическая война за собственность так или иначе неизбежно перерастает в империалистическую, глобально-колониалистскую. Может быть, не всем нашим приватизаторам это было ясно с самого начала и они какое-то время питались иллюзиями, будто внешняя поддержка августовской революции и обещанные им в свое время американцами гарантии являются «бесплатным сыром». На современном этапе глобальной идентичности приватизаторской элиты любым подобным иллюзиям уже нет места. Ясно поэтому, почему не наступила ожидаемая идейно-политическая стабилизация после того, как процесс приватизации собственности в целом был завершен. Если бы действительной целью приватизации было «обуржуазивание», то есть присвоение собственности номенклатурой, которой суждено было бы стать национальной буржуазией, национал-патриотизм немедленно стал бы господствующей идеологией, наступившей вслед за пролетарским, коммунистическим интернационализмом. Тогда бы носители или реставраторы старого русского сознания – «поручики Голицыны и корнетты Оболенские», «мещане» и «старообрядцы», православные клирики и миряне – могли бы действительно найти место в реформируемой России в качестве ее национального ядра. Сам по себе факт чисто номенклатурной, нарушающей демократические принципы приватизации мог бы служить лишь временным препятствием этому процессу формирования новой национальной идентичности. Более того, номенклатурным приватизаторам была бы выгодна националистическая стилизация, снабжающая их недостающим алиби.

Но этого не произошло как раз потому, что в процессе «реформирования» сознательно была скрыта логика глобального естественного отбора, не оставляющая национальной русской буржуазии – каково бы ни было ее начальное происхождение – никаких исторических шансов.

Мало кто изначально осознавал, что настоящая цена реставрированного капитализма в России – антирусский расизм, что приватизация бывшей государственной собственности получила всемирную поддержку глобалистов только в одном горизонте – горизонте последующей передачи этой собственности из национальных в «глобальные» руки.

Первыми, кто осознал и изъявил готовность без обиняков принять эту перспективу, стали еврейские олигархи. Именно поэтому они удостоились роли преимущественно доверенных – причастных к эзотерике решений, принимаемых настоящими хозяевами мира за спиной народов. Сегодня только слепые не могут видеть того, что бросается в глаза: что обронническому национальному сознанию русских в России противостоит не многотерпимый либеральный плюрализм, а нетерпимый расизм, не стесняющийся унижать национальное и человеческое достоинство тех, кого откровенно называют «совками» и плебеями, не достойными «цивилизованного отношения». Как только мы осознаем тот факт, что нынешний этап приватизации является не завершающимся, а переходным – вступающим в первую фазу перераспределительной экстерриториальности, нам перестанет казаться парадоксальным это «обострение классово-борьбы», происходящее уже после полной победы нового строя. Нетерпимость глобальной пропаганды, направляемой олигархическими СМИ, к национальному наследию, ко всему, способному служить подспорьем национальному достоинству «этого народа», становится понятней: его территорию решено передать из национальной в глобальную юрисдикцию в качестве подмандатной. Вся так называемая элита новой России на самом деле состоит в этой роли порученцев глобализма – ни в какой другой нынешние хозяева однополярного мира не согласятся ее терпеть. Ее руками осуществляется процесс тотального внутреннего разо-

ружения России, дабы никакая сила внутри страны ни сейчас, ни в будущем не смогла оказать сопротивления следующему этапу передела и приватизации российских ресурсов – на этот раз глобальными приватизаторами.

Но наряду со странами, ныне управляемыми компрадорскими порученцами чужой воли, остаются страны, в которых властные элиты сохраняют верность национальным интересам и национальную идентичность.

Здесь-то мы сталкиваемся с действием второй модели реколонизации, прямо связанной с новейшими антитеррористическими инициативами американской администрации, начатыми после 11 сентября 2001 года. Стратегия в рамках обеих моделей сходная: лишить страны, предназначенные для реколонизации, всяких средств национальной самозащиты. Но там, где это возможно, в тех или иных формах, поручить это компрадорским силам, захватившим власть внутри страны, мы имеем реколонизацию в форме более или менее скрытой («холодной») гражданской войны. Там же, где соответствующих порученцев не находится и потенциальная жертва предстает национальным монолитом, там глобализм являет себя в форме обычной захватнической войны, подаваемой как война «мировой цивилизации» с «мировым терроризмом». Сейчас, когда пишутся эти строки, первым объектом планируемого нападения выступает Ирак. Но остальным не стоит обольщаться. Иракский театр военных действий – только звено в цепи глобальной реколонизации, наступающей после века демократических и прогрессистских иллюзий. Для агрессора это – экспериментальная модель, на которой ему предстоит не только проверить свои новые военно-политические технологии, но и испытать солидаристский потенциал мира: способны ли потенциальные жертвы агрессии к более или менее эффективной взаимопомощи.

Если страны третьего мира, в том числе его поднявшиеся гиганты, проглотят агрессию против Ирака, последствия скажутся не менее быстро, чем после пресловутого Мюнхена, но намного превзойдут по масштабам все, прежде виденное.

Стратегической задачей страны, инициировавшей процесс военной реколонизации мира, является преодоление

дисбалансов предшествующего периода – идеологических, научно-технических и военных.

Суть этих дисбалансов состоит в том, что страна, причисляемая новыми господами мира к изгоям, может оказаться носителем более или менее престижного имиджа, то есть обладать символическим капиталом, который ей не положено иметь. В таких формах способен проявляться идеологический дисбаланс, связанный с расхождением двух измерений: экономического и символического. В недавно ушедшую эпоху это нередко случалось: отдельные группы населения или целые страны могли быть экономически бедными, но символически богатыми – наделенными своеобразным идеологическим престижем и добродетелями, пробуждающими солидаристские чувства. Этот парадокс бедных, богатых человеческим сочувствием, восходит к откровениям Христа, пославшего Новую Весть человечеству.

Нынешние мониеты социал-дарвинизма не согласны далее терпеть это досадное противоречие: им необходимо, чтобы бедные вновь, как в старую эпоху рабства и языческого империализма, стали одновременно и презираемыми – в качестве бесправных «говорящих орудий». В этом – настоящий смысл современной социал-дарвинистской кампании в пользу естественного рыночного отбора, против всех проявлений старой гуманистической и солидаристской морали. Экспроприация символического капитала бедных, предпринятая «новыми правыми», «рыночниками», борцами против социального государства и субкультуры пособий, открыла свой конечный смысл только сегодня, когда миру явил себя новый глобальный расизм. Второй опасной дисгармонией «старого мира», которой в новом глобальном мире не согласны терпеть, является промышленная, научно-техническая и, в конечном счете, военная мощь тех, кого по критериям нового глобального расизма относят к разряду мировых изгоев и неприкасаемых. Научно-технический прогресс и промышленный рост вновь решено превратить в привилегию, оставляемую за лояльными и признанными. Собственно, массивная деиндустриализация постсоветского пространства – это отнюдь не только акция

рыночников, движимая социально бесчувственной экономической рациональностью; это акция глобалистов, решивших разоружить тех, чьи территории и ресурсы они сочли слишком хорошими для их исторических хозяев. Если уж бедным положено быть презируемыми, то пусть они станут и безоружными – дабы их естественная обидчивость не могла принять опасной для обидчиков формы.

Именно эта «простая мысль» легла в основание новой американской доктрины глобальной безопасности. Суть ее состоит в том, чтобы все страны, не причастные сонму «демократически признанных», не входящие в состав нового международного истеблишмента, были лишены любых средств эффективной военной самозащиты. Войны старой эпохи, еще не знающей современного расового водораздела, могли представлять собой дуэли равновооруженных противников. Таковыми были, в частности, внутриевропейские войны. Но сейчас, когда консолидированному союзу избранных, представляющих «цивилизованно благополучное меньшинство», противостоит периферия мира, населенная всякого рода презренным человеческим материалом, войны не являются более дуэлями: отныне они выступают как карательные акции против «варварства», как операции профилактического типа. В таких операциях, где полноценные защищают свое жизненное пространство от неполноценных, не приемлема старая военная философия примерно равных потерь и рисков. Новая военная философия находит свое отражение в концепции бесконтактных сражений, в ходе которых «расово полноценные» просто уничтожают с воздуха и на расстоянии «неполноценную человеческую массу», в которую периодически вселяются демоны терроризма, бунтарства, злостного незаконопослушания и т. п. Если бы еще лет 20–30 назад, то есть до воцарения новой расовой идеологии, сторонники новой военной философии взялись озвучивать свои аргументы, мир был бы шокирован. В самом деле: как можно бомбить страну только за то, что она претендует иметь такое же вооружение, которое уже заимели вы? Как можно подходить к странам с разными стандартами, запрещая одним то, что считается нормальным для других? Эта

концепция равной, коллективной, симметричной безопасности недавно считалась чем-то само собой разумеющимся – что бы то ни было другое признавалось бы неприличным и противоречащим здравому смыслу. Но глобальная идеология нового расизма успела настолько подорвать нравственное здоровье благополучных граждан мира, что они без возмущения принимают аргументы американских глобалистов, настаивающих на своем праве менять режимы или насильственно разоружать страны, не входящие в число привилегированного меньшинства. Собственно, третья, горячая мировая война и начата США как война, направленная на разоружение неизбранных.

Кому суждено попасть в число потенциальных жертв удара – это не уточняется. Критерии, по которым отбираются негодные, остаются крайне произвольными. Это и террористы, и пособники террористов, и те, с чьих территорий могут быть осуществлены террористические акции. Словом, агрессор не желает связывать себе руки. Но расовая интуиция, лежащая в основе новой мировой кампании, не подлежит сомнению. Не конфликт цивилизаций, культур, религий, этносов – все эти культурологические стилизации новейшего социал-дарвинизма не должны нас обманывать. Новый расизм носит социальный характер и делит человечество по критериям «развитости». Еще недавно в различиях развитых и неразвитых (развивающихся) стран, народов и культур не обнаруживалось ничего, носящего привкус нового расизма. Если неразвитости сопутствует братское сочувствие более развитых, если в ней усматривают черту, вполне преодолимую и преодолеваемую в ходе прогресса, просвещения и других не находящих локализации процессов исторического восхождения, то она остается понятным, находящимся по ту сторону всякого расизма. Но если неразвитости сопутствуют презрение и фобии, если развитые консолидируют перед ее лицом свои ряды в качестве держателей привилегий, которыми они не готовы поступиться, если на ней лежит печать непреодолимой культурно-исторической наследственности, которую нельзя облагородить, а нужно только вырывать с корнем, тогда мы имеем дело с расистским восприятием человеческого неравенства. А расизм закономерно ведет

к милитаризму – к идеологии тотальной мобилизации демократии, которая «должна уметь себя защищать». Без прививки новейшего расизма невозможно объяснить себе столь быстрый переход от либерального пацифизма к глобальному милитаризму, эксплуатирующему фобии тех, кто успел заполучить себе известные привилегии, но помнит об их нелегитимности по «старым» меркам нормального человеческого равенства.

Соответственно двум моделям реколонизации мы имеем дело и с двумя разновидностями расизма, имеющими общий корень, но тактически и инструментально различающимися.

В одном случае расовая пропаганда играет характер холодной (способной переходить и в горячую) гражданской войны компрадорской элиты с туземным большинством, предназначенным к изгойскому уделу и в обоснование этого дискредитируемым в своем человеческом достоинстве. Это – социал-расизм в чистом виде. Вместе с ним отступают такие понятия, как «равенство», «демократия», «просвещение», обретая архаические черты «демократии белого меньшинства». Во втором случае – когда речь идет о нациях, не преданных своей элитой, – империалистической войне не суждено перерасти в гражданскую. Здесь расизму предстоит идти на особый риск, связанный с необходимостью дискредитации целых цивилизаций и религий.

Таков случай так называемого мусульманского фундаментализма, когда правящая элита отдельных мусульманских стран не обнаруживает готовность утратить свою идентичность в обмен на глобальное признание и расторгнуть связь с нацией ради допущения в клуб избранных. В этих случаях агрессору приходится идти на риск, связанный с появлением «враждебного интернационала». Всякая мировая религия, если она подвергается нападкам западных модернизаторов-глобалистов, способна породить свой протестный интернационал. Прежде чем анализировать возможности таких интернационалов, надо обрисовать вызовы, с которыми им предстоит столкнуться. Неожиданное для многих духовное приключение Запада, увлекшее его на путь новой расовой сегрегации человечества, не может кончиться мелкими счетами с нынешними «странами-изгоями» – Ираком, Ливией, Северной Кореей. Ибо речь идет не просто о конъюнк-

турных установках прагматического сознания, ищущего незаконных материальных выгод, но оправдывающегося высокими тираноборческими мотивами. Тогда было бы ясно, что Ирак, например, в первую очередь «виновен» в том, что его территория богата нефтью, которую сильным мира сего хочется прибрать к рукам. Однако на самом деле речь идет не столько о ресурсной катастрофе «технической цивилизации», сколько о ее моральной, гуманитарной катастрофе, связанной с соблазнами нового глобального расизма. Этот расизм вряд ли сможет остановиться там, где советует прагматический рассудок: не терпеть прегрешений слабого Ирака, но находить оправдание действиям таких гигантов, как Индия или Китай.

Расизм – слишком увлекательное чувство, чтобы подчиняться одним только прагматическим правилам. Будучи раз пробужденным, этот демон не даст себя легко усыпить. Те гуманитарные открытия, которые успел совершить новый западный расизм в области принципиальных различий между демократическим (западным) и недемократическим (азиатским) менталитетом, между открытым и закрытым обществом, между перспективной культурной наследственностью, гарантирующей успехи в школе модерна, и неперспективной, обрекающей на стагнацию и варварство, не могут пройти бесследно. Они порождают те фобии либерального сознания, которые ведут к параноидальной одержимости. Сравнительно недавно, когда Запад был представлен технократами и технологическими детерминистами, его картина мира строилась в благодушных образах «конвергенции». Ожидалось, что стоит Советскому Союзу, Китаю, мусульманским странам достичь определенного уровня промышленно-экономических показателей на душу населения, как азиатская душа начнет становиться «прозрачной», автоматически втянется в процесс рационализации.

Но сегодня технократов на Западе потеснили более впечатлительные гуманитарии – специалисты в области культурно-антропологической наследственности. То ли они заразили западного обывателя своей новой расовой впечатлительностью, то ли обыватель, проникнувшись сознанием планетарных дефицитов, породил новый социальный заказ на расистские и

социал-дарвинистские идеологии, но факт остается фактом: произошла дерационализация западного сознания, пораженного неожиданной одержимостью. Запад снова мобилизуется «перед лицом Востока», возвращая нас к ситуации крестовых походов и ранних колониальных авантур. Единое – в перспективе – пространство Просвещения, в котором должны были постоянно растворяться все расовые различия человечества, сменяется пространством контр-Просвещения. Теории расовой наследственности снова берут реванш над теориями воспитания и перевоспитания. Даже там, где тон задают компрадорские западнические элиты, заслужившие доверие своих западных покровителей, им отныне поручается не столько миссия перевоспитания своих народов, сколько миссия разоружения – военного, экономического, демографического и духовного. Там же, где оппоненты Запада представлены национальными монолитами, где властные элиты опираются на поддержку большинства, на туземную традицию, там Западу предстоит вести откровенно империалистическую войну под лозунгом «конфликта цивилизаций». Какой стратегический заказ со стороны нового расистского сознания формируется в этих условиях?

Во-первых, расисты не могут согласиться на уравнивание цены жизни представителей высших и низших рас.

Отсюда – заказ на превентивное военно-промышленное разоружение всех недемократических режимов. Из этого же прямо вытекает доктрина превентивного ядерного удара. Атомная война – это цена, которую, по-видимому, предстоит уплатить человечеству за то, что избранные хотят обеспечить себе победу над неизбранными без заметных людских потерь для себя. Но ясно и другое. Столь нешуточные средства требуют для своего оправдания столь же нешуточных аргументов. Риск тотальной ядерной войны, а без нее новым господам мира вряд ли удастся сокрушить такие евразийские монолиты, как Китай или Индия, требует в качестве оправдания еще не слышанных «гуманитарных аргументов». Мир вскорости станут убеждать в том, что незападные мировые цивилизации, представленные гигантами Евразии, – это и не цивилизации вовсе, а таинственные резервуары опаснейшей для человечества архаи-

ки, впервые всерьез угрожающие всему мероприятию модерна на нашей планете. Мобилизованные в соответствующих целях культурологии займутся анализом превращенных форм: в облике «азиата», в генетической карте его культуры отыщут скрытые источники опаснейших цивилизационных отклонений – фанатической нетерпимости, конфликтности, непредсказуемости, неуправляемости. Иными словами, технической катастрофе уже стратегически планируемого мирового конфликта непременно будет сопутствовать гуманитарная катастрофа, затрагивающая сами основы так или иначе сложившегося на планете человеческого взаимопонимания и взаимопризнания. Те самые адепты нового великого учения, которые вчера еще так настойчиво твердили о плюрализме и консенсусе, станут всюду выискивать культурно-психологические черты, не совместимые с практикой либерального консенсуса, ставящие носителей этих черт за пределы «цивилизованного общества». Итак, вот она, стратегическая дилемма тех, кто уже дал себя увлечь идеологией нового социал-дарвинизма: либо уполномочить туземные элиты своими руками «расчистить» свои территории и открыть их новым завоевателям, либо, если этого не получится, подвергнуть все потенциально опасные участки гигантской мировой периферии всеуничтожающим военным ударам.

Случай современной России здесь самый показательный. С одной стороны, в России в некотором роде блестяще удалась операция компрадорской вестернизации: правящие западники более или менее добровольно разоружили и разрушили свою страну, добившись ее полной «открытости» для внешних хищников. Но, с другой стороны, эта удача стала и неудачей: пример России стал настолько обескураживающим для всех более или менее искренних и благонамеренных реформаторов других частей планеты, что повторить его в случае, например, с Китаем, уже вряд ли реально. Властвующие реформаторы осуществили вестернизацию России, породив и у своего народа и у окружающих наблюдателей такой уровень разочарования, которого вполне хватит для рождения нового мощного антизападного мирового мифа. Пример России не поколебал позиции «националистических фундаменталистов» в других странах,

а, напротив, укрепил их, снабдив убедительнейшими аргументами. Сегодня «русский пример» стал главной контрпосылкой поднимающегося антиглобализма.

Ясно, что в нормальном случае это должно было бы стать поводом для серьезной творческой самокритики и внутренних, и внешних западников. Так и случилось бы, если бы человеческое достоинство туземного большинства, ставшего жертвой «реформ», действительно уважалось бы. Тогда новые свидетельства народного опыта, ставшего опытом нищенства и бесправия, получили бы ранг непреложной объективности, обязывающей реформаторскую теорию к коррекции. Но ведь можно пойти и другим путем: наделить носителей этого опыта статусом недочеловеков, находящихся в непримиримом конфликте с современностью. В первом случае напрашивается решительная ротация правящей элиты, смена курса, расширение социальных обязательств реформаторов. Такова модель плюралистической, многопартийной демократии, способной к рефлексии. Во втором случае мы имеем дело с элитой, исполненной решимости углублять свои реформы «несмотря ни на что», не считаясь с интересами недовольного большинства и затыкая рот критикам. Это модель «однопартийной демократии» нового, неошибающегося авангарда, умеющего ненавидеть тех, перед кем он успел провиниться. Сегодня для того, чтобы игнорировать столь очевидный опыт провальности западнического курса, недостаточно обычной партийной самоуверенности и социальной бесчувственности. Не обычная социальная слепота, а расистская презрительная ненависть к неудачникам из «этого» народа – вот что психологически объясняет нам нынешнюю несокрушимую уверенность «чикагских мальчиков» в России.

Такую же психологическую структуру мы наблюдаем и на глобальном уровне однополярного мира. Если бы сегодня в самом деле была жива действительная, укорененная в многообразии идеологий многопартийность на Западе, если бы наряду с Западом правых сторонников статус-кво продолжал существовать протестный Запад, коммуникабельность между первым и третьим мирами не была бы так драматически подо-

рвана. Но здесь, во внешнем пространстве большого Запада, как и в пространстве «внутреннего Запада» наших реформаторов, возобладала модель однопартийной диктатуры – мобилизованного стана жителей привилегированного мира, решившегося не поступаться, а расширять свои привилегии. Социально ориентированное мышление, некогда помогающее усмотреть социально близких в среде эксплуатируемых незападных народов, вытесняется расово ориентированным мышлением, не способным к межкультурной коммуникации. В этом смысле мы являемся свидетелями не просто крушения настоящей протестной левой идеологии на Западе – мы присутствуем при крушении ранее сложившейся гуманитарной способности мышления разглядывать человеческое единство поверх этноконфессиональных («цивилизационных») барьеров.

Сегодня заново решается вопрос о судьбах модерна и модернизированных элит на Востоке. После известного тихоокеанского чуда никто уже не осмелится предположить, что народы не-Запада не способны соперничать с Западом по известным критериям экономического, научно-технического и культурно-просвещенческого прогресса. Но одно дело – «цветные» как носители западного цивилизационного опыта, другое – они же как продолжатели и реинтерпретаторы своего цивилизационного опыта. До сегодняшней глобальной войны Запада с не-Западом, начатой США, никто и в мире, и на местах по-настоящему не доискивался до указанного различия.

Терпимым признавался неопределенно смешанный вариант: когда местная модернизационная элита, с одной стороны, выступает проводником западной модели, а с другой – считается с неизбежными местными культурными особенностями. В случае коммунистических стран этнокультурная нейтральность процесса модернизации выступала еще четче: строящийся социализм понимался как общество трудящихся, в принципе единое и на Западе и на Востоке. Но мировой социалистический соперник Запада рухнул, и вопрос о том, имеет ли прогресс свое цивилизационное (этнокультурное) лицо, со всей остротой встал заново.

Во-первых, потому, что Запад больше не видит оснований плодить себе эффективных экономических соперников, на что

он шел прежде в целях противопоставления чужим, враждебным ему режимам на Востоке своих, дружественных, обязанных быть пятой колонной Запада.

Во-вторых, потому, что этнически нейтральная просвещенческая парадигма, побуждающая трактовать прогресс универсалистски (нет ни эллина, ни иудея в светлом будущем постиндустриального общества), сменилась под влиянием новой гуманитарной революции парадигмой «цивилизационной», или культуроцентричной. Эта новая парадигма заронила в умах расистское подозрение в отношении некоторых видов культурно-исторической наследственности как неисправимой, не модернизируемой никакими способами и, следовательно, выводящей ее носителей за пределы возможностей цивилизованного консенсуса.

Словом, с одной стороны, Западу более не нужны удачники и отличники модерна в периферийном мире – он хотел бы приберечь еще не растроченные природные ресурсы этого мира исключительно для себя, а с другой стороны, его новая специфическая расовая пронципальность проявляется в принципиальном недоверии к черной наследственности. Ясно, что это новое видение Западом не-Запада по-новому определяет и задачи туземных элит в пространстве мировой периферии. В однополярном мире им вменяется: либо перевоспитывать – однозначно на западнический лад – тех, кто окажется воспитуемыми, либо – разоружать, деморализовать, лишать всех способов эффективного самовыражения тех, кого новая господствующая идеология причислила к невоспитуемым. Невоспитуемым объявлена война на уничтожение, и объявлена откровенно, во всеуслышание. В этом смысле плюрализм цивилизаций – то есть презумпция сосуществования качественно разных, но равнодостоинных – отныне принадлежит прошлому. Незападнический опыт объявляется не иноцивилизационным, а просто варварским и террористическим.

Запад стал однопартийным обществом в смысле принципиального неприятия «идеологически чуждых» установок, входящих к любой незападной традиции.

Его нынешний партийно-политический плюрализм выхолощен дважды: в смысле исчезновения всякой терпимости к действительным выражениям социально-протестного

сознания и в смысле исчезновения терпимости к проявлениям инокультурного опыта. По опыту затонувшего коммунизма мы знаем, что особо нетерпимых ждет одиночество в мире, желающем оставаться многообразным. Одиночество может какое-то время быть одиночеством самоуверенной силы, предвкусывающей свою окончательную судьбу. В лексике современного мирового авангарда все больше сугубо силовых аргументов, все меньше следов мышления, открытого для понимания других позиций. Виной тому не только своекорыстие победителей, отвыкающих считаться с чужими интересами, но и специфический антропологический пессимизм, склоняющий к выводу, что наш мир населяет слишком много неисправимых и невоспитуемых.

Однако парадоксальным образом эти антропологические пессимисты остаются мироустроительными оптимистами: они почему-то уверовали, что неприспособленное большинство мира не окажет серьезного сопротивления их миссии социалдарвинистского огораживания планетарного пространства для избранного меньшинства. Дело, разумеется, не только в упованиях на голую силу и технологическое преимущество. Устроители однополярного проекта, по-видимому, убеждены в том, что лишаемая ими прав старая и новая периферия мира, образованная третьим и бывшим вторым мирами, окажется не способной ни к проявлениям социальной – классовой – международной солидарности, ни к солидарности цивилизационной, в рамках ареалов незападных мировых религий. В этом вопросе устроители нового мира также тяготеют к двойному стандарту. Они, с одной стороны, убеждены, что победивший в холодной войне Запад и в грядущей горячей войне продемонстрирует неколебимую социальную, межклассовую и этнопрофессиональную монолитность, тогда как осажденная мировая периферия окажется не способной ни на то, ни на другое. Что дает им такую уверенность и на основании чего эта уверенность могла бы быть поколебленной? Попытаемся ответить на этот вопрос применительно к анализу российской ситуации.

Глава шестая

ДОЛГО ЛИ ПРОДЛИТСЯ ОДИНОЧЕСТВО РОССИИ

Нет сомнений в том, что сегодня Россия пребывает, вопреки заверениям наших атлантистов, в небывалом одиночестве. Частично это одиночество стратегически выстроено победителями в холодной войне, напуганными возможностями России как сверхдержавы. Победители категорически запрещают новой России какие бы то ни было стратегические союзы как в дальнем, так и в ближнем зарубежье. Они навязывают РФ прямое американское правление в ситуации один на один с правилами однополярного мира. Одиночество России имеет и свои идейно-политические причины: все ее братья по Советскому Союзу и социалистическому лагерю записались в число пассивных жертв коммунистического тоталитаризма, оставив русскому народу малоудобную роль монополярного носителя тоталитарного зла, навязанного невинным соседям.

Но главное, разумеется, заключено в другом. Как известно, у удачи всегда находится множество родственников, неудача же сиротлива. Нынешняя, навязанная победившей идеологией мораль успеха невиданно враждебна к носителям неуспеха, которым она отказывает не только в алиби, но и в человеческом достоинстве. Поэтому не приходится удивляться, что приверженцы новой морали успеха в противовес защитникам старой христианской морали демонстрируют особую неприязнь к России и к русской традиции как к чему-то такому, близость к чему грозит заразиться вирусом неудачников. Этим, в частности, объясняются демонстрации бескомпромиссного размежевания со всем русским; русофобия становится своего рода свидетельством благонадежности в стане новых хозяев мира. Адепты нового либерализма и глобального мирового порядка

обязуются русофобствовать – это служит своего рода гарантом необратимости их атлантического и демократического выбора. Напротив, те, кто даже в роли адептов посткоммунистического порядка склонны сохранять идентичность и причастность отечественной традиции, автоматически ставятся под подозрение как недостаточно связанные круговой порукой. Причем чаще всего говорят одно, а думают другое. Говорят о русской тоталитарной традиции, а на самом деле помнят то, что Россия в свое время обнадежила всех изгоев, всех притесненных и униженных, став их опорой в борьбе с сильными мира сего. С точки зрения атлантистов, Россия провинилась не только по социальному, но и по цивилизационному счету; она не только воодушевила внутренние низы Запада к предъявлению социального счета классу приватизаторов, но и обнадежила Восток в его исторической тяжбе с Западом. Подобного нарушения правил игры и вторжения в господскую логику не прощают. Вот за какие прегрешения стервятники глобализма и клюют сегодня русскую печень. Страну, олицетворяющую протестную солидарность, решено навсегда лишить всякой солидарности, обрубив все моральные, социальные и конфессиональные узы, связывающие ее с окружающей ойкуменой. Здесь и кроются источники либеральной инверсии: с целью любой ценой отвести подозрения в предосудительных геополитических связях и социальных привычках, наши правящие либералы выступают более непримиримыми снобами атлантизма, враждебного Востоку, чем западноевропейские атлантисты, более радикальными противниками социального государства, чем западные центристы. Собственно, идеология либерализма, если оценить ее интенционально – по тому, какие установки она формирует во взаимоотношениях с ближайшим окружением, – может быть оценена как последовательно антисолидаристская. Если в мире действует логика осевого времени, открытая великими реформаторами монотеизма – основателями мировых религий, то в нем одинокими изгоями должны стать носители расовой морали сверхчеловека, обуреваемого дьявольской гордыней. Если же в нем действует логика нового язычества, задумавшего подвергнуть социал-дарвинистской ревизии заповеди моноте-

изма, то одинокими в нем предстанут бедные и неприспособленные, которых будут брезгливо сторониться. Только постигнув эту логику, мы поймем, что же в самом деле требуется для окончательного торжества русофобии: требуется не меньше, чем полная победа социал-расизма и фашизма. По-настоящему положено ненавидеть Россию тем, кто одновременно и презирает неприспособленных, и смертельно боится их человеческой солидарности. Этим сочетанием и отмечен новейший социал-расизм. В метрополиях «первого мира» социал-расизм действует в основном еще как партия внешней, империалистической войны с мировыми изгоями (хотя проявления внутреннего расизма в отношении цветных иммигрантов и собственных социальных изгоев уже заметно усиливаются). В России же социал-расизм действует как партия гражданской войны, глобализирующегося меньшинства с туземным большинством. Глобалисты в России всеми силами дистанцируются от всего, носящего следы русскости не только из-за опасения быть заподозренными в национал-патриотической оппозиции новому мировому порядку, но и из-за опасения быть причисленными к традиции, рождающей неприспособленных. Даже на Западе с некоторых пор акцентируются различия между англосаксонской и континентально-европейской традициями, именно по степени непримиримости к социально неприспособленным; ортодоксальным считается «чисто рыночный» Запад, свободный от примесей социального протекционизма и потакания нищим духом. Словом, свою новую ортодоксальность западничество ищет в расово ориентированном язычестве, чуждом солидаристскому духу христианства. Ортодоксия глобализма опирается на идею рынка, свободного от социальных ограничений (сдержек и противовесов). Глобалисты не стесняются сознаваться в том, что они ожидают крушения всех сверхэкономических, то есть собственно социальных связей людей. В глобальную эпоху действует закон максимализации рыночной прибыли, связанной с отменой любых социальных ограничений и моральных обязательств. Нам выдают это за реванш экономической рациональности, прежде теснимой внеэкономическими подходами. На самом деле, здесь выступает специ-

фический социальный расизм спекулятивно-ростовщических кругов, решившихся откровенно противопоставить себя обществу. «Если общества нет, то все позволено» – так можно перефразировать известный тезис ницшеанского нигилизма применительно к новым практикам рыночного глобализма. На этом фоне нормальные социальные чувства, нормальная этика социально ответственного поведения квалифицируется как проявление «русского синдрома в истории» – русского коммунизма или русской общинности. Мы ничего не поймем в действительных судьбах России и мира, зажимаемого в тисках однополярности, если не свернем с проторенной дороги сциентизированного материализма, умеющего рассуждать только о вещественных факторах. Настоящее стратегическое видение – и в этом состоит методологический парадокс нового века – достигается только в случае, если мы научимся принимать всерьез события и сдвиги в духовной сфере. Нынешние стратеги однополярного мира пекутся о том, чтобы во что бы то ни стало сохранить монополию Америки как материально-экономической и военной силы. Никто из них уже не думает о таких не вещественных предметах, как будущая нравственная репутация Америки, ее моральная правота или неправота. В век неумолимой «публичности» стратегия озвучивается на аудиторию, а последняя в основном состоит из людей, не привыкших спрашивать с силы особых оправданий. По этой же причине стратеги не интересуются мнением слабых. Опасная близорукость наступившего времени состоит в забвении еще недавно общепризнанного факта – что сознание современного передового общества необходимо менять, ибо оно не в ладу ни с природой, ни с культурой. Это хорошо осознавали на Западе экологи, альтернативисты, сторонники нового стиля жизни и качества существования. Многим казалось, что они близки к тому, чтобы внушить всему обществу новую систему ценностей. Социолог Ж. Фридман, одним из первых на Западе описавший приключения технического разума применительно к человеческой повседневности, к труду, быту и досугу, сформулировал альтернативу техническому титанизму: могущество или мудрость¹.

¹ *Friedman G. Puissance et sagesse. P., 1971.*

Он недвусмысленно дал понять, что собственными силами современной западной культуре не совладать с соблазнами технического могущества – необходим диалог с восточной духовной традицией. Как и многие представители его умудренного поколения, он пришел бы в ужас, услышав о проекте окончательной вестернизации мира и устранении всех «фундаменталистских» оппонентов Западу. Он осознавал, что приращение могущества само по себе чревато опасной инфантилизацией сознания, утрачивающего тормоза и представление о мере. Именно таким инфантилизмом поражает Запад после своей победы в холодной войне – сознание своего неоспоримого могущества вскружило голову его стратегам. Вопрос о новой реформации на Западе, о ревизии тех прометеевых установок, которые привели его к столкновению с природой, с вековечным культурным и моральным опытом человечества, победители постарались срочно снять с повестки дня, дабы не ронять свой авторитет в лице незападного большинства. Стратеги предпочитают обсуждать нестратегические вопросы – те, что вписываются в заявленную «силовиками» повестку дня. Почему Россия столь редко фигурирует среди тем, обсуждаемых на стратегических форумах? Да потому, что она на глазах у всех утратила статус сверхдержавы и, по-видимому, не имеет шансов восстановить его в будущем. А сверхдержавный статус по счетам сциентизированного натурализма определяется несоизмеримой с другими способностью оказывать масштабные материальные воздействия на любого предполагаемого партнера. Именно по этой причине силы, управляющие Россией с подачи Запада, постарались, чтобы годовой бюджет нашей страны был не выше, чем у Ирландии. Ну а с таким бюджетом в сверхдержавные игры не играют. Правда, в свое время один упрямый ирландец по фамилии Джойс заявил, что своим романом «Улисс» он надеется ирландизировать Западную Европу. Но это было время, когда люди еще верили в такие «пережитки», как духовное влияние, убедительность правды и заразительность искренности.

Однако именно здесь мы как никогда близко подходим к стратегическим тайнам наступившего века. Потенциал титанизма, не обремененного настоящей рефлексией (экологи-

ческой, социальной, моральной), наиболее пронизательными людьми Европы уже в середине XX века оценивался как подходящий к концу. Рассчитывать на то, что его хватит на весь XXI век, а природа и история выдержат бесшабашно разрушительную запальчивость модернизаторов, авангардов и гегемонов еще на продолжении целого ряда поколений, – значит проявить признаки настоящего ослепления. Поэтому те, кто остается в плену сциентистско-натуралистической парадигмы и принимает в расчет одни лишь факторы силового, материального воздействия, Россией могут стратегически не интересоваться. Стратегически она способна занимать лишь внимание тех, кто задается вопросом: а что будет после того, как новейший, принявший либеральное обличив империализм дискредитирует себя и обнажит свою губительную тупиковость? Благодаря стараниям отечественных либералов, давно уже желающих поражения собственной стране, Россия сегодня – одна из самых незащищенных стран мира, а среди крупных государств – бесспорно самая незащищенная. По этой причине ни в каком другом регионе мира новейший империализм силы не ведет себя столь бесцеремонно, не раскрывает с таким бесстыдством свои вожеления, как в геополитическом пространстве России, – такого количества беспардонных господ на сцене, цинично обдeldывающих свои дела на глазах разоряемого большинства и при этом еще глумящихся над ним, вся история Нового времени еще не видела. Западная, в особенности американская, «мораль успеха» многое позволяет своим «суперменам», но такого и она до сих пор не предусматривала. Новые супермены решили сполна воспользоваться крушением прежнего государственного порядка для того, чтобы выставить за скобки всякий стесняющий их порядок вообще. Но тем самым они раскрыли долго скрываемое от общественности вожеление силы: силе требуется закон джунглей и во внутригражданских отношениях, и в глобальном масштабе.

Сегодня сильные решаются порвать длительно складывающиеся отношения социального контракта во имя односторонних преимуществ силы. Во всех тех случаях, когда современные либералы говорят о нетерпимости традиционализма, коллекти-

визма, патернализма, они подразумевают голое царство силы, которой надоело стесняться. Либерализм выступает как «теология освобождения» «сильных» узурпаторов от всех ограничений, которые успела на них наложить человеческая мораль и культура. И поскольку именно в России этот беспредел сильных и наглых насаждается с такой неслыханной откровенностью, естественно предположить, что именно здесь решаются стратегические вопросы о метафизических, исторических и антропологических пределах западной морали успеха, освободившей сильных от социальных ограничений. Бывали в истории случаи, когда Россия, в пике государственного могущества или молодого задора обновленной нации, немедленно поворачивалась к силе силой, то есть отвечала на враждебные вызовы не метафизически, а физически. Российская культура дуалистична: в ней сосуществуют два несходящихся принципа жизнестроения: публичный, экстравертный, организованный, выражающий мужское «нетерпение силы», и интравертно-потаенный, кроткий, терпеливо-женственный. Причем в символическом значении в России именно государство – мужское, тогда как «мир», земство, община – женственные. Это прекрасно чувствовали славянофилы, выразившие в своей философии женский «анархизм» внегосударственной жизни, чужающийся умышленного бюрократического проектирования.

Тяжеловесно организованный этатизм в России изначально имел двух оппонентов: безответственную либерально-интеллигентскую иронию книжных наблюдателей государственной активности, оцениваемой глазами внутренних эмигрантов, и скорбную народную иронию, отражающую мироощущение тех, кому предстоит расплачиваться за все ошибки и амбиции самонадеянного государственного разума. До реформ Никона и Петра I в России действовал принцип народной монархии, что хорошо показал И. Солоневич в одноименной работе. Государственный порядок представлял собой систему очевидных для народного сознания функций, а не набор умышленно-бюрократических проектов. Предельное выражение разрыва между естественно-функциональным и умышленно-проективным дал большевистский эксперимент в России. Большевистское государство было

целиком проективным: оно сверяло свои действия не с народной жизнью, а с буквой учения.

Вопреки не однажды заявленным намерениям организаторы последнего, либерального переворота в России не преодолели, а лишь усугубили эту проективную умышленность насаждаемого сверху порядка. Но поскольку на этот раз произошла тотальная смычка либеральной интеллигенции с новой бюрократией, то один из традиционных оппонентов государственного официоза в России исчез. В стране впервые со времен Курбского – интеллигентского оппонента Грозного – не слышна оппозиционная интеллигентская ирония со всей ее смеховой культурой, выражаемой в политическом анекдоте, в эзоповом языке, в скрытых подтекстах публичного текста и перемигиваниях лекторов с аудиторией за спиной начальства. На безграничную гласность и бесцензурность все это не спишешь. В современной реформаторской России остается слишком много запретных, подцензурных тем, относящихся к самым животрепещущим вопросам – положению народного большинства, происхождению собственности, власти и ее реальных заказчиков, международного положения России. Все эти темы либо находятся под тотальным запретом, либо обсуждаются крайне узким числом примелькавшихся и уже никому не интересных лиц, выступающих перманентными уполномоченными официального дискурса. В этих условиях, казалось бы, самое естественное – новый взрыв интеллектуальной иронии, направленной против слишком явной одномерности официоза. Но бунта не случилось. Причина, увы, достаточно постыдная: она кроется в творческой несамостоятельности российской интеллигенции, приученной получать легитимирующие санкции со стороны передового Запада. Но поскольку нынешняя власть в России оказалась западной, а сам Запад выступил в неожиданно монолитном облике непогрешимого авангарда, отвыкающего от самокритики, то наиболее продвинутым российским западникам приходится выступать наиболее бесстыдными конформистами. Желчь критики они продолжают изливать, но это уже не критика официальных порядков, а неокOLONиальная критика «этого народа» и всей традиции, за ним стоящей. Интеллиген-

ция впервые сомкнулась с держателями властных ресурсов, с представителями господской позиции и конвертировала свою оппозиционную ироничность в расистское третирование туземного большинства. Куда же в таком случае девается протестная энергия этого самого большинства? Никогда еще молчаливому большинству в России властные реформатры не бросали такой вызов, никогда их критика народной отсталости не принимала столь неприкрыто расистскую форму. Итак, с одной стороны, небывалое наступление на жизненные права большинства, принявшее форму посягательства на саму жизнь, средняя продолжительность которой за десятилетие реформ снизилась почти на пятую часть (на 12 лет). С другой – небывалое молчание традиционной заступницы народа перед властью – интеллигенции, не стесняющейся роли стороннего наблюдателя, разуверившегося в возможностях этой страны. Вот здесь-то и пора задать стратегически важный вопрос: куда девается протестная энергия народа, не находящая выхода? Разумеется, люди, слишком усердно примеряющиеся к законам виртуального мира, могут заключить, что то, о чем не говорят всемогущие СМИ, того и нет в реальности: реальность – это текст, а текст – единственная реальность. Однако не все в этом мире успели стать постмодернистами, больше уделяющими внимание означаемому, чем обозначаемому. Люди, сохранившие способность замечать зазор между тем и другим, не могут не задаваться вопросом о поруганных правах социальной реальности, которая в конечном счете должна взять свое. Старое социологическое противопоставление формальных и неформальных структур, институционального и внеинституционального, не может просто быть отброшено по указке постмодернистского релятивизма. То, чему отказали в признании формальные, официальные структуры, закономерно отступает в тень неформального и образует энергию особых социальных полей, не всегда измеримых официальными датчиками. Точно так же то, что лишено адекватных форм институционального выражения, может стать источником антиинституционального бунта в обществе, поскупившемся на легитимацию протестных форм. В современном российском обществе есть только два социальных института, не созданных

и не вполне контролируемых архитекторами нового строя. Это коммунистическая партия (КПРФ) и Православная Церковь. С точки зрения новой либеральной ортодоксии, эти институты – реликты ушедшей эпохи, не имеющие настоящего оправдания в рамках современного порядка. С точки зрения политехнологов властного управления, они – вызов системе, с подозрением относящейся ко всему тому, что не ею создано. И КПРФ, и Православная Церковь, в отличие от большинства структур стилизованной оппозиции, не созданы в недрах тайных государственных лабораторий, а представляют продукт самой истории.

Не менее многозначительно распределение формального и неформального в этих институтах. Начнем с КПРФ. Формальным в ней выступает то, что она является частью политической системы РФ, участвует в официальных выборах, представлена в Думе и других представительных органах. Но все дело в том, что ее пока что сохраняющаяся политическая легитимность сталкивается с ее идеологической нелегитимностью в рамках либеральной картины мира. Правящие реформаторы хотели бы, чтобы функции представительства протестного электората и потерпевшего от реформ большинства взяли бы на себя силы, так или иначе связанные общей круговой порукой с теми, кто осуществил крутую ломку прежних основ жизни. Власть безошибочно различает тех, кто реально инвестировал свой социальный капитал в мероприятие под названием «рыночная реформа» и ждет от него дивидендов, – и тех, кто в число держателей этого капитала не входит. По замыслу властей, акционерам правящего либерализма не только должен принадлежать контрольный пакет, но и право представлять голоса неимущих – корректируя их по ходу дела. Этот замысел лег в основу концепции правящего центризма. Сравнительно недавно его организаторы задумывали двухпартийную систему (правый центр В. Черномырдина и левый центр И. Рыбкина), совершенно неразличимую для тех, кто находится вне ее, внизу. Сегодня, судя по всему, этот центризм больше тяготеет к фактическому режиму одной партии, которой либо суждено заведомо побеждать всех своих действительных и мнимых соперников ближайшие двадцать – тридцать лет, либо под каким-либо убедительным предлогом отменить

выборы. Ясно, что протестный электорат КПРФ остается за пределами этого тотального политического конформизма, согласного проводить различия лишь между теми, кто «счастлив вполне», и теми, кто «счастлив в целом». Цензура нового учения либо прямо запрещает замечать несчастных, либо требует делегитимировать их позицию посредством ссылок на плохую культурно-историческую наследственность.

Что в этих условиях делает КПРФ? Она в основном берет готовыми штампы бывшего «великого учения», ссылаясь на то, что новейший опыт классовой поляризации, экспроприации, абсолютного и относительного обнищания сообщает им утраченную было достоверность. Словом, коммунисты России превращают бывшую официальную идеологию, в свое время третирующую вековой опыт и здравый смысл народа, в идеологию народную, заново выстраданную массами. Вопрос о том, что приобретается, что теряется при таком подходе, заслуживает особого внимания. Марксизм как идеология, получившая в свое время колоссальное влияние на Западе, рожденная в одной из его традиций, в свое время снабдил и российских революционеров, и их новое государство значительным символическим капиталом на Западе. Российское народничество, почвенничество, «мужицкий демократизм» никогда бы не удостоились на Западе ничего, кроме брезгливо-опасливого презрения. Только в форме понятной западному сознанию левой идеологии народно-демократическое протестное сознание получило интернациональное признание и сочувствие. Словом, лишь в той мере, в какой революционная демократия в России дистанцировалась от низовой туземной традиции, она обрела союзников на Западе. Враждебность пролетарской идеологии бывшему крестьянскому большинству в России в сублимированном виде включает и то, что впоследствии получило название «цивилизационного конфликта» между Западом и Востоком. Классовая солидарность оказалась для Запада более понятным делом, чем солидарность представителей различных цивилизаций. Ослабляя цивилизационную идентичность русских трудящихся в пользу коммунистической идентичности, большевики повысили их шансы быть понятыми на Западе. Является ли и по сей день

коммунистическая идентичность протестного движения в России условием идеологической идентичности на Западе?

Другая сторона, относящаяся к вопросам удобства или неудобства коммунистической идентичности протестного движения в России, касается возможности понимания этого движения современной гуманитарной интеллигенцией в России. Интеллигенция потому считается интеллигенцией – относится к классу профессионалов духовного производства, что те или иные явления сырой действительности и повседневного эмпирического опыта воспринимает сквозь призму легитимированного текста – оптики передового мировоззрения. То, что не соответствует этой оптике, либо остается незамеченным, либо реконструируется в соответствии с априорными условиями принятых текстовых рамок. По-прежнему ли коммунистический текст обеспечивает специфическую профессиональную легитимацию в глазах представителей интеллигентского цеха или, напротив, ставит на своих адептах клеймо несовременно мыслящих? Думается, что и в том и в другом отношениях – и относительно возможности легитимации на Западе, и касательно признания в глазах местных властителей дум – коммунистическая идентичность протестного движения в России скорее вредит, чем способствует делу. Как уже отмечалось, западническому интеллектуальному авангарду удалось переадресовать зло коммунизма русскому традиционализму. Запад решил, что за коммунизм он своим авторитетом больше не отвечает. Сначала там противопоставляли настоящий марксистский коммунизм профанированному ленинскому, а затем и вообще постарались замять вопрос о западных корнях коммунистического проекта. Большой Запад сегодня идентифицируется как либеральное общество, в целом противостоящее всему внелиберальному. Как уже говорилось выше, русский коммунизм имел шансы на признание на Западе во времена идеологического господства там левой идеи, связанной с демократией равенства. Модерн как демократия равенства не только числил коммунистов в своих рядах, но временами признавал их авангардную роль. Однако с некоторых пор доминанта модерна изменилась на Западе. Демократический проект равенства сменился либерально-эмансипаторским проектом свободы.

По критериям этого проекта коммунизм стал оцениваться как авторитарно-запретительная идеология, родственная традиционализму. В своей онтологической трактовке, относящейся к миру природы, коммунистическая идеология, несомненно, представляла прометеев титанизм преобразовательно-покорительного толка. В этом отношении коммунисты оставались радикалами модерна. Но в своей антропологической трактовке, обращенной к личности, коммунистическая идея стала обретать неожиданное сходство с тем, что у неофрейдистов получило название патриархальной репрессии. В глазах раскованного молодого поколения, которому опостытели напоминания о долге, коммунизм стал символизироваться с образом Отца, возбуждающего у адептов новой культурной революции эдиповы комплексы. На Западе в период неоконсервативной волны либерализм и неофрейдизм, рынок и либидо, эмансипация собственности и эмансипация инстинкта находились в оппозиции, оцениваемой как столкновение буржуа с враждебной культурой интеллектуалов. Но в ходе антикоммунистических революций рубежа 80–90-х годов на Востоке буржуа был заново представлен как носитель либерально-эмансипаторского проекта. Никто не видел в рынке воплощение новой репрессии – в нем прозревали одну только безграничную свободу. Это помогло истолковать антирыночничество коммунизма как последнюю реакцию традиционного общества на западный модерн. И КПРФ не сумела убедительно опротестовать это обвинение в традиционализме. Известный прием идеологов, частично близких к новому левому движению, частично питающих еврокоммунизм, был связан с попыткой определить нового исторического субъекта – научно-техническую интеллигенцию как носителя социализма постиндустриального образца. Новым оппонентом буржуазного предпринимателя здесь выступал не пролетарий, а представитель творческого труда, занятый в системе массового духовного производства. Этот новый оппонент мог бы объединить прежний прометеев титанизм с неолиберальным эмансипаторством и тем самым способствовать социально-политической изоляции и социокультурной дискредитации буржуа. Но коммунисты не ответили на призыв «новых левых» 60-х гг., что и предопреде-

лило их социокультурную, а затем и политическую изоляцию в период известных либерально-рыночных революций. Коммунизм не сумел выстроить новую западническую идентичность, которая помогла бы ему оправдаться перед лицом противников традиционалистской запретительной морали.

А как обстоит дело с выстраиванием его национальной идентичности в России? Здесь ответ тоже более или менее ясен. С позиций коммунистической идеологии русский народ – это в первую очередь рабочий народ, трудящиеся. Это дает несомненные преимущества с позиций социального принципа (социальной справедливости), но обедняет по не менее важным гуманитарным критериям культурной идентичности. Рабочий, пролетарий, трудящийся – это определенная социально-экономическая, классовая абстракция марксизма, оставляющая в стороне связи человека с родной природой, родной историей, родной культурой. Трудящийся пролетарий живет в природно и культурно нейтральном, обезличенном пространстве, что таит в себе опаснейшие ловушки и подвохи. Вместо того чтобы выступать главным антиподом буржуа как носителя культурно обезкачественного, количественного принципа существования, пролетарий сам оказывается тотально отлученным от всего качественно определенного. Последовав за буржуа в новое транснациональное пространство чисто экономических отношений, он обрек себя на ценностную зависимость от своего классового антагониста. В самом деле, если родной природы, родной истории, родной культуры не существует, а есть только количественно измеримое (в показателях уровня жизни) социально-экономическое положение, то сознанию нашего трудящегося не спастись от буржуазной пропаганды, свидетельствующей, что на Западе живут лучше. Тогда и отцы, и дети неизбежно станут западниками. Отцы – эти пролетарские материалисты, привыкшие оценивать жизнь по экономическим критериям, признают материальные преимущества Запада. Дети, эти новые фрейдисты, оценивающие свой статус по критериям эмансипаторской морали, найдут, что на Западе живут свободнее, без понуканий аскетической идеологии. Этот западнический консенсус отцов и детей и подготовил сдачу социализма в конце 80-х годов. Приня-

тие решения об этой сдаче на деле принадлежало номенклатуре, цинично обменивающей режим на собственность. Но тот факт, что это решение прошло без заметного гражданского сопротивления, несомненно, объясняется указанным консенсусом.

Сегодня, когда вполне раскрылась и узурпаторская природа новой собственнической номенклатуры, и империалистическая природа победившего Запада, осуществившего неслыханный в истории геополитический захват нашего пространства, кристаллизуются три ведущих оппозиционных идеи. Первая обращена к образованному классу и молодежи и касается враждебности нового (колониального) рынка Просвещению. Проводники политики рыночного «секвестра» уничтожают просвещение в нашей стране и тем самым перечеркивают перспективы образованного класса и стремящейся к знаниям молодежи, а следовательно, и перспективы России как развитой страны. Парадокс нового колониального рынка в том, что он уничтожил социальный капитал образования для большинства его бывших владельцев: образование перестало конвертироваться в социальный статус и доходы. Не работник наукоемкого производства, а «челнок» стал воплощением массовых рыночных практик.

Вторая идея – культурная, и она обращена ко всем, чутким к проблемам национальной культурной идентичности и национального культурного капитала. Деятели, представляющие закулису «демократического» переворота 1991 года, не прочь были представить его как реванш белой идеи над красной – а именно такое видение отвечало устремлениям носителей национальной культурной идентичности. Но теперь, десять лет спустя, приходится признать, что этот реванш не только не состоялся, но, напротив, антинациональный нигилизм отпраздновал новую победу над защитниками национальной идентичности. Те самые деятели, которые вначале предлагали обменять коммунизм на жизнь «как на Западе», вскоре, не стесняясь, потребовали новой жертвы: обменять всю национальную культурную традицию. В стане победившего либерализма произошло новое размежевание: умеренные реформаторы, склонные искать консенсуса с национальным большинством, ограничили свои идеологические требования оппонентам отказом от

коммунистического наследия. Им противостоит новая партия неистовых – партия гражданской войны, которая требует ни меньше ни больше как полной национальной капитуляции, усматривая главную помеху реформ уже не в коммунизме, а в русской национальной культуре. В этих условиях, само собой разумеется, идея национальной культурной идентичности не может не превратиться в радикально оппозиционную.

И наконец, третья из оппозиционных идей – это идея социальной справедливости. У нее, пожалуй, самая широкая социальная база в России, и ее счет к новым правителям самый тяжелый. Те, кто сводит требования социальной справедливости к идее равенства, замешанной на «русском синдроме» социальной зависти, умышленно или неумышленно упрощают проблему. Российская традиция социальной справедливости отнюдь не сводится к равенству. Во-первых, в ней заложен моральный здравый смысл: тот, кто больше трудится, должен и получать больше. Сюда тяготеет и старая русская идея, касающаяся единства труда и собственности. В свое время ее подняла партия эсеров, выдвинувшая лозунг: «Землю – тем, кто ее обрабатывает», – и за то получившая большинство голосов на последних в России свободных выборах в ноябре 1917 года. С этих позиций гайдаро-чубайсовская приватизация, отдавшая собственность паразитарной номенклатуре – привилегированным и неумелым сибаритам или теневицам криминала, – стала вопиющим вызовом идеалу трудовой социальной справедливости. Социальная справедливость имеет, наряду с социально-экономическим аспектом, и аспект этико-романтический. В области политики это означает, что к власти должны были бы прийти в свое время рискующие головой за свободу диссиденты, с позором изгоняющие со сцены известных представителей палаческого Иудина ремесла. Но и здесь мы видим нечто прямо противоположное: сегодняшняя либерально-демократическая власть в подавляющем большинстве представлена «не теми, кто бился, а теми, кто бил», – выходцами из идеологических ведомств бывшего режима и его полицейской машины сыска. Приватизировав всю собственность, эти господа стали наиболее последовательными сторонниками либерального принци-

па невмешательства в собственнические отношения. А чтобы их узурпация собственности не встречала сопротивления, они строят новую политическую систему – без антисистемной оппозиции. В этой системе царит «культура согласия»: мы у вас все отняли, а вам предлагаем быть соглашательски лояльными – не оспаривать нашу узурпацию.

Наконец, социальная справедливость включает социальную чуткость и сострадательность; в этом отношении она ближе всего к собственно христианской традиции. Не обидь слабого, помоги немощному, защити обиженного – эти кодексы классической социальной морали принадлежат к морально не стареющим, ибо без них человечество рискует утратить человечность. И как раз в этой сфере новая либеральная революция, прямо обращенная против социально незащищенных и неприспособленных, не ограничиваясь аргументами сугубо экономической рациональности, вооружается откровенно расистскими аргументами, осуждая «недочеловеков».

Какая из трех перечисленных оппозиционных идей будет в первую очередь затребована КПРФ как наиболее мощным из сохранившихся институтов оппозиции? Выше уже отмечалось, что первая идея не была взята коммунистами на вооружение ни в советский период, ни сегодня. А между тем из этих трех оппозиционных идей именно она сохраняет прямое отношение к идеологии прогресса, к формационной философии истории. Ни идея национально-культурной идентичности, ни идея социальной справедливости непосредственного отношения к идеологии прогресса и проекту модерна не имеют. Идею социальной справедливости с идеей прогресса в современном ее истолковании можно было бы соединить в рамках тезиса: главным кормильцем общества в эпоху НТР является уже не класс старых пролетариев, занятых в материальном производстве, а новый класс творческой интеллигенции, занятый производством новаций. Взятый на вооружение компартией этот тезис позволил бы ей и сохранить свою антибуржуазность – в условиях губительной политики «рыночного секвестра» науки и образования – и заработать символический капитал в глазах нынешних создателей интеллектуальной ренты. Это могло бы

стать попыткой, через создание новой партии социального авангарда, заново противопоставить интеллигенцию классу номенклатурных (олигархических) собственников.

Однако если события, происходящие в культуре, в самом деле заслуживают характеристики настоящего симптома эпохи, то самым симптоматичным является то, что отечественная культура не породила ни одного течения, убедительно свидетельствующего в пользу проекта нового интеллектуального авангарда. Ни одна из диссидентских моделей советского шестидесятничества не была рабочей моделью новых кормильцев общества, нового социально-экономического авангарда. Если взять самую массовую разновидность – контркультурное диссидентство молодежного «стиляжничества» и затем «битничества», то это был модерн, сознательно порывающий с «экономическим базисом» и всеми его производительными революциями, действительно интересными для большинства. Ничего творчески самостоятельного в русской культуре это диссидентство не создало, представляя скорее эпигонскую критику нашей культуры со стороны. Столь же национально обезличенным и слабо мотивированным в культурном отношении заявило о себе «течение НТР» в позднем советском обществе. Советские «энтээр-энтээр», или «итээр-энтээр», по определению не способные выстроить национальную идентичность, не смогли сформировать и новую классовую авангардную идентичность. Бесспорно тяготясь цензурой вездесущей коммунистической теократии, тормозящей развитие нового, технократически ориентированного сознания, они все же не выработали убедительных аргументов против официального марксизма. Если иметь в виду то, что с 1917 года разделило коммунистический городской авангард и сохранившую национальную почвенническую традицию деревню, то массовый слой «итээр-энтээр», несомненно, находился по эту сторону красного, коммунистического переворота. Если они и критиковали коммунизм, то не за негодную направленность его целей, а за низкую экономическую эффективность. Иными словами – от имени ничем не стесненной технократической целерациональности, воплощение которой наша техническая интеллигенция видела в техни-

ческой цивилизации Запада. Запада как носителя определенной ценностнообоснованной культурной (цивилизационной) идентичности эта интеллигенция не видела вовсе, оставаясь в этом отношении носителем бесчувственного интернационализма. Все это означает, что и официальный коммунизм, и оппозиционная ему технократия обречены были рано или поздно идейно капитулировать перед Западом, так как качественно особого идейного кредо, за которое можно было бы уцепиться более слабой по экономическим критериям стороне, у них не было. В тот момент, когда советские коммунисты заново подтвердили устами главного «догоняльщика» Америки, что основным критерием, по которому надо судить об исторических перспективах того или иного строя, является экономический, они подписали себе приговор. А общество, в целом согласившееся с этим критерием, подготовило исход арьергардных идеологических боев с Западом конца 80-х годов. Это поражение советского общества в противоборстве с Западом имело значение эпохального симптома: все то, что выступает под знаком и знаменем модерна, обречено подыгрывать Западу и способствовать его планетарному натиску. По критериям модерна у Запада нет соперников – вот конечный вывод, вытекающий из итогов завершившейся холодной войны.

Именно поэтому те, кто оказался наиболее проницательными, либо – наиболее мужественным, не готовым сдаваться уже в 60-х годах, стали задумываться о качестве и границах модерна как такового. В этом отношении знаменитые доклады Римского клуба на Западе, касающиеся границ роста, а затем и границ модерна в целом, не являются подвигом первооткрывателей. Русская культурная традиция, несмотря на беспрецедентный погром большевизма, оказалась способной рождать критику модерна по дефицитным критериям ценностной рациональности. Речь идет, в частности, о работах А. И. Солженицына, с одной стороны, представителей деревенской прозы – с другой. Монолог модерна был прерван от имени ценностей диалога: имеет ли право сторона, подвергнувшаяся насильственной модернизации, выставить свои аргументы? Собственно, то различие между первым, не способным к критической само-

рефлексии, и вторым, зрелым модерном, которое выставляет У. Бек¹, как раз и пролегает между монологической и диалогической ситуациями в культуре. Адепты «первого модерна» были озабочены в первую очередь тем, чтобы обречь на молчание тех, кому они безапелляционно навязывали свои проекты модернизации. Собственно, именно это и стало первоисточником тоталитаризма. Тоталитаризм – порождение не традиционализма, а монологического модерна, покупающего свою догматически напористую самоуверенность ценой беспрецедентной репрессии. Именно поэтому тем, кто критиковал советский коммунизм как разновидность традиционализма, подлежащую очередному выкорчевыванию, суждено было породить новый тоталитаризм на витке либеральной модернизации, также пожелавшей быть монологически безальтернативной («иного не дано»). Здесь возникает вопрос: почему модернизации – и большевистская, и посткоммунистическая – неизменно становятся тоталитарными, чреватými репрессиями и геноцидом? Почему в них неизменно присутствует заговор авангарда за спиной доверчивого большинства, которое ждут не только разочарования в результатах реформ, но и репрессии, призванные подавить ропот разочарованных? Вопрос, по всей видимости, упирается в известную теорию модернизаторского авангарда, выстроенную в духе известного базисно-надстроечного монизма. В этой теории нет места известному закону сохранения и превращения энергии: обретения выступают вне аналогичного масштаба издержек и потерь. Подобно тому, как идеология прогресса выстраивает нам картину подъема во всех отношениях, не знающего обескураживающих изнанок, авангардные классы и группы также одновременно выступают и пионерами экономического роста, и носителями наиболее справедливой системы распределения благ, и, наконец, как культурный просветитель и моральный наставник общества, прививающий ему новые кодексы поведения.

Эта апологетическая концепция сама по себе тоталитарна, ибо не оставляет оппозиции никаких прав и шансов свободно корректировать линию властных гегемонов. Монизм авангар-

¹ Бек У. На пути к другому модерну. М., 1998.

дистской теории закономерно оборачивается политическим монизмом, не терпящим подлинной оппозиции. Между тем реальный взгляд на европейский модернизаторский проект и лежащие в его основе духовные метаморфозы, наблюдаемые со времен Ренессанса, свидетельствует, что сторона, иницилирующая миропотрясающие новации, как правило, не только не озабочена нравственной добротностью и социальной справедливостью своих начинаний, но, напротив, преисполнена прямо-таки мефистофельского искушения преступить нормы дозволенного и выторговать себе право на нигилизм. Современная теория новации¹ открыла, что, во-первых, особую склонность к новациям имеют пограничные социальные группы, не вполне идентифицирующие себя с окружающим социумом, и, во-вторых, они иницируются в особых пограничных зонах, в которых культурный и нравственный контроль со стороны общества оказывается ослабленным. Словом, приходится признать своеобразную диалектику прогресса, состоящую в том, что он питается асоциальными энергиями тех, кто не в ладах с общественной нормой и обычной моралью. Разумеется, для модернизаций недостаточен моральный анархизм сам по себе, который может просто плодить преступников и маргиналов – носителей социального разложения. Модернизация требует, чтобы эти продукты социального распада кто-то заново собрал, мобилизовал и сообщил известный вектор их движения. Так было во времена большевистской модернизации, собравшей все продукты социального разложения – от военных дезертиров до люмпенов, воодушевленных лозунгом «грабь награбленное». Так произошло и во времена нынешней либеральной модернизации, заново объединившей все асоциальные элементы – от подпольщиков репрессивных ведомств, давно уже тайно противостоящих обществу и его морали, до деятелей теневой экономики или агентов иностранных спецслужб, заинтересованных в ослаблении общественного и государственного контроля. Прогрессом снова стали заведовать аморальные – именно их способностью «преступить» стал измеряться

¹ *Moulin L. L. Aventure europein. Bruxelles, 1967; Peyrefitte A. La societe de confiance: Essays sur les origins tie Developpement. P., 1998.*

радикализм «реформ». Эту диалектику превращения нигилизма в прогрессизм неплохо описывает один современный автор: «Модерн, некогда агрессивно ворвавшийся в русскую культуру и начавший разрушать привязанность культурного сознания к классике, обрывать нити, связующие настоящее с прошлым, сметать со своего пути всякие нормативные ограничения, расчистил путь, открыл “дорогу в никуда”. И неизвестно, во что бы он превратился в конечном счете, если бы не нашел для себя целевую причину известного политико-идеологического свойства... Репрессивность хаотичного, расхристанного модерна трансформировалась в трансгрессивность целеустремленного, энергичного, пронизанного политической энтилехией авангарда... Деструкция классики, порождающая невольную полемику с ней, обратилась в трансгрессию, грезящую только о будущем, пронизанную готовностью ради ускорения исторического бега заложить душу самому дьяволу»¹.

Не случайно главной мишенью нового либерального авангарда стала русская культурная классика – не только в ее собственно литературных, но и в моральных измерениях. Легитимация всего «теневого», последовательное одобрение отклоняющегося – от экономических практик мафии до практик сексуальных меньшинств и языковых практик непечатного слова – все это несет футуристический замысел приближения нового либерального будущего. Очевидно, что это нарушает принципы некогда заявленного базисно-надстроечного монизма: под строительство нового экономического базиса новый авангард испрашивает себе право не созидать, а разрушать культуру и мораль. Если состояние общественного сознания таково, что большинство соглашается обменять эти ценности «надстройки» на обещанное материальное процветание, то модерн прямо-таки обречен быть воинственно асоциальным и аморальным. Тот факт, что реформаторы обманули общество – вместо обещанного экономического процветания посеяли нищету и разруху, сам по себе ничего не решает. Если общественные приоритеты – а они характерны для модерна

¹ Бачинин В. А. Петербург – Москва – Петушки, или «Записки из подполья» как русский философский жанр // ОНО. 2001. № 5. С. 183.

как такового – останутся прежними, то непременно сыщется новая партия реформаторов, которая сумеет убедить общественность, что в этот раз провала не будет.

Стартовой позицией, с которой общество в самом деле может начать справляться с кризисом, является качественно другая система приоритетов, отличная от материальных обольщений модерна. Быть может, только в опыте сегодняшнего тягчайшего отрезвления, вызванного не просто обманом, а осознанным социальным нигилизмом реформаторов, общество выстрадает другую, постматериальную систему ценностей, близкую великим заветам классической христианской эпохи. До тех пор, пока создателям «новой России», точнее, «нового общества» на развалинах России, удастся навязывать людям установку сепаратных игр за спиной незадачливого национального большинства, до тех пор они будут побеждать политически и идейно. Парадокс состоит в том, что большинство участвует в этой игре, так как составляющее его русские люди, в особенности молодые, во-первых, надеются войти в состав удачливого меньшинства; во-вторых, соглашаются купить свой индивидуальный успех такой именно ценой – ценой личного противопоставления незадачливому большинству. Иными словами, новый режим предлагает каждому из нас испробовать на себе роль расиста, готового любой ценой отделить себя из «этой» массы. Проводники новой идеологии создали свой словарь-тест, посредством которого они выделяют избранный народ из толщи обычного народа. Обычное слово «человек» давно уже не звучит гордо. Быть человеком и быть «признанным субъектом» – сегодня далеко не одно и то же. Нам так и говорят откровенно: русская история, русская культура не знали субъекта: в них действовали люди, не обладающие статусом подлинного актора (подразумевается – не вполне люди или неполноценные люди). Но как мы знаем, лексика модерна принудительно диалектична: там, где выделяется субъект, там неизбежно очерчивается стоящее рангом ниже пространство объекта. Чтобы стать субъектом, надо низвести окружающих до статуса объекта – иначе не получается. Прежде, когда тон задавало марксистское великое учение, воплощаемое коммунистическими модернизаторами России, быть

субъектом означало иметь за собой логику Машины (фабрики), противостоящую неупорядоченным стихиям природы, деревни, мещанской среды – словом, всего неорганизованного, не имеющего проекта. Создается впечатление, что приходящие к нам с Запада передовые системы немедленно меняют правила игры в тот самый момент, когда мы научаемся играть по правилам. Как только Россия осовременилась по правилам марксистского промышленного титанизма, а русские стали претендовать на статус субъектов, на равных говорящих с современностью, так сразу же обнаружилось, что правила современности поменялись едва ли не на противоположные. Отныне субъект – это не те, кто сообща, повинувшись машинной логике и ритмике, преобразуют природу и общество по единому техническому проекту, а те, кто выступают носителями целерационального индивидуалистического экономикоцентризма. Не техно-, а экономикоцентризм, и не коллективно, а индивидуально организованный – вот, оказывается, истинное кредо современности, дающее право на признание. Степень разрыва между новым деятелем, удостоенным статуса субъекта, и старыми людьми, субъектами не являющимися (человеческий материал, не более)? сегодня не меньше, чем в эпоху безапелляционно действующего большевистского нового человека, противопоставившего себя «Руси уходящей». Но это уже – разрыв, осуществляемый по новым правилам, устанавливаемым либеральным жречеством. С высоты этого жречества недавно столь значимые противопоставления пролетарского коллективизма и русской общинности (соборности) уже не имеют ровно никакого значения – и то, и другое заносится в разряд презируемого традиционализма, в котором тонет личность. Истинное противопоставление касается индивида, сознательно ориентированного на мораль успеха и строящего целерациональные стратегии, – и массы «совков», привыкших действовать по законам имитации, стереотипно. Более того: либеральное жречество даже морально ориентированные действия, которые М. Вебер относил к рациональным по ценности и тем самым противопоставлял традиционным или инстинктивно-бездумным, выключило из сферы современно признанных. «Моралисты» сегодня числятся в позорном стане

изгоняемых традиционалистов, препятствующих настоящим субъектам преследовать свою выгоду, невзирая на моральную репрессию. Итак, подлинный субъект, за которым новая идеология только и согласна признавать человеческие права, это личность, противопоставившая себя массе, стратегически мыслящий наблюдатель-эгоист, противопоставивший себя живущим по инерции – не наблюдательным – туземным обывателям, знающий тайные правила игры в противовес профанному большинству, способный преступить – в противовес «тварям дрожащим», живущим согласно «традиционной морали».

Опыт русской «деревенской прозы», к которому нам еще не раз суждено обращаться, состоит в том, что она сознательно противостояла и сегодня противостоит, с одних и тех же позиций, как коммунистическому новому человеку, в свое время отвергнутому старую мораль, так и новейшим расистским изданиям либеральной личности, отвергающей уже заодно и до-советскую, и советскую мораль с новой высоты постмодерна. «Деревенская проза» в современном политическом смысле – это на удивление сознательное и последовательное противостояние расистским бредням о новом человеке. Самое удивительное состоит в том, что все привычные противопоставления и антитезы великих учений не применимы к героям деревенской прозы. Начнем с понятия личности. Одним из наиболее шокирующих тезисов нового либерального расизма является тезис об отсутствии личности в традиционном обществе. Причем в либеральной историографии границы традиционного общества непрерывно раздвигаются. Сначала эта историография утверждала, что личности не существовало в средние века (исследования школы Анналов убедительно это опровергли). Затем оказалось, что само средневековье – понятие не столько историческое, сколько геополитическое: следы средневекового агрессивного традиционализма немедленно обнаруживаются в регионах, становящихся объектом внимания стратегов однополярного мира. Так вот, судя по свидетельствам русофобствующей критики, средневековье до сих пор не ушло и никогда не уходило из России. И, соответственно, современная личность там так и не появилась. Пресловутый «совок» – это особая, якобы наи-

более агрессивная и злонамеренная разновидность традиционализма – традиционалист в квадрате, заручившийся в свое время алиби коммунистической идеологии и в результате необычайно затвердевший в антимодернистском упорстве. И одним из доказательств внеличностной природы российско-советского социума является ссылка на скрытое присутствие деревенского менталитета в городском массовом сознании. Урбанизация в России так якобы и не состоялась: массовый «совок» – это не осознающая себя деревенская община, трансплантированная в промышленное пространство.

Оставим пока в стороне эти психоаналитические подзрения доморощенных советологов относительно горожан. Но почему же сам по себе деревенский тип исключен из круга носителей личностного начала? По всей видимости, потому, что русский человек, в особенности в его наиболее известной по литературным источникам деревенской ипостаси, не может оцениваться как отстраненно-аналитический наблюдатель, рассматривающий окружение с позиций своего неприступного эго. Русский человек – это неостуженный тип, для которого характерно ангажированное участие в происходящем, теплая причастность окружению. С позиций же новой идеологии на статус истинных личностей могут претендовать только представители диаспоры глобализма, изначально противопоставившие себя туземной среде и сознательно выискивающие прорехи в традиционном порядке – для того, чтобы внедриться туда со своими нелегитимными практиками. Личность в таком случае изначально обладает эмигрантским статусом, для которого характерны неукорененность, неангажированность, отстраненность, стремление к сепаратному обустройству за спиной окружающих и в обход принятых кодексов. Такая глобалистская модернизация статуса личности изначально выводит «личности» за пределы любого туземного социума. Получается, что личности – те, кто в принципе не может иметь опору в наличном окружении, противопоставляют себя ему и ищут себе эзотерических ниш и гарантий через опору на внешние силы, символизирующие передовую современность. Личность, таким образом, – это неудача натурализации, поражение, ставшее успехом, неприятие

изнутри как гарантия внешнего признания. Понятной в таком контексте становится и вся современная парадоксальность свобод и гражданских прав как признаваемых не изнутри, а извне и противостоящих реалиям туземного большинства. Туземное большинство по году не видит своей нищенской зарплаты – ему ее не выдают «личности», которым общее правило не указ – и никто не видит в этом повода для беспокойства передовой ответственности о нарушениях прав человека. Жизненный мир большинства вообще не защищается правами человека – формализм этих прав поражает своей социальной бесчувственностью. Но как только мы получаем ситуацию некоего ненатурализованного меньшинства, выступающего в роли порученцев модерна, так сразу же мобилизуется бдительность передовой общественности, ревниво следящей за тем, чтобы это меньшинство выступало во всеоружии всех прав и его голос не заглушался. Дело не сводится только к случаям с журналистами, поставляющими информацию «зарубежной общественности» и с представителями либеральной политической оппозиции, не находящей опору среди «этого» народа. Не сводимая к этим достаточно экзотическим (хотя неизменно оказываемым в центре внимания) случаям ситуация личности очерчивается как ситуация сверхчеловека, отказывающегося «растворяться в окружении», то есть выступать с позиций лояльной искренности. Но именно лояльная искренность становится главным мерилom человечности у героев деревенской прозы. Деревня – это среда, где неискренность моментально разоблачается и наказывается неприятием со стороны окружающих. Столь необходимый в рамках морали успеха временной зазор между ситуациями авансированного доверия новатору и ситуацией, когда доверчивым остается только посмотреть вслед ему, уносящему прочь свою добычу, в деревне сокращен до неприемлемого минимума. Но разве это только ситуация деревни, в которой нет места атомизированным носителям морали успеха? Разве не такова ситуация античного полиса с его всепроникающим контролем общественности, ситуация средневековой городской коммуны, ситуация корпораций, сообща отвечающих за качество поведения своих членов? Русская община-мир только в наиболее чистом виде выразила

этот общечеловеческий идеал социально-ангажированного большинства людей, не имеющих права экспериментировать на себе подобных и устраивать свои дела за их спиной. То, что современным либералам угодно называть гражданским обществом, на деле является атомизированным социумом, не имеющим возможности контролировать поведение своих членов и даже лишенным такого права. Это – поле венчурной активности тех не связанных общими неформальными кодексами деятелей, которые успевают достичь успеха, прежде чем общество опомнится и сформулирует соответствующие запретительные оговорки. В этом и состоит принцип «правового общества»: все, что не запрещено, позволено. В обществе, предпочитающим называть себя не правовым, а нравственным, существует и принимается всерьез масса формально не предписанных, но подразумеваемых кодексов чести. Либеральная социокультурная революция имеет своей целью разгрузить общество от этого груза неформальных обязательств, поддерживаемых лишь совестью и традицией и таким образом расширить зону дозволенного. Суть этого дозволенного как раз и состоит в том, что оно имеет смысл лишь до тех пор, пока о нем не прознало профанное большинство. Это – точь-в-точь то же самое, что экономическая сверхприбыль, ожидающая новаторов капиталистического производства. Эта сверхприбыль извлекается до тех пор, пока уловки и приемы новатора не стали общим достоянием – только до этих пор его индивидуальные издержки производства остаются ниже среднестатистических. Точно так же обстоит дело с новацией носителей венчурных форм социального опыта. В качестве личностей, с самого начала занявших отстраненную позицию по отношению к данному социуму, они быстрее других замечают прорехи, относящиеся к непроговоренным правилам игры. Не то чтобы данный социум вообще не обладал своими интуициями, касающихся этих белых пятен дозволенного. Такие интуиции большей частью присутствуют в его моральном и культурном сознании, но за ненадобностью они не отливаются в форму вербализованного (тем более правового) запрета. И вот пока «община спит», то есть не мобилизует защитные механизмы, неспящие наблюдатели – носители эгоистической

инициативы – успевают организовать свое венчурное дело – по определению временное. В точно таком же контексте противопоставления социуму, состоящему из молчаливого большинства (не проговаривающего свои негласные кодексы), самосознающие личности решают и обратную проблему своего неучастия в том, что требует напряжения, но не сулит большой выгоды. И здесь так называемая личность раньше и острее всех ставит вопрос: ну почему именно я? Почему именно мне идти в армию, воевать в Чечне, отправляться на сверхурочные работы, покидать теплое место и т. д. И здесь мы уже наблюдаем прямо противоположный вектор движения. Если в случае использования венчурных форм активности дистанцирующая личность спешила использовать прорехи законотворческой самозащитной деятельности социума, то теперь она, напротив, спешит с выдвиганием правовых инициатив, призванных гарантировать удобную ей социальную безответственность и безучастность. Посредством новых юристов всюду идет отвоевание личностью своих прав у социума, становящегося от этого все более безучастным и лишенным прерогатив. Таковы проекты нового законодательства, касающиеся альтернативной службы или особых прав религиозных, сексуальных и тому подобных меньшинств.

Создается нешуточное впечатление, что личность, о правах которой пекутся адепты нового учения, представлена теми, кому здесь не жить, не разделять общую судьбу. Вот почему эти личности столь охотно предаются венчурным экспериментам, способным создавать впечатление социального вероломства, и столь охотно покидают посты социального служения, если они не сулят больших и скорых выгод. С позиций тех, кому предстоит остаться, такая личностная эпопея – не больше чем разрушительная авантюра; с позиций же тех, у кого сохраняется возможность покинуть туземную среду, как только пребывание в ней станет невыгодным или обременительным, – это естественная стратегия морали успеха. Все сказанное не означает, что европейская личность изначально была такой – строилась на установках нигилистического отстранения и отщепенства. С портретов Рембрандта на нас смотрели совсем другие лица, причастные болям и бедам мира. Но, надо сказать, начиная

с известных процессов модернизации в Европе намечается антропологическая дифференциация: выделяется тип, все более актуализирующий в своем сознании субъект-объектную дихотомию, склонный низводить окружающую среду до положения безгласного объекта. Модернизационный процесс ознаменовался необычайной активизацией пограничных личностей, принадлежащих одновременно разным мирам и потому позволяющих себе отстраненное отношение. Нынешняя стадия глобализации диктует свои правила тем, кто решил наследовать традиции воинствующего индивидуализма. Дистанцирование нового индивидуалиста от туземного социума со всеми его нормами, заботами и кодексами выступает как показатель высшей стадии развития личностного сознания. Отсюда – ключевое понятие в современной культурной антропологии, одновременно и констатирующее, и реабилитирующее, – понятие игры и игрового отношения к миру. Многозначность этого понятия и шлейф эстетических ассоциаций, за ним следующий, нередко затемняют ситуацию двойного стандарта: я – добросовестный игрок, если другие, причастные к делу люди тоже играют или по крайней мере отдают себе отчет в моем игровом отношении к ним. Хуже, когда одни цинично играют другими.

Деревенская проза отразила позицию человека, которому некуда уйти и не на кого переложить бремя социальной ответственности. Не кочевники глобализма, а люди, чувствующие себя последними и незаменимыми наследниками этой земли, последними кормильцами и защитниками, – вот ее герои. Почему именно им надо отказывать в праве считаться личностями? Может быть, потому, что в случае рядового сельского жителя мы имеем дело с маленькими людьми? Но в том-то и дело, что маленький человек – это герой другого времени и других условий. Маленький человек – это член городской массы, ибо нигде кроме города массы и массоподобных состояний нет и быть не может, хотя большевистская лексика пестрила выражениями типа «сельская», «крестьянская», «мужицкая масса». Массовость – состояние, сопутствующее высокосерийному производству, массоподобное означает тиражируемое в миллионах экземпляров. В этом смысле говорят о массовом производстве,

массовом потреблении, масс-медиа. Но персонажи «деревенской прозы» не являются представителями массы. Во-первых, по своему крестьянскому этосу, ибо люди, вовлеченные в космические процессы землепользования, не могут выступать заменимыми винтиками: в живом крестьянском космосе действуют не номотетические (описываемые как безличный общий случай), а идеографические процессы, складывающиеся из уникальных явлений жизни. Во-вторых, эти люди не представляют тиражируемые массы потому, что живут в поздний или даже последний час мировой истории сельского мира: им некому передать свою эстафету и не на кого переложить свою крестьянскую ответственность. Вопрос в том, как трактовать их драму: как драму задержавшегося – к досаде всех прогрессистов – традиционализма, служащего последним прибежищем неприспособленных, или как действительно глобальную космическую драму человечества, скрывающего в себе тревоги планеты Земля, осажденной напористыми представителями искусственной среды и искусственных принципов. Те, кого современная либеральная идеология поспешила записать в личности, являются носителями временного – вырванного вероломством в ущерб общей устойчивости – успеха. А как назвать тех, кто перед лицом мастеров сиюминутных игр (от краткосрочного спекулятивного капитала до краткосрочных гражданских браков) символизирует долговременные цели, ценности, интересы человечества? Не приходится сомневаться в том, что качество человеческого поведения и соответствующих социальных практик, в корне отличаются в двух случаях: когда действуют в расчете на кратковременный успех любой ценой или – на долговременную перспективу. Ясно, что человечество как вид, имеющий свою планетарную судьбу, заинтересовано в том, чтобы краткосрочные выгоды не перечеркивали долговременные перспективы. Драма современного момента состоит в том, что модерн как система правил – правил отбора образцов поведения, поощрений и наказаний, – к сожалению, стал работать в пользу кратковременной, эгоистически безответственной морали успеха. Более того: все его практики объективно направлены на то, чтобы обескуражить и обесславить тех «тра-

диционалистов», которые привыкли действовать неконъюнктурно – в горизонте вида, а не индивида. Настоящие, кондовые традиционалисты не мучили себя постоянным вопросом: много ли осталось нас, связанных с трудными и неблагодарными занятиями? В обществе действовал консенсус служилого социума: верхи и низы несли разную по содержанию службу, но по своей тяжести, напряженности она, как предполагалось, немногим отличается у верхов и у низов. Модерн в служилом социуме приходит как попытка открыть в себе «личность», ничем другим не обязанную, – то есть выйти из служилого консенсуса. Ясно, что такая социокультурная модернизация, поощряющая сепаратные игры гедонистического индивидуализма за спиной остальных, затрагивает в первую очередь верхи общества. В XVIII веке в России она затронула дворянство, получившее освобождение от обязательной военной службы. Если Петр I противопоставил верхи и низы по критерию культурной идентичности (верхи стали копировать Запад, низы остались в лоне своей национальной культуры), то Петр III, издавший указ о золотой вольности дворянства, противопоставил их по еще более важному системному критерию: верхи оказались выше непреложных государственных обязательств и стали восприниматься как паразитарная каста. Это снабдило весомым аргументом революционных погромщиков 1917 года.

Новая реформа 90-х годов ознаменовалась сочетанием культурного и функционального разрыва новых верхов (номенклатурных приватизаторов) с окружающей туземной средой. Одновременно со сменой культурной ориентации они объявили себя индивидуалистами в противовес коллективизму, свободными (от всех обязательств) в противовес остальным, «несвободным», глобально ориентированными в противовес сохранившим национальную идентичность и привязку. Возникла еще неслыханная в истории, вызывающая парадоксальность: те, кто сохранили профессиональную связь с продуктивной экономикой, либо вовсе не получают заработной платы, либо получают ее в размере, в несколько раз ниже прожиточного минимума. Напротив, те, кто связаны с асоциальными и контрпродуктив-

ными практиками – валютными спекуляциями, вывозом национальных богатств за рубеж, продажей национальных секретов заинтересованным ведомствам противника, недобросовестным «пиаром» и манипуляциями, – остались единственно вознаграждаемыми. При этом они заявляют: коль скоро мы ведем престижный образ жизни и пользуемся всеми привилегиями, то мы и являемся личностями в эксклюзивном смысле. Таким образом, реформаторы построили общество, вообще отказывавшееся поощрять добросовестный труд – сделавшее его уделом изгоев и неприкасаемых. В каком-то смысле это воспроизводит положение крестьянства при большевистском режиме, в каком-то является совершенно беспрецедентным. Большевистская модернизация использовала деревню как внутреннюю колонию, а крестьянство как колонизируемую туземную среду. Миф о классовом неравенстве городского пролетария и крестьянина, сохраняющего «пережитки», как раз и понадобился для обоснования эксплуатации деревни городом и оправдания бесправно подчиненного положения крестьянства. Коренная же разница той ситуации с нынешней состоит в том, что в те времена русский крестьянин как бесправный поденщик кормил свое городское меньшинство (в число которого могли попасть и его сыновья), теперь же он кормит грабителей и проходимцев всего глобального мира, превративших Россию в незащищенное «открытое общество». Иными словами, тогда крестьянство колонизовалось в рамках национального проекта модернизации; эксплуатация его бесплатного труда осуществлялась в системе с обратной связью и в этом смысле сохраняла какой-то смысл. Сегодня экспроприация всех тружеников России происходит в системе без обратной связи: все уходящее из страны можно считать навсегда потерянным для туземного большинства.

В то же время судьба большевистской модернизации указывает на перспективы нынешней глобалистской модернизации. Большевистский модерн сохранял свою динамику и жизнеспособность до тех пор, пока деревенское большинство обслуживало городское меньшинство. Красный модерн воевал с крестьянским традиционализмом, но жил до тех пор, пока пользовался его резервами – безответным общинным смирением деревни

и ее удивительной неприхотливостью. Как только эти резервы стали иссякать и создатели нового человека в самом деле получили «новую личность», не готовую работать на прежних условиях или даже работать вообще, красная модернизация выдохлась окончательно. Не имеем ли мы веских оснований подозревать, что нынешняя модернизация под флагом зрелого индивидуализма – то есть индивидуализма крайнего, всюду пользующегося двойным стандартом и норовящим выторговать себе особые условия – не те, что у других, – что эта модернизация имеет ту же судьбу, только уже в глобальном масштабе. Что готовят человечеству безответственные подстрекатели гедонистическо-индивидуалистических крайностей, наделившие циничных проходимцев или безвольных «отказников» от любого ответственного дела престижным статусом единственно современной личности? Удивительна симметрия всех революций модерна. Все они начинают с критики социального паразитизма – феодального (аристократического), буржуазного, бюрократического, все провозглашают ценность трудового, продуктивного экономического начала. И все – кончают новым, превосходящим все предыдущие вызовом традиционной трудовой аскезе. Большевики упразднили буржуа за его «нетрудовые доходы» и посадили на шею общества бюрократов и идеологов, злостно чужающихся трудовой участи. Новейшая либеральная (неоконсервативная) революция началась с нападков на государственно-бюрократический паразитизм, противопоставив искусственной «экономике спроса» здоровую экономику предложения во главе с фигурой ответственного хозяина. Прошло десять лет, и изумленное общество увидело на месте ответственного хозяина безответственного финансового спекулянта, теневого дельца и глобального кочевника, оставляющих пустыню на местах своей «бюрократически не стесненной» активности. Не в праве ли мы, глядящие на происходящее с высоты уже не первого, а второго модерна, полагать, что противостояние модернистов традиционализму есть в конечном счете противостояние ответственных и безответственных, молчаливо несущих свою ношу и – капризно сбрасывающих ее в надежде, что найдутся другие. Правда, этим нервическим сбрасывани-

ям периодически сопутствуют благонамеренные социальные мифы – о том, что все трудное и опасное вскоре возьмет на себя техника. Но, как правило, оказывается, что техника сама чревата рисками и вызовами, причем намного превышающими риски и вызовы прежних природных стихий.

Вот мы и видим сегодня, что наша страна заняла позицию крайнего в привилегированной эпохе модерна. Ее туземное большинство для новых повелителей стало выполнять ту же роль, какую выполняло крестьянство для большевистских победителей, – роль безгласного донора модернизации. Безответственные глобалисты, не имеющие отечества, растрачивают накопленный человечеством экономический и культурный потенциал куда с большей скоростью, чем прежние представители авангардного меньшинства. Осознав, что и даров природы, и даров прогресса не хватит на всех, они решили любой ценой узурпировать их, став монополистами прогресса. При этом сам прогресс теряет свою формационную природу: он уже не возводит все общество на новую историческую ступень, а выводит наверх одних ценой соответствующего перевода других вниз. Прежде остальным предлагалось потерпеть, пока прогресс, универсальный по своей социальной потенции, дойдет и до них. Теперь остальных просто переводят в ряды недочеловеков – бомжей, мигрантов, изгоев. Все инициированные новыми властями реформы – жилищная, земельная, образовательная, собственническая – суть новации в пользу меньшинства. Прежние реформы модерна протекали под знаком расширительности прогресса – вовлечения прежде исключенных. Нынешние реформы впервые со всей откровенностью проходят под знаком эксклюзивности. Не готовит ли это миру еще неслышанную перспективу разрушительности? Ведь расширительная парадигма, включая прежде непричастных к стандартам прогресса, тем самым включала их в состав тех, кто берет на себя свою долю ответственности. Так, по крайней мере, предполагалось. Новая эксклюзивная парадигма, напротив, расширяет круг безответственных. Наверху к ним принадлежат глобалисты, не склонные заботиться о последствиях своих действий на местах, внизу – те, кто стремительно входит в новую касту

отверженных и неприкасаемых. Спрашивается: кто же в новой ситуации будет отвечать за происходящее и выступать в роли хозяина? Можно представить себе такую перспективу – видимо, она как раз и рисуется в головах архитекторов однополярного мира. Нынешнее состояние мировой анархии может оцениваться как временное: когда у национальных правительств, быстро теряющих суверенитет, круг ответственности сужается, а соответствующее расширение ответственности глобальных центров власти не поспевает за этим. Глобалистам важнее любой ценой ослабить национальные суверенитеты – даже ценой развязанного хаоса, который они склонны в целом или в перспективе считать «управляемым». Однако если бы даже последнее было справедливым, факт остается фактом: до демократических стандартов прежнего национального гражданства глобальная мировая система в принципе дотянуть не может. Она основана не на гражданском равенстве, а на асимметрии: в ней граждане первого мира – и в первую очередь американские граждане – будут выступать как привилегированные и неподсудные, тогда как граждан мировой периферии ждет статус лиц, пораженных в правах и по сути не имеющих демократической гражданской перспективы. Каков же выход из этой ситуации? Альтернативу можно мыслить в двух вариантах: либо в форме протестного интернационала глобально обездоленных, объединяющего новый пролетариат ойкумены, либо – в форме замены национальных суверенитетов транснациональными, в масштабах региональных, цивилизационных и геополитических систем. Последнюю перспективу предусматривает У. Бек в уже цитированной работе. Он считает, что безгосударственность нового глобального порядка – это идеал безответственных монад глобализма, которым выгоден социальный и правовой беспредел. Заинтересованы в нем и транснациональные экономические элиты: избавляясь от бремени государственного суверенитета, они избавляются и от налогов, и от навязываемой им в прошлом ответственности в рамках системы социального контракта. Но всем остальным безгосударственное состояние угрожает рисками без всякой компенсации. Сегодня глобализация по сути дела упраздняет внутреннюю политику и в смысле катастрофического сужения

внутренних социальных обязательств правительства и бизнеса, и в смысле переориентации правящих элит с отчетности перед своим электоратом на отчетность перед влиятельными транснациональными центрами. Формирование супернациональных государственных образований может, по мнению Бека, стать третьим путем между крайностями национализма и глобализма. Оно восстановит политику формирования единых больших пространств, ныне раскалываемых стараниями этносепаратизма и теми, кто ревниво относится к сохранению крупных многонациональных государств – реальных или потенциальных соперников Америки. Транснациональная государственность должна восстановить прерогативы и приоритеты внутренней политики, безответственно брошенной глобализующимися элитами. В то же время новый, транснациональный федерализм, в отличие от прежнего, должен быть не эксклюзивным, исключаящим участие в других международных объединениях, а инклюзивным. «Транснациональный федерализм подразумевает политику активной *самоинтеграции* национальных государств в международные деятельные комплексы»¹ и строится на принципах *инклюзивного суверенитета*. В рамках транснационального федерализма больших региональных образований социально незащищенные низы общества смогут, как представляется, взять новый социальный реванш над элитарными группами, произвольно разорвавшими гражданский социальный контракт.

Бек не уточняет, какие именно сдвиги и усилия в гуманитарной области потребуются для того, чтобы нынешний социально-безответственный глобализм снова ввести в рамки социальной, моральной и культурной (в смысле забот о сохранении традиций и идентичности) ответственности. Ведь речь идет не о том, чтобы просто принудить определенные группы, тем более властные. Речь идет о том, чтобы создать такие новые правила игры и новые нормы, которые бы вернули безответственных в ситуацию ответственности, способствовали новой революции в общественном сознании. Возможно, Бек, сам того не осознавая, заново очерчивает дилемму, вызревшую более ста лет назад. Речь идет о выборе между двумя путями создания со-

¹ Бек У. Указ. соч. С. 235.

циального государства: прусским путем, связанным с политикой Бисмарка, или русским путем, связанным с политикой пролетарского интернационала угнетенных. Бисмарк одновременно делал два дела: объединял Германию, превращая ее в большую империю, и объединял немцев в системе межклассового социального сотрудничества в рамках социального государства. Новая социальная идентичность немцев как единого межклассового образования получила подкрепление на основе известных механизмов идентификации – оппозиции: националистического «мы», противостоящего миру, в котором обитают «они». Таким образом, объединив немцев, Бисмарк заложил основы раскола Европы (начиная с франко-германского конфликта) и мира, что в конечном счете стоило человечеству двух мировых войн. Большевизм в противовес нацизму открыл другую перспективу: интернационала бесправного четвертого сословия, грезящего о свободе, добытой в мировой гражданской войне.

Сегодня, в условиях обнаружившегося острейшего конфликта не только между глобализмом и национализмом, но и между глобализмом и социальным началом, воплощенном поверженном социальном государством, возможны следующие альтернативные сценарии:

1. Образование транснациональных федераций-империй, в основном по признаку цивилизационного сходства (т. е. в ареале мировых религий);
2. Глобальный социальный раскол мира по вертикали: между интернационалом элит, снявших ответственность перед собственными народами, и народным интернационалом отверженного большинства.

В логике первого сценария социальная реабилитация низов общества может происходить в форме вытеснения агрессивных фобий вовне – в пространство межцивилизационного конфликта. Это предполагает возвращение властных элит одновременно и к социальному консенсусу, и к консенсусу служилого государства, и, соответственно, изгнание компадоров-отщепенцев. Бесспорно, речь здесь идет об определенной архаизации поведения элит, возвращающихся из глобального привилегированного пространства в пространство старых религиозных тради-

ций, реинтерпретированных в духе нового цивилизационного федерализма. Здесь крайне важна одна смысловая оговорка: ни в коем случае нельзя видеть в движении от национального к цивилизационному уровню путь вверх по шкале модерна. В свое время в Европе национализация означала секуляризацию, урбанизацию, демократизацию. Но потенциал светского национализма выветрился даже на Западе.

Современное восхождение народов с локально-национального на цивилизационный уровень скорее всего означает новую фундаменталистскую реакцию. Ибо цивилизации скрепляются религиями, и, чтобы от нынешних рыхлых сцеплений сугубо культурного типа перейти к более жестким сцеплениям нового супернационального федерализма, необходимо по-настоящему активизировать энергию религиозности, создать новый тип аффектации, связанный с конфессиональным пробуждением масс. По критериям европейского модерна это выглядит скорее как контрмодерн, как десекуляризация. И с этой точки зрения революция Хомейни в Иране не запоздала – она пришла слишком рано, задолго до того, как мир в целом, не только отдельные страны Востока, почувствовал на себе вызов вестернизированного глобализма. Новые цивилизационные образования, если им в самом деле суждено состояться, могут стать новыми теократиями во главе с кастой жрецов. Ответственное перед бедными социальное государство вооружится кодексами монотеизма, изначально подозрительного в отношении богатых за их гордыню (смертный грех во всех традиционных мировых конфессиях).

Это социальное государство станет системой нового патернализма, воодушевленного заботой не только о спасении тела, но и о спасении души. Даже большевикам, которым довелось стать защитниками социально незащищенных в самый разгар атеистической эпохи, на деле пришлось выступить теократами, вооруженными новой псевдорелигиозной версией спасения грешного мира (сотериологией). Одной рукой они действовали как атеисты, сооружающие здание модерна (для спасения пролетарского тела), другой – как теисты, создающие свои кодексы строителей коммунизма для спасения пролетарской души.

С одной стороны, они использовали светский энтузиазм революционной нации (подобно тому как это делали якобинцы), с другой – интернациональную религию бедных – марксизм.

У возможных строителей супернациональных государств-цивилизаций уже не будет в запасе революционного энтузиазма. Мало того: любые его рецидивы им придется подавлять как несовместимые с духом монотеистической ортодоксии. В некотором смысле способность церкви к суперэтническим братствам нищих духом и неприспособленных выше, чем у государства-нации даже в его революционном варианте. Революционный национализм по-своему тоже противостоит смиренным – он превозносит бравого нового человека с короткой стрижкой и милитаристской выправкой. Церковь же приемлет даже сырых и юродивых. А значит, примет она под свое крыло и многочисленных отверженных современности – безработных жертв деиндустриализации, бесприютных бомжей, отчаявшихся жертв наркозависимости. Может быть, именно этот контингент, которому не до гордыни самоутверждения, будет менее всего колебаться между нынешней ситуацией «свободной бесприютности» и будущей ситуацией фундаменталистского контроля над телом и душой.

Чем больше нынешние безответственные реформаторы-глобалисты наплодят безработных, бездомных и социально бесприютных, тем легче пройдет, получит широкую социальную базу возможный будущий фундаменталистский проект новой всеопекающей теократии цивилизационных масштабов. Если в марксистскую эпоху раннего индустриализма буржуазия готовила себе могильщика в лице бесправного четвертого сословия, то нынешние глобалисты растят себе оппонента в лице бесприютных изгоев четвертого мира, покинутого компрадорскими элитами. На предыдущем витке истории мир получил опыт светского социального государства, которое занималось бедными, но в основном здоровыми физически и душевно. Теперь, в логике разрушаемого глобалистами социума, вырисовываются контуры грядущего социального государства с гипертрофированной жреческой функцией, обращенной не только к прозелитам религиозного

текста, но и к жаждущим духовно-психологической реабилитации, к разрушенным физически и психически.

Мировые конфессии уже как будто включились в соревнование за то, кто из них овладеет грядущей теократической перспективой, несмотря на то, что вездесущая либеральная цензура века как будто запрещает и думать о ней. Впрочем, разве имеет какое-либо оправдание нынешняя предельная идеологическая запальчивость либералов кроме того, что они, либералы, имеют призвание преградить путь фундаментализму? Следовательно, и либералы готовятся. Из всех конфессий прямо адресуются к фундаменталистскому теократическому будущему только некоторые течения ислама и иудаизма. Что касается Православия, то его теократические возможности оцениваются как весьма и весьма умеренные. Не случайно исламисты в России, озабоченные натиском вестернизации и американизации, прямо заявляют, что Россия может отстоять себя в борьбе с Западом только в том случае, если она исламизируется. Дилемма «исламизация или безусловное торжество вестерна» в этих кругах считается совершенно определившейся.

Но не будем забывать, что население мусульманских регионов РФ составляет не более 12 % ее общей численности, и к тому же не все это меньшинство склоняется к фундаментализму. Поэтому надо признать, что тайный позыв века к теократии и к социальному государству патерналистско-теократического образца значительно шире позыва исламизации. Вот почему, говоря о перспективах Православия в нашей стране, надо иметь в виду не столько его соревнование с исламом – здесь-то как раз никакого особого соревнования не наблюдается, а наблюдается геополитическое соперничество с державами, стоящими за «исламской волной» в России, – сколько его внутреннее размежевание. Для кризисных эпох вообще характерен обостряющийся конфликт между формальными структурами, закрепляющими устаревший статус-кво, и неформальными, куда прорываются скрытые импульсы нового. Надо сказать, официальная Церковь России – это формальная структура по преимуществу. В ней слишком много официоза, ритуала, затвердевших формул, са-

модовольной глухоты. Казалось бы, Церковь, ведущая почти катакомбное существование при агрессивно-атеистическом строе, должна была бы стать прибежищем неистовых. Но все знают, что новая натурализация Церкви в СССР произошла ценой массовой вербовки клира (в особенности высшего) структурами сыскного ведомства. Смена строя – коммунистического на либеральный – ничего не изменила, ибо ведь и натурализация либерализма в новой России произошла под тем же знаком: либерализм и приватизацию сегодня инициировали в основном представители того же ведомства. Официальную Церковь они передали новому строю по тем же процедурным правилам, по которым передали и бывшую социалистическую собственность, – так, чтобы особого зазора между прежней системой коммунистического официоза и нынешней системой официоза либерального не было. Ибо в образовавшийся зазор могли бы хлынуть неконтролируемые элементы, не «свои», тогда как речь шла о том, чтобы новый строй для старой номенклатуры оставался вполне своим. Чтобы окончательно повязать Церковь круговой порукой новой либеральной лояльности, иерархам позволено было участвовать в приватизации. Идеологические различия светской и несветской власти стали третьестепенными по сравнению с тем, что их объединяет, – круговой порукой собственников.

Впрочем, этот прием приведения к либеральной присяге применялся не только к Церкви, но и ко всем институтам, которые новая власть принимала всерьез и в принципе могла опасаться, в частности, к армии. Почти тотальная «либерализация» этого нелиберального института была достигнута одним способом: многочисленному армейскому генералитету было позволено участвовать в крупномасштабной коррупции и тем самым не только приобщиться к ценностям новой собственности идеологии, но и стать сговорчивым. Жестким правилом ельцинизма было: брать в соратники только повязанных круговой порукой собственности и круговой порукой нелегитимных практик. Иных способов либерализовать властные элиты создатели нового строя не избрали: они использовали то, что им самим было наиболее привычным и понятным.

Перед лицом этого глобального приема эффективной либерализации можно ставить не только специальные, но и общеметодологические вопросы. В самом деле, разве настоящий армейский этос не враждебен тому, что диктует «либеральная» реформа армии? Разве не следовало бы ожидать, что одна из самых могучих, а может быть, и самая могучая на земле армия, вместо того чтобы согласиться на самоуничтожение, отягченное предельным моральным унижением, предпочтет поставить на место ничтожных господ, не имеющих ни Родины, ни чести, ни традиций. Однако этого не произошло: армейский этос не сработал, сработал микроб коррупции наверху, дезертирство внизу.

Конечно, Церковь – институт, лучше духовно оснащенный и защищенный, за ней стоит высочайший авторитет сакрального текста и традиции. Но зато Церковь хуже оснащена аргументами, с которыми только считается циничная земная сила, не знающая иных резонов кроме страха и корысти. А что касается великих текстов и традиций, так Церковь и сама была длительное время отлучена от них. Надо прямо сказать: сотрудничество официальной Церкви с нынешней властью, представляющей сытых и наглых, причем – перед лицом действительно страждущих, униженных и оскорбленных, является скандальнейшим фактом во всей мировой истории Церкви. Одно из двух: либо официальная Церковь начнет дистанцироваться от власти олигархов и компрадоров, либо ее ждет раскол, подобный тому, который некогда настиг социал-демократию. Когда Бисмарк решил строить свое социальное государство, привлекая сюда и социал-демократическую оппозицию, он лишил последнюю статуса катакомбной церкви пролетариата и соответствующей харизмы. Харизма перешла к радикалам большевизма, заявившим перед лицом всех обездоленных, что их партия в сговоры с верхами не вступает и на классовые компромиссы не идет. И это произошло вопреки тому, что долговременные социально-экономические тенденции свидетельствовали не о классовой поляризации, не о фатальных играх с нулевой суммой, а о возможностях постепенной натурализации четвертого сословия в рамках идейно обезличенного общества потребления.

Сегодня же объективные долговременные тенденции указывают на прямо противоположную перспективу. Класс новых собственников-приватизаторов явно отказывается делиться с нацией своими прибылями – он предпочитает вывозить их за рубеж. И это, как известно, не только российская практика, но и мировая тенденция. Более того, этот класс нуворишей произвел катастрофу в духовной сфере: сформулировал заказ на идеологию внутреннего расизма и социал-дарвинизма, позволяющую ему не только отказаться от обязательств в рамках контрактов большого социального государства, но и третировать всех обездоленных как презренную недочеловеческую массу. Если прежняя тенденция национализации в целом способствовала возрастанию социальной ответственности элит перед собственным народом, то нынешняя тенденция глобализации ведет в прямо противоположном направлении – к неслыханной социальной безответственности и нигилизму.

В этих условиях всем социальным институтам, имеющим «трансформационную» природу, то есть создаваемым не на потребу новому строю, но выполняющим некие сквозные метаисторические функции, предстоит заново определиться. Можно упразднить двухпалатный парламент и даже парламент вообще; можно упразднить многопартийное представительство, заменив его двухпартийным или даже однопартийным. Нельзя упразднить семью, армию, Церковь – эти институты носят трансформационную природу, свидетельствуя о неких непреходящих условиях человеческого бытия на земле. Правда современного либерального утопизма (который в этом не уступает коммунистическому) вполне хватает на то, чтобы мечтать о мире без границ, без армий и, может быть, даже без современной моногамной семьи. На подозрении у этого либерализма находится и Церковь как институт, имеющий неудобное призвание стеснять эгоцентричную личность напоминаниями о должном и высшем. Тем не менее современные либеральные прагматики – а реально управляют обществом именно они, а не фундаменталисты либерального эмансипаторства – ориентируются на ситуацию, в которой Церкви отводится место одного из институтов гражданского общества, отделенного от госу-

дарства. Вопрос в том, что скрывается сегодня за понятиями «гражданин» и «гражданское общество». Здесь-то и обнаруживается самое обескураживающее. Современная либеральная идеология в своем стремлении окончательно реабилитировать собственность и окончательно дискредитировать ее противников, отождествила понятия «гражданин» (citoyen) с понятием «буржуа». Причем под «буржуа» здесь понимается не горожанин, как это принято со времен средневековых городских коммун, а собственник. Вспомним, чем собственник отличается от презренного «четвертого сословия» и почему он принадлежит гражданскому обществу? Потому что все вопросы повседневного самообеспечения и самоорганизации он решает самостоятельно, не обращаясь к государственному вмешательству. Принцип невмешательства государства в экономическую и социальную жизнь есть, как известно, главное кредо либерализма. Это кредо и отделяет участников современного гражданского общества от тех «социальных изгоев», «маргиналов» и адептов патернализма, которые не в состоянии жить без опеки – в добуржуазную эпоху общинной, в современную – государственной. Что же, речь идет о полном отмирании государства? Нет, государство остается – в качестве ночного сторожа, вмешивающегося в экстренных случаях или в условиях внешней угрозы.

То, что здесь нас интересует специально, – это то, что модель либеральной церкви та же, что модель либерального государства. Для буржуа-гражданина, ведущего повседневное индивидуалистически-самодетальное существование, Церковь – тоже ночной сторож. Церкви, как и государству, категорически запрещается вмешиваться в повседневные гражданские отношения, присутствовать в системе образования и в других институтах, направлять социальную жизнь. Это было бы той теократической цензурой, которую либеральное общество не терпит. Принцип свободы совести означает, что дела веры – сугубо личные, индивидуальные дела, ни к чему общественно-обязательному нас не привязывающие. Как же быть тогда с основными заповедями? Разве десять заповедей факультативны (по крайней мере те из них, что подкреплены правовой санкцией, например, «не укради»)? Нам разъясняют

в ответ на это, что да, все собственно религиозные заповеди сугубо факультативны и обращены исключительно внутрь, к сознанию самого верующего, а те из них, которые затрагивают сферы не факультативные, имеют принудительный характер не в силу своей духовно-конфессиональной значимости, а в силу того, что переплетаются с областью социально подконтрольного. Почему же либералы сегодня настаивают на отделении Церкви от государства? Разумеется, за этим стоит определенная традиция – традиция европейского антиклерикализма. Но современный либерал – не тот тип, который признает или не признает какие-то принципы, только потому, что это – принципы. Речь идет, вероятнее всего, о том, что действительно значимо для этого типа сознания – об определенном балансе обретений и издержек. Либерал полагает, что издержки, которые он понесет в случае, если за христианской моралью будет стоять институт, способный так или иначе принудить уважать известные заповеди, выше тех издержек, которые он несет потому, что отдельные его контрагенты эти заповеди не соблюдают в интересующих его личных ситуациях. И наоборот, либерал полагает, что обретения, даваемые ему свободой следовать или не следовать церковным заповедям, выше обретений личной моральной безопасности. Словом, здесь, как и в случае с требованием невмешательства государства в социально-экономические отношения, мы имеем дело с людьми, имеющими основание полагать, что они и так сумеют себя хорошо защитить – вмешательство государства обойдется им дороже. Применительно к принципу отделения Церкви от государства, т. е. придания ей чисто факультативного статуса, мы опять-таки имеем дело с людьми, полагающими, что они устроятся лучше без обязательной духовной христианской цензуры над повседневной жизнью.

Теперь представим себе ситуацию совсем других людей – таких, у которых и социальная защищенность, и защищенность от вероломств окружающих настолько не обеспечена, что они чувствуют себя постоянно отчуждаемыми, живущими на грани перманентного риска. Представим себе также ситуацию всего общества, настолько одолеваемого недугом коррупции и повседневных нравственных аномалий и вероломств, что нормальная

жизнь становится просто невозможной. Ведь и большое государство в свое время было приглашено на сцену не только социально незащищенными, требующими страхования и пособий. Оно было приглашено и самим правящим предпринимательским классом, начавшим страдать от разнузданной экономической анархии, приведшей к мировому экономическому кризису рубежа 20–30-х гг. Тогда-то в помощники к «нереспектабельному» Марксу был дан «респектабельный» Кейнс, обосновавший целесообразность государственного регулирования экономики на понятном классу собственников языке.

Нельзя ли предположить, что и нынешнее переплетение крайней нравственной анархии, ведущей к атмосфере всеобщего вероломства, от которого страдают все, в том числе и элитные слои, с особой незащищенностью угнетенных и униженных, которых обманывает и вероломное государство (все помнят судьбу сберегательных вкладов населения), и вероломные работодатели, отказывающиеся платить заработанное, – что такое переплетение будет работать в пользу института, умеющего, в отличие от «формально-наблюдающих» правовых инстанций, работать неформально – с серьезной нравственной придирчивостью к преступившим? Сегодня участники процесса приватизации и группы, непосредственно их обслуживающие, еще надеются обеспечить свою безопасность сепаратным образом. Те, кто не смогут прислать людей с автоматами на дом к должнику, вряд ли дождутся возвращения законного долга, но тот, кто сможет это сделать, чувствует себя застрахованным от вероломства. Да ведь и новое либеральное государство не всех обманывает – долги своим оно возвращает, и даже с избытком. «Свои» неизменно оказываются заблаговременно оповещенными относительно всех разорительных экономических инициатив, дефолтов и секвестров, с которыми периодически выступает реформаторская власть. Это различие способных защитить себя и перед лицом власти, и перед лицом вероломных сограждан – и не способных это сделать – есть в полном смысле классовое различие современности, создающее противоположную систему ожиданий и социальных заказов. До социального заказа на институт, способный неформально реагировать на бесчислен-

ные вероломства экспроприаторов, насильников и обманщиков, низы общества, кажется, уже вот-вот дорастут. Перед лицом такого заказа и даже – в предчувствии его – уже сегодня намечаются линии раскола в ряде социальных институтов, способных быть оппозиционными, но на деле так и не ставшими таковыми. Надо ли оговариваться, что в данном случае речь идет не о той оппозиционности, которая находит удовлетворение в системе политических качелей (сегодня – оппозиция, завтра – правящие, и наоборот), а о той, которая предвещает перманентную революцию неприкаянных этого мира против слишком хорошо устроившихся глобалистов. И в недрах компартии, и в недрах Православной Церкви, и в других институтах зреют катакомбные течения, объединяющие людей особой нравственной, социальной и духовной впечатлительности, мало способных к «целерациональной» осмотрительности и «искусству консенсуса». Их удручает тот факт, что новый гражданский правовой порядок устроен бесстыдно асимметричным образом – так, что крупнейшие правонарушители наверху неизменно выходят сухими из воды, тогда как с тех, кто внизу, спрашивают с тоталитарной строгостью. Представители истеблишмента неизменно имеют алиби, так как даже своими правонарушениями подтверждают господствующую либеральную парадигму – относительно перманентного расширения сферы дозволенного. Напротив, правонарушения низов отягощены первородным идеологическим грехом – действует презумпция их потенциальной виновности перед законом о неприкосновенности собственности.

Ясно, что обществу требуется инстанция, умеющая подходить с неформальной зоркостью к тому, что творится и вверху, и внизу. И если присмотреться к некоторым сторонам коммунистического учения, а также к деятельности ВКП (б) – КПСС как социального института, то начинаешь замечать черты, поразительно сближающие их с традиционной Церковью. Идеология КПСС интенционально – по замыслу – была идеологией бедных, живущих катакомбной жизнью тех, кто вне буржуазных законов и вне буржуазных благ. Но и как институт партия выполняла роль прихода, являющегося и молельней, и исповедальной, и последним прибежищем тех, для кого формализм

обычных гражданских институтов оборачивался бессердечной неотзывчивостью. Когда на того или иного начальника не находилось никакой управы – ни со стороны закона, ни со стороны профсоюза, последней надеждой призвать его к ответу была партийная инстанция. Письма трудящихся в Центральный комитет или в местный партийный орган по своему содержанию заведомо выходили за рамки официального гражданского протокола. Это были послания, касающиеся обманутых ожиданий, поруганной справедливости, оскобленной совести. Не случайно прагматики из рядов номенклатуры первыми догадались о том, что упразднение КПСС освобождает не общество от «тоталитарного диктата», а их самих – от цензуры, бывшей выше и строже закона. Приватизаторы оказались наиболее ревностными проводниками принципа светской жизни, избавленной от теократической «диктатуры совести». И когда они пошли на то, чтобы позволить Церкви расширить свое присутствие в общественной жизни, они имели твердую оговорку: чтобы до новой теократии, до нового диктата совести дело не дошло.

Есть ли шанс, что в рамках сугубо светской культуры снова возникнет идеология, способная с религиозной неистовостью проникать в души и поступаться правовой гражданской нейтральностью в пользу обиженных и оскорбленных? Поиски ответа на этот вопрос надо вести с полным осознанием нового сдвига глобализации: разрыва глобализирующихся элит с народным большинством, вытесняемым на социальное дно. Следовательно, здесь в любом случае должны нарушаться законы светского духовного производства. Идеологии – специфический продукт современного духовного производства, которым заведует образованный класс. Полтора столетия назад случилось чудо: часть образованного класса, ничем не уступающая своим собратьям по чисто профессиональным критериям интеллектуального уровня и престижности, перешла на сторону презираемого социального гетто. Но это было в эпоху, когда интеллигенция неосознанно брала на себя роль церкви и наследовала психологию аскетизма, неотделимого от тираноборчества. Собственно, только это и уберегло общество от морального краха в эпоху маргинализации Церкви и отделения

ее от государства. По мере того как слабела моральная цензура религиозного сознания, обращенного к нищим духом, крепла и усиливалась в своей значимости моральная цензура интеллигентского сознания, имеющего тот же социальный адрес и ту же трансцендентную мистическую уверенность в правоте. Моральный провал нашего времени как раз и состоит в том, что Церковь остается в очерченных границах пораженного в гражданских правах института, а заменяющая ее моральная цензура тираноборческого интеллигентского сознания, направленная против сильных и гордых, не только ослабела, но и оказалась дискредитированной изнутри самой интеллигенцией. Тем самым дуалистическая структура светского социума, одной стороной обращенного к преуспевающим, а другой, духовной, – к непреуспевающим, сменилась одномерностью бездуховного прагматизма. И в этом смысле положение компартии более безнадежно, чем положение Церкви: в арсенале современных светских идеологий нет ничего такого, что обещает новую легитимацию революционных тираноборческих практик.

Именно здесь, в отступничестве интеллигенции от миссии защитника униженных и оскорбленных, кроется главная причина новейшего религиозного ренессанса в мире. Но поскольку здесь действуют закономерности компенсаторского процесса, то ясно, что Церкви необходимо учитывать, что именно замещается. Когда Церковь ушла из государства, в государственные сферы ворвалась революционная интеллигенция, наделяя их церковными функциями опеки страждущих и моральной цензуры. Ясно, что теперь, когда вторая секулярная революция освободила интеллигенцию от роли церковного клира, Церкви нельзя продолжать делать вид, что принцип ее отделения от государства сохраняет прежнее содержание. Теперь Церкви и никому другому предстоит делать то, что некогда с успехом проделала революционная интеллигенция: наделить государство функциями социальной опеки и моральной цензуры либо – присвоить себе его прерогативы в соответствующих областях общественной практики.

И здесь особое значение приобретает проблема социальной идентичности Церкви: кого ей считать своими. Если Церковь,

наследуя соответствующую миссию интеллигенции, просто навязывает светскому государству миссию, от которой либеральное государство брезгливо открещается, – миссию социальной защиты слабых и цензурирования сильных, то тогда своими станут все бедные и социально незащищенные, независимо от конфессиональной принадлежности. Скажем, в случае РФ основные конфессии, распространенные в нашей стране, сформируют свой совместный социальный и моральный заказ государству, касающийся и социальной защиты неприспособленных, и ограничений на бесцензурные практики распоясавшихся «граждан мира». Этот межконфессиональный консенсус, отделяющий общее, защищаемое всеми верующими пространство доброкачественных социальных практик от вторжения недоброкачественных социальных практик, может открыть перспективу будущего антиглобалистского интернационала. Ныне антиглобалистские выступления во всем мире не просто разрозненны и несогласованны. Хуже то, что им не хватает общей идеи и харизмы, сообщаемой только причастностью к великому сотериологическому мифу. Нынешние акции антиглобализма грешат либо анархизмом, либо бессилием теории малых дел. Великий архетип спасения гибнущего мира и похищенной справедливости – этой беглянки из стана победителей – способен сообщить антиглобалистскому движению и метафизическую (метаисторическую) глубину, и общий вектор, и духовную страстность.

Другой путь – строгой конфессиональной идентификации защищаемых в рамках новой церковной миссии «своих». По определению, он более драматичен. Во-первых, потому, что он предполагает моноконфессиональность общества. Это чревато, с одной стороны, расколами поликонфессиональных обществ, к которым принадлежит и РФ (прежде всего потому что она включает влиятельное мусульманское меньшинство), а с другой – кошмарным сценарием «конфликта цивилизаций». Во-вторых, потому, что это – путь теократического фундаментализма: здесь государство не столько выполняет конфессионально поддержанный социальный заказ, сколько, по сути, поглощается Церковью. В принципе, в таком повороте дела нет ничего невероятного. О возможности этой модели свидетельствовала

не только мусульманская революция в Иране, но и большевистская революция в России. В Советском Союзе партия-церковь начисто поглотила государство, что привело к повсеместной подмене принципа профессионализма («целерациональности») принципом идейности («рациональность по ценности»). Чтобы как-то уменьшить указанные издержки строго конфессиональной идентификации «своих», подлежащих защите от бессердечности глобального мира, человеческой цивилизации, возможно, предстоит освоить теорию и технику инклюзивного суверенитета, о котором бегло упоминает У. Бек. Скажем, будущая православно-федеративная метасистема, обладающая цивилизационной идентичностью, с одной стороны, может включить (не требуя соответствующего «выключения») наряду с русскими украинцев, белорусов, болгар, греков, грузин, армян, молдаван, румын, а с другой – она позволит своим внутренним мусульманам включиться в мусульманскую федеративную метасистему, организуемую, скажем, Турцией или Ираном, одновременно также не выключая их из своего политического федерализма. Такая матричная система, предусматривающая двойное гражданство конфессиональных меньшинств, позволила бы – в случае, если путь конфессиональной идентификации социально незащищенного большинства возобладает над светским самоопределением, – избежать кровопролитных конфессиональных реконструкций сложившихся государств.

Недавно либеральные реформаторы развалили многонациональный Советский Союз, исходя из того принципа, что громадная евразийская держава по определению не может вписаться ни в либеральный, ни в однополярный мировой порядок. Для либерального порядка в ней было слишком много «азиатского» элемента, обладающего «недемократическим» менталитетом (к такого рода наследственности либеральные генетики относятся с особым вниманием!), для однополярного – она была слишком крупной, следовательно, находящейся на подозрении в неуправляемости и несговорчивости. Как оказалось, оба эти качества находятся во взаимном соответствии: и нелиберальность, и крупномасштабность одинаково пригодились социально незащищенным евразийцам для того, чтобы построить государство,

призванное защитить их от господ мира сего – и внутренних алчных собственников, и внешних носителей колониальной миссии «белого человека». Так можно ли то, что строилось отчасти по марксистско-коммунистическому, отчасти по евразийско-геополитическому принципам возродить на основе принципа конфессиональности? Можно ли по этому принципу построить государство-федерацию, сочетающее острую родственную чуткость к социально незащищенным, острую враждебность к гордыне сильных с геополитической эффективностью гиганта, способного реально оппонировать глобальному гегемонизму?

Советский Союз был создан «пролетарской волей» оскорбленных властью капитала, соединивших новое классовое чувство со старым, патриотическим. Можно предположить, что ныне, в эпоху перехода светских идеологий на сторону сильных мира сего, сильное государство слабых – социально незащищенных – будет создаваться под эгидой религиозной идеи.

По всей видимости, в Евразии возникнет своя «теология освобождения» – низовая церковь страждущих от новой колониальной зависимости. Соединение религиозной идеи с национально-освободительным движением Евразии способно высвободить не меньшую социальную энергию, чем некогда – соединение марксизма с рабочим движением. Церковь не может бесконечно сотрудничать с компрадорской властью без рокового урона для себя. Компрадорская церковь – вырожденческая, у нее нет ни подлинного чувства, ни подлинной святости. Поэтому схождение вниз, к социально незащищенным и национально угнетенным, попираемым в своем достоинстве новыми гегемонами однополярного мира, – единственно возможное подтверждение Церковью своей миссии в мире и своей незаменимости. Религиозная солидарность единоверцев, сегодня нередко выходящая как альтернатива классовому расколу, завтра будет вбирать в себя и социальную солидарность угнетенных, и национальную солидарность колонизуемых, которым брошен новый расистский вызов Запада. Церковь верующих, церковь трудящихся, церковь патриотическая – вот новые социальные ипостаси Церкви, являющиеся условиями ее действительного возрождения. С этой точки зрения, изучение опыта латиноамериканского

риканской Церкви, ее «теологии освобождения» – важное направление диалога Церквей в западном мире.

Особое значение имеет солидаристская миссия Церкви в масштабе цивилизационных регионов. Манипуляторы однополярного мира эксплуатируют этноцентризм и национализм для раскола и ослабления своих возможных оппонентов. Как характерно, что нынешнее «строительство независимых государств» в постсоветском пространстве, происходящее под прищотром американских советников, основано на эксплуатации племенных самолюбий и распрей, языческой гордыни. Это – огромный шаг назад не только в политическом отношении – смена солидарной и независимой Евразии на расколотую и зависимую, – но и в культурно-просвещенческом. Новые самостийные образования выталкивают свои народы из больших цивилизованных пространств в затхлые этнические, лишенные настоящего исторического горизонта. Царство мелких самолюбий, мелких страстей и мелких характеров, государства, вымаливающие заокеанские подачки, интеллигенция, отработывающая зарубежные гранты заказной русофобией – вот реальность нового постсоветского национализма. Нейтрализовать этот реванш мелкого, воспользовавшегося крушением крупного, можно только путем приобщения к великим цивилизационным традициям – православным, мусульманским, буддистским. В частности, возрождение солидаристской этики в православном регионе, замена нынешних самоубийственных игр мелкого национализма возможно только на основе возрождения великой письменной традиции Православия. Не случайно архитекторы однополярного мира так настойчиво раскалывают конфессиональное единство восточнославянских народов. Для этого используются и приемы национализации церквей, подчиняемых националистической игре самостийников. И экспансия униатства, и активность Ватикана, пытающегося организовать свой епископат в иноконфессиональном регионе, и «экспериментирующие религии» сектантов. Перед лицом этой ревизии великой православной традиции Церкви необходимо заявить о себе как власть имеющей. Но подобный статус требует нового символического капитала, доступного

лишь Церкви, снова становящейся бесстрашной защитницей гонимых. Как показал опыт Югославии, разбомбленной наатовской военщиной, опыт Палестины, обрекаемой на уничтожение реваншистами «великого Израиля», опыт Ирака, захватываемого Америкой, современные политические элиты, даже в том случае, если они ценностно не приемлют американский однополярный диктат, на эффективную национальную и цивилизационную солидарность не способны. Россия «осуждала» натовские бомбардировки Югославии, но продолжала сотрудничать с США и их миссией на Балканах; арабские страны осуждают израильскую агрессию и американские подкопы под Палестинскую автономию, но вынуждены принимать американскую «миссию» на Ближнем Востоке.

Только Церковь имеет возможность отвергнуть эти игры политического конформизма во имя истинной солидарности братьев по вере. Сегодня на протестную солидарность способен только религиозный фундаментализм; либеральные «реформаторы» государства и Церкви на это уже совершенно не способны. Именно эта их неспособность провоцирует агрессора. «Удача» в Югославии создала опаснейший прецедент – в этом отношении она сродни той удаче, которая улыбнулась Гитлеру в 1938 году, после Мюнхена. Следующей американской «удачей» может стать Ирак. Если агрессия США против Ирака не развяжет мусульманское антиглобалистское сопротивление во всем мире, то следующий американский вызов будет брошен православному региону, возможно, в форме агрессии против Белоруссии. Репутация Лукашенко в западных СМИ – та же, что и у Милошевича, и у Хусейна, имеющих имидж последних защитников от тоталитарного зла в мире. Но если Югославия сыграла роль Чехословакии 1938 года, то Белоруссия, несомненно, станет Польшей 1939 года – с нападением на нее новый либеральный Мюнхен будет похоронен.

В свете грядущих событий необходимо подвергнуть критическому разбору ряд политических понятий, потерявших в своем достоинстве после злоупотреблений господствующей пропаганды. Речь идет о понятийном ряде современной геополитики – национальном государстве, империи, цивилизации,

глобальном мире. В 1991 году в Риме проходил форум, посвященный цивилизационной идее «Третьего Рима». Речь шла о том, что сегодня может реально противостоять таким понятным сдвигам постмодерна, как новая племенная рознь народов, сепаратизм, раскол больших экономических и культурных пространств, вырождение правящих элит. Участники дискуссии пришли к выводу, что в современной геополитике имеет место опасный подмен понятий. Глобализация отождествляется с американизацией (в духе ложной дилеммы: принятие американского мирового правительства или прискорбный традиционалистский изоляционизм), США – с мировой империей, этноцентричные новообразования – с нациями. На самом деле, США за всю свою историю ни разу не зарекомендовали себя в качестве наследников великой римской идеи. Римская имперская идея означает принципиальное дистанцирование и от этноцентризма, и от национального эгоизма. Пространство империи есть суперэтническое пространство, духовно скрепленное высшими идеалами постматериальной, постэкономической устремленности, а политически – универсалиями гражданского права, дающими гордый образ римского гражданина ойкумены. На этом фоне США выступают всего лишь как гипертрофированное национальное государство, движимое национальным эгоизмом вовне, этноцентризм внутри и принципом подчинения высших духовных измерений низшим, материальным. Американцы видят не мир во всем его содержательном многообразии, а только себя в этом мире, и вместо того, чтобы себя поместить в более масштабное суперэтническое пространство, они предпочитают мир загонять в прокрустово ложе американизма.

Глобализация по-американски на деле означает американскую национализацию ресурсов всего мира, отданных на откуп американской алчности. Подлинная глобализация означала бы перевод всех государств мира, в том числе и США, в более сложное пространство, образуемое на основе совместного творчества всех мировых культур и цивилизаций. Здесь же мы имеем дело не с усложнением, а с редукцией: сведением былого разнообразия к духовно-обезличенным стандартам американизма. Новая американская игра с миром – это националистическая

игра с нулевой суммой: чем больше заполучит Америка, тем беднее и бесправнее станет остальной мир.

Дурная «диалектика» американской глобализации состоит в том, что здесь особое, националистически американское стремится выдать себя за всеобщее (глобальное), а все, сюда не укладываемое, объявляется агрессивным традиционализмом, подлежащим искоренению. В геополитическом плане такая диалектика означает, что государство, в культурном отношении не доросшее до диалога с другими, не способное к настоящему имперскому самоотстранению, заключающемуся в способности стать над различиями этнически близких и далеких, в чисто военном отношении достигло глобальной мощи, которую оно собирается поставить на службу своему национальному эгоизму и эгоцентризму. Но тем самым раскрывается настоящая стратегическая перспектива: глобально вооруженный американский эгоизм уже объективно противопоставил себя миру и, подстрекаемый трусливым или корыстным пособничеством туземных компрадоров, идет к тому, чтобы субъективно противопоставить ему себя, перейдя от «стихийной» мировой экономической экспансии к сознательной военной. Это означает, что в конце глобальной эпопеи американского национализма его ждет роковое геополитическое одиночество. Уже сегодня влиятельные страны Западной Европы, вчера еще согласившиеся на участие в югославской авантюре США, сегодня остерегаются участвовать в авантюре против Ирака. Нападение же США на Белоруссию способно произвести переворот в России – компрадорская элита проамериканских глобалистов утратит всякую почву под ногами. Иными словами, российский «атлантизм» жив до тех пор, пока не одержал своей окончательной победы – не сдал Белоруссию натовцам. В этом пункте произойдет инверсионный взрыв: кратковременная атлантическая фаза евразийской политической истории сменится противоположной фазой возрожденного антиамериканизма и антиатлантизма. Оценивая задачи этой грядущей фазы, ее потенциал, следует отдавать себе отчет в том, что вина Америки перед миром связана не только с империалистическим экспроприаторством планетарных ресурсов, на хозяйское распоряжение которыми имеют право и дру-

гие. Вина ее еще и в том, что, движимая крайним национальным эгоизмом, она ведет мир из цивилизованного пространства модерна в реанимированный контрмодерн. «Культурная миссия» американского вестерна на деле обернулась кризисом больших национальных литературных традиций, теснимых технически оснащенным примитивом. Всюду, где только можно, американская экспансия приводит к замене сложного одномерным, высокого низменным, исполненного рефлектирующей самоиронии – «крутой» самонадеянностью новых варваров.

Может быть, в светском культурном пространстве всего современного мира сохранилась только одна высокая культурная традиция, способная противостоять самоубийственной американской игре с инстинктом, – это традиция великой русской литературы. По этому культурному счету мир по сию пору остается биполярным, а Россия выступает как сверхдержава, потенциала которой может хватить для отпора другой сверхдержаве, задумавшей погрузить все человечество в новое варварство. Американский стратегический замысел в чем-то напоминает замысел немецкого генерального штаба времен Первой мировой войны. Тогда немецкий генералитет решил, что, поскольку немецкая армия не справляется с военным противником, надо населить стан противника дезертирами и мародерами, выступающими под видом крайних революционеров, останавливающих «империалистическую бойню». Сегодня американские стратеги решили, что если у американской культурной системы не хватает сил на то, чтобы привлечь на свою сторону творчески активных, пытливых и искренних, то надо населить мир дезертирами и мародерами в культурной традиции – «швидко» матерящимся сбродом люмпен-либерализма. Но именно потому, что глобализм по-американски ставит себя во враждебное отношение не только к нации, но и к цивилизации, не только попирает права других на принадлежащую им землю и территорию, но и права на цивилизованное существование, он обретает могучего противника в лице великих культурных традиций человечества. Именно поэтому новые люмпен-либералы спешат списать эти традиции по графе «от-

мирающий традиционализм» – они отдают себе отчет в том, что пока живы великие культурные традиции человечества, глобализм по-американски не пройдет.

Судьбы нового противостояния века вершатся в России. Не только потому, что Россия – обладатель самой большой в мире территории, ресурсы которой не дают спать глобальным приватизаторам. Россия – и обладатель самой духовно возвышенной, благородной и целомудренной культурной традиции, не сломив сопротивление которой население евразийского хартленда нельзя превратить в человеческую массу, лишенную настоящего достоинства. Новая либеральная идеология обвинила всю русскую литературную традицию в подготовке большевистского люмпен-пролетарского переворота. Но это – как в анекдоте со стаканом, о котором пессимисты говорят, что он наполовину пуст, а оптимисты – что он наполовину полон. Прежде чем прямо воодушевить борьбу низов за свои социальные человеческие права, русская литература по-своему «натурализировала» их в аристократическом пространстве дворянской усадьбы, дала «кухаркиным детям» поведенческие образцы Онегиных и Печориных, Татьян Лариных и Наташ Ростовых. Иван Солоневич прав, когда говорит, что чеховские интеллигенты вряд ли сумели бы оказать достойное сопротивление гитлеровским войскам – их специфическая бесхарактерность как раз и бралась в расчет стратегами блицкрига. Однако сплав народной крепости и выносливости с «чеховской» интеллигентностью дал миру феномен, который не был предусмотрен в стратегических центрах мировой метрополии и о который разбились замыслы неокOLONиализма в Евразии. Именно поэтому стратеги однополярного мира решили заново разлучить евразийские массы с Просвещением, разложить ментальный сплав, получивший имя «советского человека». А сплав этот как раз и характеризовался сочетанием «мужицкой» устойчивости и неприхотливости с той открытостью модерну, которую дает Просвещение. Либеральные алхимики контрмодерна поставили себе целью растворить этот сплав: на одной стороне оставить массу, разлученную с Просвещением и вернувшуюся к состоянию тупой и бесправной «рабсилы», на другой – по-

лучить беспочвенный интеллектуализм, не находящий применения на месте и странствующий по миру с эмигрантским сознанием беспринципной и неприкаянной диаспоры.

Стало общепризнанным говорить о соединении науки с производством, породившим великий промышленный сдвиг модерна. Значительно менее осознано значение другого синтеза: профессионально задействованного интеллектуализма с национальным проектом освобождения и обновления. Сам по себе интеллектуализм, лишенный питательной основы в лице национальной идеи или коллективной «национальной мечты», является в высшей степени худосочным образованием, что доказывает новейший опыт очередной денационализации интеллигенции. Вероятно, человечество и в самом деле переросло прежние национальные границы и национальная натурализация духа новейшей интеллигенции более невозможна. Но это не означает, что отныне этому духу суждено вовсе оставаться неприкаянным – существовать в странническом обличии внутренних и внешних эмигрантов. Это означало бы колоссальное расточительство интеллектуального потенциала человечества, разлученного с источниками настоящей духовной и социальной энергии. Такую энергию сообщает идентичность и причастность. Если последние утратили свою притягательность в чисто национальных своих параметрах, за ними стоит более масштабный и мощный пласт цивилизационной идентичности. И здесь история дает человечеству шанс преодолеть один из самых роковых изъянов его духа, связанных с конфликтом Просвещения с религией. Дело в том, что цивилизационная идентичность, в отличие от национальной, требует проникновения вглубь великих монотеистических традиций, лежащих в основе великих цивилизаций. Национализм эпохи модерна зачастую был атеистическим – не потому, что это непременно диктовалось условиями самого Просвещения, а потому, что он вырос из политических революций, собственно и породивших новые государства-нации в Европе. В определенном смысле это был колоссальный шаг назад: замечательные цивилизационные универсалии средневековья подвигали людей идентифицировать себя в громадных масштабах конфессии (что компенсировало

изоляция социальное-экономического существования), а не в более мелких масштабах этноса и государства. Не случайно средневековые вызвало к жизни великие империи – христианские на Западе, мусульманские (и других конфессий) на Востоке. Националист нового времени по этим меркам выглядит как провинциал, забывший или отставивший в сторону то, что его объединяет с братьями по вере по ту сторону государственной границы. Речь идет не о той глобальной обезличенности граждан мира, о какой грезят нынешние адепты глобализма, видящие в современной культуре только ее техническую форму, но не ее глубинное содержание, а об идентичности, которая одновременно и шире национальной, и глубже, истиннее ее. Такое сочетание дается лишь идентичностью конфессиональной, на которую настраивается цивилизационная.

Здесь прячутся новые, колоссальные источники социальной энергии, которую блокирует глобализм. Подобно тому как новейшие реформаторы «чикагского образца», говоря о рыночных преобразованиях, имеют в виду абстракцию «экономического человека» и игнорируют стоящее за нею реальное культурное содержание (о чем в свое время говорили С. Булгаков и М. Вебер), реформаторы глобализма игнорируют проблемы цивилизационной привязки постиндустриального общества (привязки науки, образования, просвещения к особой мобилизующей идентификационной структуре, дающей людям веру и смысл жизни). Соединение науки (образования) с производством породило НТР как выражение целерациональной стороны модерна, обеспечившей оптимизацию его орудийных средств. Но ужасающие кризисы человечества как раз связаны с отставанием ценностно-рациональной динамики от целерациональной. Отсюда – феномен нового варвара, размахивающего атомной бомбой, словно дубиной. Драматическое отставание ценностно-рациональной стороны как раз и связано с тем, что новейший европейский политический национализм и атеизм оторвали людей от гигантского цивилизационного наследия, от причастности великой письменной монотеистической традиции (западной и восточной патристики, буддизма, конфуцианства). В результате человек модерна, стремительно

укрепляясь и возрастая телесно, в измерениях техноэкономической мощи, в то же время измельчился духовно, в пространствах «второго измерения». Именно Америка как никакая другая страна в мире демонстрирует с наглядностью остроту этой драмы. Североамериканские колонисты, перебравшиеся из Европы за океан, в самом деле освободились от многих пут и помех, мешающих проявлению их инициативы. Но одновременно они более, чем население старого континента, оказались отлученными от исторической памяти, от цивилизационных корней. Не случайно американский протестантизм склонен к забвению Нового Завета и патристики в пользу сближения с ветхозаветной, иудаистской традицией или в пользу неоязычества. По этой же причине сегодня американцы, в большей степени чем другие крупные нации, склоняются к национальному эгоизму и выстраиванию националистической идентичности; цивилизационной памяти и кругозора им явно не хватает. С этой точки зрения американцы – не передовая, а наиболее отсталая нация; по критериям ценностной рациональности, касающихся духовного качества их национальных устремлений и приоритетов, они поражают примитивизмом.

И это противоречие между самым высоким техническим уровнем (целерациональное измерение) и наиболее примитивным ценностно-рациональным уровнем стало теперь не только трагедией Америки, но и трагедией всего человечества, благополучию и даже самому существованию которого угрожает американский глобальный авантюризм. Американские стратегические инициативы отличаются самым низким в мире допустимым порогом применения ядерного оружия. Это доказывает не только история недавнего прошлого – бессмысленный в военном отношении, чисто демонстрационный прецедент применения атомного оружия в войне с Японией. Это доказывает текстуальный анализ всех стратегических доктрин США с начала холодной войны и по сей день. Презумпция применения ядерного оружия первыми присутствовала в американских планах времен сдерживания советской военной мощи. Презумпция превентивного атомного удара с целью ядерной кастрации потенциальных противников, способных нанести

Америке неприемлемый ущерб, характеризует и новейшую, однополярную ядерную стратегию США.

Ясно, что подобные презумпции требуют от всех, способных подвергнуться превентивной ядерной атаке со стороны США, – а речь идет по сути дела обо всем остальном, «неамериканском» человечестве, – с предельной серьезностью отнестись к американскому вызову и готовить свой ответ. Не приходится сомневаться, что этот ответ должен быть «адекватно несимметричным». У остального мира нет в обозримом будущем шанса сравняться с США по военно-технической мощи (не говоря уже о том, что ревнивый гегемон любыми способами будет пресекать какие бы то ни было попытки в этом направлении). Чисто военно-техническое соревнование в могуществе означало бы, что мир будет отвечать на вызов сверхкрупной нации прежними средствами – в парадигме национального эгоизма. На самом деле, долговременная тенденция состоит в постепенном вытеснении жестких, силовых типов взаимодействия более тонкими, с использованием символического капитала. В контексте стратегического взаимодействия символический капитал может изменяться возможностями управленческого воздействия субъекта *A* на субъект *B* помимо силовых или административных методов. Ясно, что речь идет о силе примера, авторитета, престижности. Перенапряжения возникают в тех системах, в которых символический потенциал воздействия резко слабеет, что требует компенсаторского подключения дополнительных ресурсов силы – и администрации. Советский строй погиб именно от этого перенапряжения. Не всегда он воплощал «административно-командную систему», как это полагают те, кто оперирует либеральной экономической дихотомией план-рынок. Помимо спонтанности рынка, цивилизованное общество знает еще и спонтанность символических побуждений, задействованных механизмами культуры. Когда коммунистическая идеология еще не была мертва и выполняла роль реальной побудительной мотивации внутрикультурного плана, советская система оставалась чем-то большим, чем административно-командная. Когда идеология умерла, роль реального победительного мотива стала играть корысть (в облас-

ти нелегитимных экономических практик) или страх (в области административно-репрессивных практик государства).

Сегодня Америка как государство, не согласное менять свою узконационалистическую парадигму поведения на более широкую, цивилизационную, стремительно растрчивает свой символический капитал, становясь воплощением новой административно-командной системы в глобальном масштабе. Движимая высокомерием силы, единственная сверхдержава стремительно наращивает военно-силовой потенциал, менее всего заботясь о потенциале символическом. Национализм США, препятствующий перестройке этой страны в духе более широкой цивилизационной парадигмы, имеет то же происхождение, что и национализм немецкий, кончивший нацизмом. Речь идет о националистическом дистанцировании от Европы как цивилизационного ареала, неформально скрепляемого текстом великой письменной традиции (западнхристианской в данном случае). Когда Германия решила дистанцироваться от Европы как прогнившего Запада и впала в национализм, началось ее языческо-фашистское перерождение. США как страна образовались в результате акта такого же дистанцирования: формально от Англии, фактически от Европы как одряхлевшего Старого света. Молодому национализму цивилизация, как правило, представляется «дряхлой», а рутина ее слишком разросшихся кодексов – сковывающей. В результате возникает феномен инициативы без догмата и личности без догмата. Сегодня этот принцип ничем не стесненной, «адогматической» инициативы, ни у кого не испрашивающей согласия, поднят на щит американским либерализмом, в котором причудливо переплетаются безграничный индивидуалистический эгоизм с безграничным националистическим. Сегодня американец как новый господин мира являет облик этого удвоенного эгоизма. Причем первый, индивидуалистический, еще как-то легитимируется господствующей либеральной доктриной, а второй утверждается уже явочным порядком – на волне американской «победы» и роста американской мощи. В результате же мы имеем тот же феномен, что и у «нового человека» национал-социализма: выпадение из христианского цивилиза-

ционного ареала в межцивилизационное, маргинальное пространство неоязычества. Новый американский миф о мире, где довлеет голая вещь и десоциализированный потребитель этой вещи, – это языческий миф, связанный с забвением главного христианского принципа: о приоритете духа и о том, что всякой вещью в мире заведует дух или Слово, которое – всегда в начале. Законность своего обладания вещами человек покупает приобщенностью к Логосу – идеям, лежащим в основе вещей. В языческой картине мира вопрос о законности или незаконности обладания не стоит. Вещи свободно изымаются из своего культурного (духовного) контекста и начинают кочевать по миру с той же свободой, с которой кочует современная диаспора глобализма. Если в глобальном мире принцип Логоса окончательно вытесняется принципом силы, то все вещи мира должны в конечном счете переключаться к сильнейшему, который по новому, социал-дарвинистскому счету автоматически оказывается достойнейшим.

Итак, формула глобального мира – это дехристианизация (деисламизация и т. п.), язычество, вещизм. На эту сторону глобализации – на механизм выпадения из цивилизационного ареала, скрепленного монотеистической традицией, расчищающей дорогу язычеству, – до сих пор не обращено должного внимания. С этой точки зрения искомым наследием современного антиглобализма должна стать патристика. Восточные и западные отцы Церкви, выстраивающие христианскую картину мира в борьбе с язычеством и языческими уклонами в асоциальный натурализм вещизма и инстинкта, сегодня являются нашими непосредственными учителями. Если глобализация есть процесс выпадения из цивилизационного пространства в духовно разряженное межцивилизационное, маргинальное, то авторитет великих Церквей современного мира есть подлинная опора человеколюбивого антиглобализма. Если глобалисты отлучают себя от всех цивилизаций, ссылаясь на свой статус граждан мира, то вполне логично их отлучение от Церкви. Идентичность верующего несовместима с глобалистскими играми кочующих монад, готовых надевать любые личины, но не имеющих подлинного лица.

Другой оппонент глобализма, наряду с Церковью, это сама культура. Культурный процесс, или культурные накопления, есть процесс умножения общих понятий, то есть применимых не к данному конкретному случаю, а имеющих значение алгоритма. Как известно, пресловутый американский эмпиризм давно уже выступает с программой изгнания общих понятий и замены их сугубо инструментальными. Сегодня эта программа по-новому конкретизируется американским глобализмом. С одной стороны, американские глобалисты в стратегических целях разрушают крупные многонациональные государства, насаждая разрушительный этноцентризм в Евразии. С другой стороны, они препятствуют интеграционным процессам, сегодня совершающимся в основном по цивилизационной матрице в конфессиональных ареалах. Сами США де-факто выключают себя из западноевропейского (западнхристианского) цивилизационного ареала, утверждаясь как эгоистическая националистическая сверхдержава, противопоставившая себя всем остальным. В результате всех этих американских инициатив человечеству угрожает резкое ослабление кумулятивной способности, касающейся общих, надэмпирических понятий. Новая американская цензура, отныне действующая в глобальном масштабе, мобилизует свою бдительность при малейшей активизации духа общих понятий – теоретической и моральной рефлексии. Этот дух искореняется под видом агрессивного традиционализма, мешающего «новому человеку» американского образца навязывать миру свой стиль прагматической деловитости, не озабоченной общими духовно-теоретическими, социальными и моральными контекстами.

Как известно, сегодня преодолевается узкий, экономико- и техноцентричный подход к содержанию общественного развития. Важнейшим критерием развития сейчас выступает человеческий фактор, и индекс развития человеческого потенциала (ИРЧП) в настоящее время принят в качестве важнейшей расчетной единицы потенциала той или иной страны. Одна из гипотез автора данной книги состоит в том, что в рамках цивилизационной парадигмы (цивилизационной идентичности) человеческий интеллектуальный и социально-коммуникативный потенциал

развивается значительно быстрее, чем в рамках национальной парадигмы, свойственной западному модерну. Цивилизационная парадигма (идентичность) означает, что в основе всех программ развития нового поколения и его социализации лежит не узкая национальная культурная память, а память цивилизационная, охватывающая весь ареал и всю историю данной конкретной цивилизации. Разумеется, в рамках современных программ обучения и профессиональной подготовки молодежь осваивает не только национальный, но и мировой опыт, но изъян национальной парадигмы в том, что, во-первых, мировой опыт изучается спорадически, а не систематически, а во-вторых, этому не сопутствует процедура эффективной интериоризации – освоения опыта как ценностно приемлемого «своего». Цивилизационная парадигма – когда я, скажем, изучаю не просто историю своей страны, а историю своей православной цивилизации, позволяет мне интериоризировать, сделать внутренним ценностным достоянием несравненно более исторически глубокий и географически широкий культурный пласт, в недрах которого и зародилась моя национальная культура и который по-прежнему остается ее гарантом устойчивости и защищенности. Цивилизационная память включает несравненно больший объем общих понятий, служащих гарантом современного альтернативного подхода к глобальным процессам. Если в рамках национальной парадигмы всякий выход за пределы привычной традиции означает выход в чужое культурное пространство, то в рамках более широкой парадигмы альтернативы национальной узости осваиваются тем не менее как наши собственные альтернативы. Реформируя национальное от имени эталона собственной цивилизации, мы не выступаем в роли эпигонов чужого опыта. Смена модели поведения в рамках дихотомии национальное – общемировое означает для нас ломку идентичности, грозя всеми болезнями беспочвенности; смена поведенческой модели в рамках дихотомии национальное – цивилизационное означает реконструкцию нашего опыта в пределах сохраняющей нас идентичности. Для империалистических целей – сломать идентичность противника и тем самым деморализовать и дезориентировать его опыт внешней (общемировой) альтернативности

вполне применим, но для целей истинно благонамеренного реформаторства, имеющего целью поднять и облагородить свою нацию, а не обезоружить и обескуражить, более адекватна методология внутрицивилизационных альтернатив. В первом случае вектор альтернативного подхода ведет от своей нации к чужой культуре – цивилизации, во втором – от национального к цивилизационному уровню своего типа. Мне представляется совершенно бесспорным, что катастрофическое падение индекса развития человеческого потенциала за годы «реформ» объясняется не только пресловутым секвестром науки, образования и культуры, но выключением России из своего большого цивилизационного пространства (в чужое цивилизационное пространство западного типа Россия вопреки обещаниям реформаторов так и не попала). Для того чтобы система Просвещения работала, необходима не только активизация всех учреждений просвещения (от школы до университета и НИИ), но и наличие просвещенческого типа восприятия – установки на ускоренное потребление общей культурной информации, а не только рецептурно-инструментального знания утилитарного толка. Эта широта восприятия достигается в рамках цивилизационной парадигмы. С нею разрешается противоречие, удручающее человека нового времени: когда он сохранял свою идентичность, он выглядел провинциалом, когда он преодолевал провинциализм, он терял идентичность. Цивилизационная идентичность в отличие от национальной «сверхпровинциальна» – это пространство общих понятий, согретое чувством единого «мы» (православные, мусульмане, католики, буддисты).

Вполне возможно, что цивилизационная идентичность избежит драмы, предрекаемой сторонниками теории «конфликта цивилизаций». Не исключено, что конфликт грядущих времен будет не конфликтом цивилизаций, а конфликтом цивилизованности и национализма. Переоткрытая цивилизационная общность великих культурных ареалов даст такие преимущества и находки человечеству, на фоне которых националистическая узость станет выглядеть главным тормозом и общим противником. А главным олицетворением опасного националистического эгоизма несомненно станет, в данной логике,

гипертрофированно эгоистичный национализм сверхдержавы с ее дикой амбицией вселенского господства. С этой же точки зрения нынешнее ослабление России есть поражение русского национализма, но еще не поражение православной цивилизации, престиж которой может сохраняться именно в силу того, что фантом сверхдержавности в этом ареале рассеялся. Теперь очередь западной цивилизации исторгать из себя ядовитые побегии националистической сверхдержавности и оправдываться перед человечеством за американские грехи. Православная цивилизация не стала «цепляться» за свою сверхдержаву; это оказалось чреватое временными геополитическими потерями и даже катастрофами, но путь в будущее, моделью которого является не конфликт, а концерт цивилизаций, для нее тем самым оказался открытым.

Здесь особо надо сказать о русской народной субстанции, по-своему еще раз подтвердившей репутацию Святой Руси. Своей чрезмерной кротостью, безответностью, долготерпением русская народная субстанция не раз провоцировала старых и новых гиперборейцев (в ницшеанском смысле), внутренних и внешних расистов-сверхчеловеков, амбициозных организаторов «нового мира». Провоцирует она их и сейчас – своим непротивлением злу, своим «толстовством», своей «достоевщиной» чрезмерно кротких «князей мышковых». Это позволило силам зла сбросить благообразные личины и выступить в их подлинном облики. Сколько хлестаковских карьер сделано за последнее время, сколько ничтожеств возомнили себя миропотрясательными личностями, демонами рынка, мефистофилями глобализма! А сколько «великих вождей» и «отцов нации» в ближайшем зарубежье, поначалу трусливо выжидающих реакции Москвы и затем, поощренных ее невыносимой пассивностью, стали бросать вызов и нашему совместному цивилизационному наследию, и завоеваниям Просвещения! Освоение цивилизационной модели федеративного строительства превратит и их, вслед за их покровительницей, Америкой, в мишень культуры, сбрасывающей взаимозависимые крайности глобального гегемонизма и этносепаратизма. Поощряемый по принципу «разделяй и властвуй», этносепаратизм справедливо

будет оценен как отягчающий вину Америки перед цивилизацией и Просвещением; оплаченное в долларах предательство своих народов – как отягчающее обстоятельство при оценке грехов этносепаратизма. Цивилизационная модель, как и все великое в истории, будет выстрадана в борьбе – как найденный адекватный ответ человечества на вызовы глобализма, на деле являющегося национализмом «первого мира», доведенным до расистского презрения к остальным.

В этом контексте смирение Святой Руси имеет провиденциальное значение. Без него цивилизационная модель не сработала бы в православном регионе. Недавно этот регион познал возможности и изъяны империи в ее советском варианте, но возможности цивилизационного единства ему еще только предстоит освоить. Та кроткая природа русского человека, о которой нам повествует отеческое предание, а совсем недавно – деревенская проза, это единственный субстрат, способный скрепить новое восточнославянское единство, свободное от имперских искажений. В этом смысле Святая Русь – отнюдь не архаическое, не этническое образование. Она в самом деле предшествовала петровской империи, но она в чем-то – выше, масштабнее, «ойкуменичнее» империи, ибо соотносена не столько с возможностями военной силы и организации, сколько возможностями морально-религиозного и культурно-художественного вдохновения. На этом фоне нынешние российские западники – формация, находящаяся ниже имперской, сочетающая доимперский этноцентризм со всеядным космополитизмом. Западников должна сменить новая элита, снимающая (в гегелевском смысле) имперское наследие в более высоком варианте цивилизационной общности, вместо того чтобы просто безответственно выносить это наследие за скобки – во имя счастливого национализма «маленьких Швейцарии», обустройствающихся в особицу.

Сегодня в большой Евразии идет стремительный процесс консолидации мусульманской цивилизации. Но этому процессу мешает то, что у мусульманства в Евразии нет творческого партнера, в диалоге с которым оно могло бы в действительности совершить прорыв к глобальной альтернативе. Выстраивание

православной цивилизационной общности способствует появлению такого партнера. В рамках советской империи осуществлялась негласная политическая и культурная гегемония славян в Евразии. Но – ценой отказа от настоящей цивилизационной памяти, от своих истинных духовных сокровищ, связанных с православным наследием. Славянское зерно, брошенное в почву советизма, должно было погибнуть, прежде чем дать ростки имперской сверхдержавности. Теперь этому зерну предстоит прорасти и дать собственные культурные плоды, способные обогатить Евразию богатством воскресенного и творчески реинтерпретированного византийского наследия. Если и славяне – наследники православного византизма, и тюрки – наследники великой письменной традиции ислама, будут постоянно помнить, что у них есть общий враг – национализм внутри и американский гегемонизм вовне, их диалог может стать диалогом созидателей нового евразийского отечества.

Два искушения есть у мусульман: искушение вестернизацией – общая болезнь компрадорских элит во всем мире – и фундаменталистское искушение построить свою, антиамериканскую империю «без русских», вообще без славян, зарекомендовавших себя сегодня «слабым звеном» в Евразии. Но эта перспектива – не цивилизационная, а имперская, а потому ложная. Да и единую империю Евразии мусульманам построить невозможно – не только из-за внешнего противостояния, но и по сугубо внутренним причинам. Действие порождает противодействие, и любой имперский претендент из числа мусульманских государств и течений немедленно столкнется с агрессивной мобилизацией других претендентов, настаивающих на том, что только их вариант «великого халифата», «великой Османской империи» и т. п. – подлинный. Для того, чтобы мусульманство оказалось способным возрождать цивилизационную модель, основанную на диалоге, а не имперскую, основанную на силе, в его народном субстрате должен отыскаться свой аналог кроткой «Святой Руси», своей основы этики ненасилия. Убедительный ответ здесь могут дать только специалисты, но положительный вариант его в целом прогнозируется на основе общей методологии цивилизационного подхода.

В заключение остается коснуться солидаристских и диалоговых возможностей светского протестного сознания. Как уже говорилось, в постсоветском пространстве оно, на массовом уровне, в основном представлено сторонниками компартии. Две проблемы этого типа сознания здесь выпячиваются. Первая, уже упомянутая, касается возможности коммунизма стать новым протестным интернационалом в мировом пространстве светской культуры, взятой в качестве попутчицы в цивилизационном строительстве новых суперэтнических федераций. Здесь главный резерв коммунизма – смыкание с широким антиглобалистским движением. Коммунисты временно проиграли свой антикапитализм, ибо не скорректировали свою идеологическую оптику с новым обликом оппонента. Они сетовали на «анархию производства» там, где уже проявилась анархия аморальной и антисоциальной разнузданности новой спекулятивно-ростовщической диаспоры и новых расистов – «суперменов», готовых теснить «неполноценное» большинство человечества. Компартии предстоит сменить свой марксистский экономикоцентризм, по критериям которого ее теоретическое лидерство не состоялось, на новый этико- и социоцентризм. Маркс в свое время превратил социализм из утопии в науку ценой резкого ослабления его духовной и нравственной составляющей, восходящей к первохристианству. Одновременно это ознаменовалось дистанцированием социализма и от низовой, народной правды, и от письменных цивилизационных традиций – православной, мусульманской, буддийской. Замечателен тот факт, что социалистическое провиденциальное обетование сирым и нищим духом, равно как и неотделимый от него солидаристский пафос, свойственен всем мировым религиям, всем цивилизациям. То, что научный социализм противопоставил себя им в качестве сугубо рационалистической конструкции культурно-обезличенного будущего, лишило его поддержки и наиболее духовно рафинированных, и наиболее нравственно впечатлительных, не готовых дурные средства оправдывать хорошими целями. Социализм стал прагматической системой, задумавшей и с капитализмом соревноваться по сугубо прагматическим кри-

териям. Теперь обнаружилось, что в области прагматики капитализму нет равных, – остальные здесь обречены на роль вечных эпигонов и догоняющих.

Однако состояние планеты Земля уже не таково, чтобы выдерживать дальнейшее давление прагматиков. Причем глобальному экономическому кризису неизменно сопутствует кризис культурный и нравственный. Следовательно, речь идет о том, чтобы вместо того, чтобы изобретать новые варианты и более эффективные модели прагматического подхода к миру, отвергнуть прагматическую формацию целиком, вернувшись к заветам и откровениям монотеизма. В текстах великих мировых религий много того, чего ищет и светское сознание, проникнувшееся идеей глобального кризиса человечества. Именно потому, что глобалисты – это партия, откровенно поставившая себе задачу продолжить капиталистическую эпопею завоевания планеты к услугам потребительско-гедонистической личности, делая вид, будто ничего не случилось и никаких глобальных проблем в помине нет, – они противопоставили себя всем, способным приобщиться к новой этике солидарности и ответственности. На этом фоне коммунистам предстоит совершить последнее усилие: отказавшись от претензий считать социализм наукой, снова придать ему пафос морально-религиозного откровения о конце утилитаристской эпохи. Об утрате научного престижа им не стоит заботиться: западная экономическая и политическая наука их и так уже окончательно отлучила. Важно теперь, чтобы их не отлучили те, кто уже осознал, что научная истина, нейтральная по отношению к религии, нейтральна и в отношении социальной и нравственной правды – свою настоящую опору эта правда находит в иных измерениях. При действительном осознании новых предпосылок своей антибуржуазности коммунизм смыкается, на почве антиглобализма, с движениями цивилизационного возрождения на всех континентах. Легче всего это сделать современному русскому коммунизму, утратившему какие бы то ни было опоры среди западнического истеблишмента, но заново находящему их среди осажденного народного большинства.

Вырождение советского коммунизма ознаменовалось переходом от революционной апокалиптики к принципам мирного соревнования с капитализмом на базе экономикоцентризма. Но сегодня апокалиптические инициативы по-своему перехватывает американский гиперационализм. Американские гегемонисты вполне способны подвергнуть мир ядерному Апокалипсису. Такова загадочная диалектика современного либерального сознания, пекущегося только о земных радостях и отвращающего от всех «метафизических тревог», но в то же время неуклонно толкающего мир к бездне. Всем разновидностям былой «земной», светской критики капитализма, отмеченной пацифистским благодушием, приходит конец. Перед лицом перспективы ядерной войны, вырисовывающейся в стратегических планах сверхдержавы с сегодня на завтра, все виды антикапиталистической критики, все изыскания экологического и культурологического алармизма обретают прямотаки религиозную, апокалиптическую пронзительность. Что скажут экологи, некогда сетовавшие на соответствующие опасности советской промышленной гигантомании, когда американцы начнут сбрасывать атомные бомбы на страны с «террористическим режимом»? А это непременно произойдет, причем не как странный и страшный срыв и негаданный случай, а в «рациональных» рамках либерально-гегемонистской логики. С одной стороны, эта логика рождает полную нетерпимость к «остаткам агрессивного традиционализма» на планете, с другой – в своих расовых основаниях она исключает войну на равных, чреватую потерями жизней тех, чья жизнь стоит дороже всех остальных. Следовательно, остается дистанционная «ограниченная ядерная война», в ходе которой «неполноценная» человеческая масса истребляется, а жизни новых суперменов остаются вне достигаемости.

Вот она, новая истина глобального мира: действительным источником планетарного террора выступает не темнота традиционализма, а гордыня новых суперменов. В христианстве гордыня – смертный грех. Теперь мы понимаем: смертный – потому, что угрожает смертью всему живому на земле.

Глава седьмая

ГОРИЗОНТЫ ГЛОБАЛЬНОЙ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ: ОТ РОССИЙСКОГО К АМЕРИКАНСКОМУ ОДИНОЧЕСТВУ В МИРЕ

1. От холодной войны – к мировой войне богатых против бедных

Многие реалии современности склоняют к мысли о том, что мы слишком рано отбросили идеологический опыт прошлых поколений. В частности, предыдущее поколение еще помнило, что холодная война двух сверхдержав представляет собой превращенную форму гражданской войны: СССР в той войне представляет лагерь бедных, США – лагерь богатых. В этом смысле поражение СССР есть поражение бедных в их борьбе с богатыми; победа США и их продолжающееся мировое наступление представляет победу и наступление богатых. Тот факт, что большинство из нас сегодня считает такие идентификации устаревшими и стыдится классово-идентификации вообще, говорит лишь о том, что и в мире символических значений победу одержала партия богатых, сумевшая не только физически восторжествовать над своим традиционным противником, но и дискредитировать его интеллектуально и морально, шантажируя его потенциальных защитников зачислением в лагерь «агрессивных традиционалистов».

На самом деле, осознание социального контекста новейшей мировой войны и стоящей за нею истории классового противостояния позволяет увидеть логику в событиях, казалось бы, лишенных всякой логики, и увеличивает нашу способность анализа и предвидения. Социальный контекст

мировой войны, или социальная парадигма видения, не только дополняет недавно возобладавшую геополитическую парадигму, но и корректирует диктуемые ею стратегии. Геополитическое видение только по претензии является глобальным; на самом деле его квазинатуралистические, квазигеографические дифференциации и противопоставления зиждятся на презумпции укорененности в почву, в территорию. Социальная парадигма позволяет увидеть в поведении участников их транстерриториальные, транснациональные мотивы: здесь африканец может выступать в союзе с европейским безработным и против соплеменника и единоверца, находящегося по ту сторону гражданской (классовой) границы. Совсем не случайно все приспособленные «рыночники» (рынок – категория, скрывающая буржуазную идентичность) в странах не-Запада, как правило, выступают в роли сторонников американского «нового мирового порядка». Иными словами, эти рыночники приберегли для себя классовое сознание и классовую позицию в развернувшемся глобальном конфликте, одновременно запрещая сделать это тем, кто находится по ту сторону.

Все репрессалии новой символической (духовной) власти, насаждающей выгодную господам мира сего картину мира, направлены против того, что может служить основой социальной солидарности глобально притесняемых.

Присмотримся к основным понятиям, выдаваемым новой либеральной идеологией за свидетельство современной позиции или за пропуск в современность. Одно из первых мест здесь занимает понятие индивидуализации¹. Оно призвано совершить переворот как в социальной онтологии (учении о мире), так и в аксиологии (учении о морали). Индивидуализация включает презумпцию, что всякие коллективные сущности, относящиеся к реальности надындивидуального существования, всегда были или по меньшей мере сегодня стали мифом и единственной дей-

¹ Появилось несколько философско-политологических бестселлеров, посвященных закату коллективности и торжеству индивидуализации (см.: Бек У. На пути к другому модерну. М., 1999; Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002; Joel R. La Democratic des indivinus. P., 1998; Elias N. The Society of Individuals. Oxford: Blackvell, 1991).

ствительной реальностью современного общества является от-
решившийся от всяких прочных социальных связей индивид. А
из этого онтологического вывода следует и моральный: всем от-
верженным, униженным и обездоленным некого винить в сво-
ей доле, кроме самих себя. Ясно, что это – классовая стратегия
тех, у кого есть основания признать свою ответственность за
происшедшие социальные обвалы и катастрофы. «Реформато-
рам», повинным в этих управляемых катастрофах, крайне вы-
годно, чтобы энергия социального возмущения целиком ушла в
личные комплексы, а жертвы их бесчеловечных экспериментов
обратили все свое раздражение на самих себя, превратив соци-
альный протест в мазохистское самоистязание. «Снятие вины
с институтов и возложение их на отдельных лиц, объявляемых
неадекватными, помогает либо рассеять потенциальное разру-
шительное раздражение, либо трансформировать его в стремле-
ние к самоцензуре и самобичеванию»¹.

В современной России этот прием используется примени-
тельно к целому народу – в основном к русскому. Четвертая
власть, находящаяся на услужении глобальной власти, еже-
дневно по каналам телевидения, радио, газетам и журналам на-
саждает определенный тип видения, направленный на транс-
версию энергии законного народного протеста в мазохизм
разрушительных самооценок и комплексов неполноценности.
Вся история России подается как оскорбительное для всякого
нормального человека недоразумение, как сплошная серия не-
удач, объясняемая патологической коллективной наследствен-
ностью. И весь «этот народ», и отдельные его представители,
в сумме составляющие «неприспособленное большинство»,
сами повинны в своем нынешнем социальном положении; их
постоянно суют носом в их «проклятое прошлое», что должно
внушить им комплекс неполноценности и отвратить от про-
теста, эффективность которого как раз и связана с верой в соб-
ственные возможности, в историческую альтернативу.

Недавние исследования, проведенные под руководством
профессора И. А. Гундарова во Всероссийском государственном
научно-исследовательском центре профилактической ме-

¹ Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 62.

дицины, открыли неожиданный факт: оказывается, главным деструктивным фактором, вызывающим преждевременную смертность людей и снижение общей продолжительности жизни в национальном масштабе, являются не материальные лишения сами по себе, а чувство закрытой перспективы, исторической безнадежности. Исследования ведут к выводу о духовной детерминации здоровья нации. Материальное положение населения СССР в военном 1943 году по сравнению с 1940 годом было несравненно хуже (потребление мяса сократилось на 62 %, молока – на 51 %, яиц – на 72 %, сахара – на 55 %, картофеля – на 54 %. Тем не менее смертность у женщин (в отличие от воевавших мужчин) и обычная заболеваемость у мужчин значительно уменьшилась¹. «Такой оздоровительной силой стала энергия надежды, рожденная Сталинградской битвой. После войны в странах Восточной Европы, образовавших социалистическую систему, наблюдалось почти двукратное снижение смертности к середине 1960-х годов. Объяснять этот эффект ростом материального благосостояния невозможно, так как в Западной Европе, где достаток повышался значительно быстрее, такого улучшения здоровья не наблюдалось. Основное различие заключалось в том, что народы стран Варшавского Договора устремились строить новое, как им тогда казалось, более справедливое общество, и эта духовная энергия оказала мощный оздоровительный эффект. Наоборот, вслед за окончанием хрущевской “оттепели” разочарование “застоем” привело после 1964 года к ухудшению здоровья и росту смертности. Неблагоприятные демографические процессы 1970-х годов разворачивались в странах социалистического лагеря на фоне непрерывного улучшения уровня жизни населения»². В СССР, как отмечается, этот фактор «веры и надежды» породил своеобразную циклическую динамику в демографической области.

Перестройка создала новый климат «весенних ожиданий» в обществе, что немедленно сказалось в виде нового снижения смертности населения. Новый кризис ожиданий, перерастание

¹ Гундаров И. А. Духовное неблагополучие и демографическая катастрофа // ОНС. 2001. № 5 С. 62–68.

² Там же. С. 62–63.

перестройки в катастрофу, в ситуацию перманентного распада немедленно отразилось на демографических показателях, приведя в конечном счете к нынешней демографической катастрофе. Этим фактором современные политические технологи научились управлять, введя его в общий реестр «управляемого хаоса». Создается впечатление, что многие «переходные процессы» в России совершались в присутствии ревнивого наблюдателя, исполненного решимости не дать стране подняться. В середине 90-х годов Россия включила новые резервы выживаемости, преодолев растерянность, вызванную шоковой терапией. Страна еще раз продемонстрировала свою живучесть и замечательные адаптационные способности. В период между 1995 и 1998 годами, до новой управляемой катастрофы, вызванной дефолтом, уменьшилась смертность от всех основных заболеваний: сердечнососудистых – на 12 %, психических – на 52 %, мочевыводящей системы – на 25 %. На фоне прекращения финансирования санитарно-эпидемиологических программ и увеличения в 1,3 раза бактерионосительства произошло парадоксальное уменьшение инфекционной заболеваемости и смертности¹. Дело в том, что русский человек совсем было принял решение о смене идентичности в рамках системы модерна: модель Просвещения, задающую программу овладения знаниями и наукоемкими профессиями, он сменил на модель рынка, задающую программу примитивной экономической оборотистости. Это подтверждают исследования динамики социальных предпочтений, приведенные в указанные годы Российским независимым институтом социальных и национальных проблем.

Но судьба сулила русскому человеку иное: не роль подручного глобальной рыночной системы, а роль ее парии. Дефолт 1998 года означал, что правящие верхи общества никак не заинтересованы в экономической стабильности России в любом ее качестве – советской, антисоветской, либеральной, постлиберальной и т. п. Им нужна слабая и деморализованная Россия. Это подтверждает направленность современной массированной пропаганды. Если бы речь в самом деле шла о модернизации, пропаганда работала бы в общем контексте до-

¹ Там же. С. 63.

стижительной «модели успеха», совершая соответствующую переакцентировку массы происходящих в повседневности событий. События, свидетельствующие о положительной динамике, подтверждающие презумпцию доверия к нации и ее самоуважения, выносились бы на поверхность, поощряя новую либерально-достижительную веру. Но мы видим нечто прямо противоположное. Кредо новой пропаганды – до предела сгущенный негатив. Либеральные пропагандистские СМИ своими ежедневно обрушивающимися негативными репортажами убеждают нас в том, что в пространстве «этой» страны и культуры, в зоне обитания «этого» народа ничего позитивного и обнадеживающего в принципе случиться не может. Все происходит так, будто правители всеми силами борются не за судьбу данного народа, а за судьбу данной территории, которую предстоит от него очистить. Народу объявлена война, и ведется она не только пропагандистскими средствами.

Другим направлением этой гражданской войны является экологическое. Новое рыночное экономическое пространство на глазах превращается в пространство для привилегированного меньшинства. Речь идет уже не об экономической демократии массовых потребителей, которым становится доступно то, что прежде было достоянием избранных, а о настоящей экономической контрреволюции, о восстановлении экономики для немногих. Но прежде, когда наряду с товарной экономикой существовала народная экономика натуральных хозяйств, недемократический характер рыночной системы не означал массового геноцида. То, что простой человек не был в состоянии купить, чаще всего выходило за рамки повседневного спроса, удовлетворяемого в рамках натурального хозяйства или примитивного локального обмена. Ситуация в корне изменилась в ходе тотальной индустриализации и урбанизации. Они отдали судьбу населения на откуп современному массовому производству. Но именно это производство реформаторы решили свернуть в ходе запланированной деиндустриализации.

Впрочем, переворот этот – не местный, а глобальный. Как пишет З. Бауман, в мире совершается переворот, угрожающий судьбе и самому существованию той самой массы, которая

вызвана к жизни массовым промышленным производством классического модерна. Первая настоящая реабилитация массы в рамках буржуазной картины мира была совершена Генри Фордом, создателем первой конвейерной промышленной системы. Это он заявил в свое время: «Всех покупок богатых недостаточно для того, чтобы обеспечить сбыт любой отрасли современной промышленности. Класс, который покупает нашу продукцию (автомобили. – *А. П.*), – это рабочие; нужно, следовательно, чтобы они имели деньги и досуг для соответствующего потребления»¹. Новейший переворот в буржуазной картине мира камня на камне не оставил от этого потребительского демократизма массовой экономики. Новейшая стратегия состоит в переходе от производства прибыли в ходе массовых дешевых продаж к производству ее в рамках нового экономического феодализма. Обслуживание одного богатого клиента может дать прибыль, превышающую продажу дешевых товаров и услуг сотне бедных клиентов; при этом совершается еще и невиданная экономия усилий и времени. Создается впечатление, что экономическая демократия потребителей, хотя и адресовалась прямо к раскованному «эмансипированному» воображению последних, применительно к экономическому производителю еще сохраняла черты старой аскетической системы.

Буржуа, наследующие архетипы старой религиозной культуры (протестантской, католической, православной, старообрядческой), способны были вставать в пять утра и весь долгий день посвящать хлопотливой работе с массовым клиентом. Ленивый буржуа нового, постмодернистского образца решительно к этому не способен. Он желает получать прибыль, не затрачивая особенных усилий, а для этого переориентируется на элитный спрос. Носителей массового спроса новая либеральная экономика просит ей не докучать. Она создает в современных городах особое элитарное экономическое пространство, заведомо недоступное для обезкураженного человека массы. Это по сути – новая феодализация экономики, брезгливо отвернувшаяся от массового потребителя. Последний вытесняется в контрмодерн, в мар-

¹ Цит. по: *Friedmann G. La travail en «miettes»*. P., 1961.

гинальное пространство полунатуральных хозяйств, периодической занятости, более или менее случайных пособий и подачек и – беспросветного нищенства. Современное состояние 358 наиболее богатых «глобальных миллиардеров» равно общему богатству 2,3 миллиарда бедняков, составляющих 45 процентов населения планеты¹. Это означает, в известном контексте, что вместо того чтобы заниматься трудным делом обслуживания 2,3 млрд бедняков, новой либеральной экономике достаточно обслужить всего несколько сотен богачей – прибыль будет той же – и без всяких неприятных социальных контактов. Ясно, что мы имеем дело с системой экономического геноцида. Эта система уже сложилась, и вопрос о том, в какой мере она будет пущена в дело, есть уже вопрос политический и психологический, относящийся к деликатной сфере взаимоотношений элиты к своему или не совсем к своему, а «этому» народу. Если в буржуазную эпоху исторически унаследованным, обремененным «сантиментами» связям в самом деле суждено окончательно исчезнуть, то тогда вопрос о существовании того или иного народа упирается в то, а насколько нужен, полезен этот народ для новых хозяев мира.

Прежде экономическая «полезность» народа держалась по меньшей мере на трех основаниях. Народ представлял собой массовую рабочую силу, то есть олицетворял одну из трех составляющих буржуазного производства, требующего сочетания земли, труда и капитала. Далее, народ в новой экономике спроса олицетворял собой массового потребителя, доказывающего свою экономическую полезность своей активностью как покупателя. Но теперь «бедняки не представляют ценности и в качестве потребителей: они не купятся на льстивую рекламу, у них нет кредитных карточек, они не могут рассчитывать на текущие банковские ссуды, а товары, в которых они более всего нуждаются, приносят торговцам мизерные прибыли или даже не приносят таковых вообще. Не удивительно, что этих людей переквалифицировали в “андеркласс”²: они уже не временная аномалия, ожидающая исправления, а класс вне классов, группа, находящаяся за пределами

¹ См.: Бауман З. Указ. соч. С. 106.

“социальной системы”, сословие, без которого все остальные чувствовали бы себя лучше и удобнее»¹.

Наконец, еще одно основание «предельной полезности» народа для буржуазных хозяев мира – это массовая национальная армия защитников Отечества. Но новая глобализирующаяся буржуазия не имеет отечества, она – экстерриториальна. Она кровно заинтересована в том, чтобы все имеющиеся в мире отечества были как можно более открытыми для экономических экспериментов международных спекулянтов и авантюристов и как можно менее защищены, в том числе и в военном отношении. Что касается специфических интересов защиты буржуазной собственности, то эту заботу лучше доверить не демократической армии ревнивых бедняков, а наемникам, хорошо обученным и оснащенным профессионалам. Следовательно, и в этом отношении «этот» народ оказывается лишним.

Разработанная на опыте транснациональных корпораций промышленно-экономическая концепция глобального сборочно-го цеха, отдельные технологические узлы которого komponуются в разных странах и континентах, получает свое законченное политико-экономическое выражение в концепции современного глобализма. Не случайно либеральная теория демонстрирует откровенную идиосинкразию на само слово «народ». Народ в его субстанциальном качестве стихийного продукта истории, самоценного и незаменимого, никак не устраивает глобалистов, подходящих к населению той или иной страны с известной технологической избирательностью конструкторов, монтирующих нужные им системы из материала разных стран и наций. Вся нация со всеми ее «случайными», незапланированными особенностями никому не нужна. Взгляд на мир народов с остраченных позиций глобального конструктивизма неизбежно замечает массу лишнего, нефункционального. Функционального оказывается не так уж много, но и его приходится высвобождать из-под всякого «исторического хлама» непонятных традиций, неразумных обрядов и вообще всего нерационального и невнятного. Очерчивая круг рационально оправданного по счету глобального мира, мы можем видеть, что у некоторых народов

¹ Там же. С. 94.

добрая половина их культурного багажа, вместе с его носителями, попадает в этот круг, а у некоторых почти все остается за его пределами – за пределами функционально оправданного. Ясно, с позиций глобализма, что этим народам нужны особо несентиментальные правители, способные самым решительным образом расчистить местную почву от всего лишнего, в том числе и лишнего человеческого материала. Говорят же нам вполне откровенно: настоящий рынок и настоящая демократия в России придут только после ухода «этого» поколения, оказавшегося непригодным для нового либерального будущего. Мы почему-то пропускаем мимо ушей эти слова, не вдумываясь в их настоящий смысл, а ведь это такое содержание, которое надо тематизировать; скрытой от нас темой – скрытой, ибо нам мешают ее воспринимать прежние презумпции гуманистической морали, как раз и является тема геноцида. Даже тема мирового заговора отнесена к числу запрещенных тем, а уж тема геноцида тем более. Между тем есть один народ, которому позволено поднимать и ту и другую тему, – это евреи.

Евреям естественно позволено говорить о геноциде евреев, о холокосте как о чем-то таком, что свидетельствует о неизбывной виновности населяющего нашу землю большинства по отношению к еврейскому меньшинству. В нашем же контексте тема геноцида затрагивает виновность «нового» меньшинства перед «старым» большинством. Поэтому этот контекст не может быть признан либеральными конструкторами нового мира. Другое дело – еврейская тема холокоста. Назначение ее сегодня состоит в том, чтобы заклеить традиционалистски ориентированное большинство, создать презумпцию его виновности. Еврейский холокост выступает в новом либеральном сознании уже не как улика против фашистского режима и соответствующих группировок у власти, но как улика против «темного национального большинства» вообще. Если его не разоружить, не лишить опора в виде национальной государственности, крепкой национальной экономики и боеспособной народной армии, то будущие холокосты окажутся возможными или даже неизбежными, ибо болезнь агрессивного традиционализма уже признана неизлечимой мягкими средствами просвещения. Она

лечится лишь жесткими средствами изоляции потенциальных преступников, то есть народов, находящихся на подозрении, и их насильственным тотальным разоружением. Не приняв эти рассуждения всерьез, мы не примем всерьез и новую реальность – гражданскую войну, которую ведет новый либеральный истеблишмент с народным большинством нашей страны. Тема холокоста – лакмусова бумажка нового либерального сознания, посредством которого распознаются свои в ведущейся гражданской войне. Те, для кого холокост – главная реальность новейшей истории, способен вести гражданскую войну с «традиционалистским большинством», то есть являются «своими» для новой власти глобалистов; те, кто проявляет «преступное равнодушие» к этой теме, должен быть зачислен к числу подлежащих интернированию. Холокост, таким образом, становится новой идеологией классовой непримиримости – в отношении традиционалистского большинства. Не будь холокоста, традиционализм так и остался бы в ведении не идеологии, а социологии, не теории беспощадной борьбы и беспощадного выкорчевывания, а теории модернизации. Еврейскому меньшинству удалось второй раз на протяжении XX века превратить теорию модернизации в идеологию беспощадного классового геноцида.

В начале XX века евреи придали рыхлому социал-демократическому эволюционизму апокалиптическо-катастрофические черты «классово беспощадной профилактики» и окончательного решения классового вопроса, связанное с физическим уничтожением «реакционных сословий». На рубеже XX–XXI веков им снова удалось наделить социальный эволюционизм и модернизацию демоническими чертами беспощадной классовой чистки – освобождения нового мира от балласта старых людей-традиционалистов, вина которых оказалась куда выше, нежели это представлялось прежним модернизаторам и реформаторам. Те, кто способен поверить, что традиционализм не просто затрудняет приобщение к ценностям либеральной толерантности и глобальной открытости, но закономерно порождает старые и новые холокосты, признаются «годными» стать в ряды строителей нового глобального мира. Тех, кто демонстрирует преступное благодушие в этом вопросе, ожидает

известная по прошлому судьба «уклонистов» – беспощадный приговор новых комиссаров глобализма.

С этой и только с этой точки зрения этими комиссарами оценивается и роль Америки. Модернизаторы и реформаторы прежнего «рыночного» идеологического типа преимущественно видели в Америке блестящий пример для подражания, а самое большее – носителя мировой экономической рыночной революции. Новые, обученные непримиримому отношению к традиционализму, желают видеть в ней прежде всего военную силу, способную физически сокрушить «агрессивный традиционализм», в каком бы обличье и в какой бы точке земного шара он себя ни проявил. Для того, чтобы эти новые полномочия Америки были приняты самим Западом, требуется новая чистка и новое размежевание внутри Запада. Запад, населенный персонажами М. Вебера и Зомбарта, далекими от нового милитаристского этоса бюргерами, верящими в силу экономического соревнования и примера, уже отнесен к старой формации, нуждающейся в решительной реконструкции. Лакмусовой бумажкой отбора новых людей, пригодных для нового глобального общества, является отношение к иммигрантам и к социальному государству. В рамках прежней системы жизнестроения роль иммигрантов оценивалась в рамках известной социально-экономической концепции замещения: по мере того, как ряд прежних массовых профессий утрачивал привлекательность для западной молодежи, сохраняя свою экономическую необходимость, непритязательным иммигрантам предстояло подхватывать эту эстафету. Сосуществующие рядом, в одном экономическом пространстве, предындустриальное, индустриальное и постиндустриальное общества наполнялись людьми разного этнокультурного происхождения: анклавы предындустриализма – цветными выходцами из незападного мира, индустриализма – из наиболее отсталых, преимущественно сельского происхождения слоев самого западного общества, постиндустриализма – людьми современной формации. Новая теория расовой чистоты пространства обосновывает необходимость решительного размежевания в глобальных (континентальных) масштабах. Сохранившая функциональную необходимость предындустриальная и ранне-

индустриальная экономика, основанная на примитивном труде, должна стать уделом третьего мира, индустриальная – уделом новых индустриальных стран, выбившихся из среды бывших третьемировских изгоев, а собственно постиндустриальная должна быть сосредоточена в избранном и защищенном от проникновения извне пространстве первого мира. В этой картине мира цветные на Западе не нужны, а потому не нужна стала культура расовой и межэтнической терпимости. Прежний железный занавес, отделявший Восток от Запада, рухнул. Новый, еще более непроницаемый, возводится уже на новой идеологической основе – антикоммунистической и антилевой, в основе которой лежит обыкновенный расизм.

По-новому воспринимается теперь и социальное государство. Прежде его научно-образовательные программы могли восприниматься как инвестирование в «систему роста», его покровительство незащищенным и малообеспеченным, в особенности в молодежной части, – как вложение в человеческий капитал и систему социальной стабильности. Теперь, когда новая экономика метрополии ориентируется не на малоквалифицированное большинство, а на высококвалифицированное меньшинство, забота о бедняках снова стала восприниматься как чистая благотворительность. Но одно дело – восприятие такой благотворительности в климате общества, еще не утратившего традиции христианской впечатлительности и сострадательности, другое – восприятие их с позиций нового, материалистически (экономически) мыслящего язычества. Приходится признать, что марксистский материализм еще не был по-настоящему последовательным. В его классовой материи еще проступали спрятанные черты христиански волнительной социальности. Иное дело – новый экономический материализм либералов-рыночников. Как пишет З. Бауман, «в наши дни трудно прочитать и услышать о тех сотнях и тысячах людей, кого заботливые социальные работники оттащили от последней черты безысходного отчаяния или краха; о тех миллионах, которым лишь предоставление социальных пособий позволило сменить безысходную нужду на приличное существование; или о тех десятках миллионов, которым сознание того, что помощь при-

дет, если в ней возникнет нужда, позволило противопоставить жизненным бедам мужество и решительность... Но приходится много читать и слышать о тех сотнях и тысячах, которые сидят на шею и мошенничают, злоупотребляют терпением и доброй волей общественности и властей; и о тех сотнях тысяч или, возможно, миллионах, которых «жизнь на пособие» превратила в бесполезных и ленивых бездельников (либеральная гипотеза «добровольной безработицы». – А. П.)... В популярных американских определениях “андеркласса” замученные нищетою люди, матери-одиночки, школьные недоучки, наркоманы и условно освобожденные перечисляются через запятую и едва ли отделимы друг от друга. Их объединяет и делает неразличимыми в общей массе лишь то, что все они, независимо от причин, являются “бременем для общества”. Нам бы жилось лучше и счастливее, если бы все они каким-то чудом исчезли!¹

Так мыслят уже люди новой западной формации, пережившие вторую секулярную волну. Первая секуляризация, породив формацию вольнодумных атеистов или скептиков, дала в качестве компенсации левую идею, на которой базировалась новая, постхристианская социальная впечатлительность. Вторая секуляризация, устранив «левый рецидив» в западной культуре, кажется, устраняет социально впечатлительных вообще. У этих новых язычников бедные и недостаточные вызывают уже не сострадание, а только отвращение, часто смешанное со страхом. Но эти новые чувства требуют уже не социального государства, а милитаристского государства, то есть демократии нового меньшинства, «умеющего себя защищать». И поскольку речь идет не о национальной, а о глобальной «демократии», определяющейся как экстерриториальная общность, то и защищать ее может не национальное, а глобальное государство. На роль такого глобального защитника демократии, ставшей уделом избранного меньшинства человечества, и претендуют Соединенные Штаты!

Итак, пресловутое дерегулирование жизни оказалось блефом. Экономическое дерегулирование, проведенное в пользу тех, кого стесняли прежние социальные и национальные нормы,

¹ Бауман З. Указ. соч. С. 95–96.

оборачивается новым милитаристским, геополитическим регулированием, связанным с расширением жизненного пространства людей первого мира за счет жизненного пространства всех второстепенных людей, которым предстоит вкусить все прелести новой сегрегационной политики в глобальном масштабе.

Ясно, что это новое расовое государство, идущее на смену социальному государству, может быть принято только людьми определенного духовного склада. Жесткость соответствующего размежевания на Западе – между людьми старой Европы и людьми новой глобальной Европы – усугубляется тем фактом, что, как уже было сказано, социальное сочувствие утратило рациональное, с буржуазной точки зрения, оправдание, перестало сопрягаться с понятием социального инвестирования. «После ста с лишним лет счастливого семейного сожительства этики и рационально-прикладного разума, второй партнер предпочел уклониться от семейных уз, предоставив этике одной справиться с некогда совместным хозяйством»¹.

Ясно, что такое хозяйство не по плечу современному «вторично секуляризированному» сознанию позднелиберального типа. Требуется давно, с первохристианских времен, невиданная радикализация морально-религиозного сознания для того, чтобы заново реабилитировать новых неприкасаемых, более не имеющих никакого экономического алиби, и осудить новых хозяев мира, перед наглостью которых прагматический разум, кажется, капитулировал полностью и окончательно.

Прагматическое сознание имеет совсем иные заботы в отличие от прежнего, христианского по своим корням: оно занято не тем, как помочь новым беднякам, а тем, как понадежнее от них защититься. Торговля с Западом, если речь идет о заказах всех этих «новых русских», «новых украинцев» и т. п., напоминает поставки вооружений для воюющей стороны. В импорте непрерывно растет доля техники, предназначенной для повседневной войны и защиты от социально неприспособленных. Особые секретные запоры, устройства для крепостных стен, оружие, пуленепробиваемые стекла и противоугонные устройства, хитроумные приспособления двойной и тройной

¹ Там же. С. 98.

защиты – все это траты, которыми новая буржуазия рассчитывается за демонтаж социального государства и невиданное еще дистанцирование от обездоленных соотечественников. Но эти войны повседневности рано или поздно будут признаны безнадежным дилетантством. Вместо того чтобы защищаться порознь, на свой страх и риск, новый класс глобальных компраторов подходит к идее концентрированной глобальной защиты на действительно профессиональной основе. Подобно тому как на исходе средневековья концепция сепаратной защиты посредством покровительства отдельных сенсоров была оставлена в пользу коллективного защитного органа в лице централизованной абсолютной монархии, сегодня, на исходе эпохи модерна, в воздухе витает идея мирового абсолютизма в лице безраздельного имперского господства США как мирового полицейского, защищающего новых избранных от своих и чужих «варваров».

2. Грядущая биполярность: сверхдержавность богатых и сверхдержавность бедных

Мы ничего не поймем в сути наступившего века, если не уясним самого главного: не демократия сегодня борется с тоталитаризмом, не модерн – с традицией. Сегодня сталкиваются два имперских проекта: империи богатых, ставшей их диктатурой, их ограждением от мира отчаявшейся нищеты, и империи обездоленных, которая должна стать их защитой и их карающим мечом. Нет абсолютно ничего стратегического в выкладках, касающихся количества ракет у США и их потенциальных и актуальных соперников, плотности систем ПВО, технологических возможностей стратегических наступательных вооружений. Это – упражнения технократического, «обслуживающего» разума, от которого ускользают истинные социальные смыслы и исторические цели. Но точно так же уже мало стратегического и в собственно геополитических подходах, в военно-политической мистике Пространства, мобилизующего то демонов Моря, то берегинь Суши. Сегодня не Запад борется с Востоком, а новые богатые, начисто порвавшие с традицией продуктивной экономики, борются с новыми бедными, экспро-

приуроченными в ходе всемирной либеральной реформы и уничтожения большого социального государства. Вот – истинный смысл открывшегося глобального противостояния. США – это сверхдержава, призванная стать глобальной «пиночетовской» диктатурой богатых, вытесняющей всех обездоленных из «цивилизованного пространства» в резервации. Следовательно, подлинным антиподом этой сверхдержавы, ее соперником по счетам истории и метаистории может быть только сверхдержава бедных, призванная стать глобальной диктатурой обездоленных. Любые другие варианты надо списать на переходный период, на историческое недоразумение, на постмодернистскую эклектику. Действительный стратегический вопрос состоит в том, кто, какие народы, какие державные объединения и федерации послужат основой для образования грядущей сверхдержавы обездоленных? Протест экспроприруемого большинства планеты может вылиться в две различные формы: форму нового красного интернационала или форму новой красной сверхдержавы. Эти два альтернативных проекта столкнулись на рубеже 20–30-х годов XX века. Троцкизм выразил абстракцию всемирной беспочвенной бедноты, лишённую каких-либо примет национальной, этнографической, географической конкретики. Это было своего рода абстрактное искусство всемирной пролетарской революции. Сталинизм выразил альтернативную версию антибуржуазного сопротивления, в которой революционная протестная энергия соединялась с великой державной традицией византизма, извечно оппозиционного Западу.

Тому и другому социал-демократический Запад противопоставил идею социального государства, социализирующего пролетариев, приобщающего их к буржуазной цивилизации со всеми ее возможностями и соблазнами. Сегодня социальное государство еще сохраняется на Западе. Но, во-первых, оно вынуждено переходить к глухой обороне и непрерывно свертывать свои социальные фланги и полномочия. Во-вторых, обнажилась его ограниченность по критериям социал-расизма: это не просто государство, формирующее социальные программы для бедных, но для своих бедных, принадлежащих к избранному пространству западного белого человека. Дело не только в шен-

генских соглашениях, ограждающих социальное пространство благополучной Европы от незаконной инфильтрации неприкасаемого планетарного большинства. Дело в обнаружившейся скупости прогресса как такового, натолкнувшегося на ресурсную ограниченность планеты. Прогресс обретет милитаристское лицо: прежде чем прогрессировать, то есть перерабатывать природные ресурсы в социальные блага, эти ресурсы надо экспроприировать у тех, кому они достались по «историческому недоразумению» и кто сегодня признан недостойным ими пользоваться. Новый прогресс, обретший мальтузианскую прозорливость, предполагает отлучение недостойных, что требует их предварительной дискредитации. Сверхдержава, становящаяся планетарной пиночетовской диктатурой богатого меньшинства, должна не только вести геополитические войны по перераспределению дефицитных планетарных ресурсов, но и идеологическую войну с бедным большинством, призванную обособить его статус неприкасаемых, недостойных пользоваться богатствами нашей слишком маленькой планеты. Поэтому бедность наделяется признаками опасной агрессивности. Бедные не только бедны; они органически не способны воспринимать либерально-демократические ценности плюрализма, толерантности, согласия. Они несут с собой неизлечимую тоталитарную наследственность, которая может уйти из современного мира только вместе со своими физическими носителями.

Не преувеличивая, можно сказать, что сегодня каждый западник-либерал выступает как генетик и евгеник, умеющий «копать глубже» собственно социального анализа. Новейшие западники утратили веру в антропологическое единство человечества и стали сторонниками расовой «демократии меньшинства». Но поэтому ясно, что истинными оппонентами пиночетовской диктатуры глобального меньшинства могут стать только защитники человеческого достоинства изгойского большинства. Грядущая, но уже сегодня, после нового американского наступления на мир, заказанная биполярность будет выстраиваться не в геополитической, а в социальной и моральной логике. Действительным оппонентом гегемонистской сверхдержавы может выступить не новая сверхдержава-гегемон,

соревнующаяся в физическом величии, а держава – социальный антипод, представляющая интересы униженных и оскорбленных. Вот по какому критерию надо высматривать будущих соперников Америки, а не по критериям экономической, технологической и военной мощи. Это не значит, что банальное – то есть вмещающееся в прежнюю парадигму «реальной политики» имперского соперничества – противоборство держав Востока и Запада, Моря и Континента и т. п. не будет проявляться в грядущие десятилетия. Несомненно будет, но истинно стратегическое противоборство, определяющее смысл и логику новой эпохи, станет протекать не в этом русле. Не геополитики, а сохранившие социальную впечатлительность социологи и «традиционные» моралисты будут выступать действительными экспертами нового планетарного военно-политического процесса, ибо речь идет именно о гражданской планетарной войне, сталкивающей новых богатых с новыми бедными.

Речь идет о борьбе принципиально разнородных коалиций: на одной стороне – круговая порука тех, кто выступает в роли эзотериков глобализма, решивших прибрать планету к рукам, пользуясь неосведомленностью и растерянностью профанного большинства, на другой – солидаристская этика обездоленных, ведущих свою духовную родословную от предшествующих модерну великих монотеистических традиций. Ясно, что все актуальные и потенциальные носители и соискатели геополитического влияния и державной мощи, хотя и будут замешаны в грядущем конфликте, все же составят его периферию. Истинными оппонентами американского глобализма могут стать не националисты-державники и даже не цивилизационные «сверхдержавники» Востока, а лишь те, кто идентифицировал себя с миром новых обездоленных и считает себя их уполномоченными в новейшей истории. В той мере, в какой президент Ирака Хусейн позиционировал себя в качестве национального диктатора, его борьба была обречена, как и борьба других таких же жертв глобальной «антитеррористической кампании» американцев. Но те из нынешних носителей державной независимости, кто воспримет новые социальные импульсы века – импульсы глобальной социальной солидарно-

сти притесненных, получают новые исторические полномочия и принципиально новые возможности. Их борьба будет развертываться уже не только в геополитическом пространстве, но и в формационном историческом времени, ход которого имеет свой вектор, не совпадающий с вектором устремлений амбициозной физической мощи. В логике пространства закономерно побеждают физически сильнейшие; в логике метаисторического времени, открытой мировыми религиями, торжествуют униженные. Реальная политическая история мира располагается между этими двумя полюсами: в ней соискателям земной мощи и успеха никогда не суждено отпраздновать свою «полную и окончательную» победу, но в ней же не могут найти свое полное подтверждение и духовные упования носители идеи справедливости, ибо сама эта идея в конечном счете выводит нас из исторического горизонта в метаисторический.

Итак, на наших глазах вскоре произойдет роковая встреча двух типов сознания, двух типов вдохновения: вдохновленные моралью успеха перейдут в лагерь меньшинства, вооружившегося идеологией нового социал-расизма; вдохновленные солидаристской социальной этикой станут защитниками изгойского «молчаливого большинства». Что произойдет с этим большинством, какой реальный проект, реальная стратегия будет выбрана на базе его протестной энергии? Ясно, что нынешние акции движения антиглобалистов лишены настоящей эффективности. По критериям эффективной политики превосходство будет у глобалистов – держателей реальных средств и реальной инфраструктуры – экономической, политической, административно-управленческой, медийной.

Подобно тому, как в начале XX века захлебнулась мировая пролетарская революция, но зато образовалась пролетарская сверхдержава, ставшая силой, сдерживающей всех носителей неокOLONиальной «миссии белого человека», весьма вероятно, что мировая революция антиглобалистов станет лишь фоном для образования новой антиглобалистской удерживающей силы. По своим физическим потенциям на первое место среди претендентов на роль этой исторической силы сегодня выдвигается Китай. Китай соединяет нерастраченный человеческий

капитал традиционного общества с возможностями общества индустриального и постиндустриального. Здесь, как в промышленной социологии труда, действует особая закономерность: надежнейшей социальной базой промышленности являются не изнеженные горожане второго-третьего поколения, а сохранившие традиционную аскезу вчерашние крестьяне. По этому критерию Китай и Индия выступают в качестве стран, сохранивших самую большую социальную базу продуктивной экономики в лице аграрного большинства населения, поставляющего материал для гигантских промышленных армий. На Западе, где процесс урбанизации давно завершился, такая социальная база уже утрачена. Горожане третьего-четвертого поколения стали дезертирами продуктивной экономики, предпочитающими легкий хлеб новых рантье, держателей ценных бумаг и азартных игроков глобальных финансовых рулеток («пирамид»).

Любопытна и специфическая социальная перекличка новой Азии с новой Европой. Как уже отмечалось, предпринимателей этой новой Европы не устраивает классическая средняя прибыль в объеме 5–7 % годовых. В качестве гедонистов постмодерна они требуют прибыли в сотни и даже тысячи процентов, причем – без особых предпринимательских усилий. Поэтому свои предпринимательские услуги они уже адресуют не массовому потребителю, а миру богатых с их элитарным спросом. На этой основе и произошла трансконтинентальная встреча массового потребителя Запада с массовым производителем Востока (главным образом тихоокеанской Азии), еще сохранившим верность продуктивной экономике. Сегодня массовый спрос в США на добрую треть удовлетворяется за счет китайского импорта и без такого импорта вообще уже удовлетворен быть не может. В этом кроется первая тайна того, почему США вкладывают свои капиталы в китайскую экономику и вообще признают суверенитет Китая как экономического партнера, несмотря на то, что его правящая элита так и не перешла на позиции западничества.

Но кроме этой тайны имеется и другая, относящаяся уже к собственно историческому опыту Запада. Дело в том, что с точки зрения Запада в китайской истории гораздо меньше настораживающего, чем в российской истории. Если Китай и выступал

в роли большой империи, то все же это была империя, основанная на идеологии великоханьского эгоизма, национализма и изоляционизма. Китай никогда не выступал в роли объединителя угнетенных мира сего, тогда как Россия – выступала. Китайская история свободна от мистических прорывов в метаисторию, в обетованное царство угнетенных и страждущих. Россия и сегодня в этом качестве остается на глобальном подозрении.

Совсем не случайно, что именно против нее направлен главный удар. Стратегический замысел американского глобализма состоит в том, чтобы полностью изолировать Россию в Евразии, противопоставив ее бывшим союзникам и соседям. Правящие атлантисты в России обязались поддерживать глобальную анти-террористическую инициативу американского президента, направленную против наиболее последовательных сторонников мусульманской идентичности. Ясно, что это выстраивает новый, убийственный для России имидж трусливого геополитического дезертира Евразии, за гроши продавшей себя американским гегемонистам. Другой удар по российско-мусульманскому стратегическому альянсу – организованное атлантистами дезертирство России из нефтяной коалиции стран не-Запада. Американцы навязали России постоянную роль саботажника коллективных решений стран ОПЕК, направленных на поддержание мировых цен на нефть на выгодном добывающим странам уровне. Этим убивают сразу двух зайцев: противопоставляют Россию наиболее богатым и влиятельным странам мусульманского мира, находящимся в авангарде борьбы за экономическое равенство Востока с Западом, и одновременно окончательно подрывают позиции России на мировом рынке энергоносителей. Государства ОПЕК могут наказать Россию за саботаж коллективных решений, попросту вытеснив ее с мировых рынков. Для этого им достаточно временно снизить цены на нефть до 14 долларов за баррель – уровень себестоимости российской нефти, делающей ее продажу бессмысленной. Это не говоря уже о том, что российский бюджет сегодня верстается из расчета восемнадцатидолларовой цены на баррель нефти. Падение цен ниже этого уровня означает новый секвестр и так смехотворно низкого – на уровне крошечной Ирландии – годового бюджета РФ. То, что

правители России не отступают перед столь губительной перспективой, означает только одно: что их «глобальная» солидарность с американской правящей элитой не только выше всякой другой солидарности, способной обеспечить Россию союзниками, но и выше собственно национальных интересов.

Переориентация на Америку – не просто неожиданно – опрометчивый зигзаг международной политики нового режима, но шаг, соответствующий основному стратегическому замыслу новых хозяев мира: не допустить появления новой антизападной, антиамериканской солидарности, которая без участия России повисает в воздухе. Чем же обусловлена незаменимая роль России в рамках движения антиколониальной солидарности? Почему даже нынешние гиганты Евразии, далеко превзошедшие Россию не только по численности населения, но уже и по военно-экономической мощи, пока что не в состоянии ее заменить в роли интегратора мировых антиглобалистских сил?

Большевицкая индустриализация, оказавшаяся на удивление затратной по человеческому критерию, в конечном счете вывела Россию из состава стран-держателей гигантских человеческих ресурсов. Вместо ожидаемых 550–600 млн человек к концу XX века в России в прежних имперских границах оставалось вдвое меньше, в новых границах – вчетверо меньше населения. Причем по своему социально-психологическому складу оставшиеся представляют тех самых горожан третьего-четвертого поколения, которые оказались способными внимать «либеральным» призывам дезертирства из промышленности. Социально-демографическая и социокультурная база массовой продуктивной экономики на сегодня оказалась существенно подорванной в России. И в этом отношении Россия не способна представить настоящую альтернативу виртуальному миру спекулятивной глобальной экономики.

Почему же Россия тем не менее остается главной мишенью глобальных разрушителей, чего они в ней так опасаются? Ответ напрашивается один: они опасаются России как потенциального носителя протестной солидаристской этики, объединяющей слабых и гонимых всего мира. Русский человек в качестве до-, вне- и постэкономического не является «работ-

ником», в том смысле, в каком сегодня выступает аскетичный трудоголик-китаец, но он является социальным работником или носителем дефицитной социальной работы в нынешнем глобальном мире. Как известно, социальная работа в современном смысле слова связана с социальной реабилитацией и социальной помощью. Объективные масштабы этой работы в мире растут беспрецедентными темпами, ибо такими же темпами растет число экономически и социально неадаптированных, отступивших в бродяжничество, в наркоманию и алкоголизм, в нижние этажи теневой экономики и антиэкономики. Но наряду с обычными объектами социальной работы и адресатами социальной помощи мы сегодня встречаемся и с другими, глобальными продуктами новых социальных огораживаний. То глобальное перераспределение планетарных ресурсов, которое ныне инициировано странами победившего первого мира во главе с США, обещает нам появление сотен миллионов людей, согнанных с привычной территории, лишившихся привычных источников существования, равно как и оснований для самоуважения. Исторически новая форма нищеты, которая поджидает массу людей, не идет ни в какое сравнение с традиционной нищетой. Во-первых, там речь шла о нищете привычной, нищете людей, которые ничего лучшего от рождения не знали. Здесь речь идет большей частью о нищете как социальной катастрофе, постигшей людей, знававших лучшие времена, имеющих и неплохую работу, и социальный статус, и даже досуг, достаточный для повседневных игр и иронических стилизаций. «Кухонная оппозиция» советских времен объединяла именно таких ироников, которые, имея определенные базовые позиции и гарантии существования, в то же время ощущали свое интеллектуальное превосходство над властями предержавшими и вооружались непобедимой иронией против догматически неповоротливого официального идеологического разума.

Обрушившаяся на этот недавно стремительно растущий класс носителей научно-технического модерна нищета, подорвав основы существования, подорвала и здоровый дух иронии, помогающий более слабым торжествовать над физически или политически сильнейшими. Уже не ирония, а отчаяние посели-

лось в душах новых бедных, преданных тем самым прогрессом, которому они отдали столько усилий и столько восторженности. Вдобавок ко всем бедам у них еще есть основание подозревать, что все случившееся с ними – не просто результат новой социальной стихии. Они чувствуют, что пришедшие к власти силы исполнены не только алчностью, но и идеологическим злорадством, что они что-то такое не простили своим жертвам и намерены не прощать и впредь. Идеология новых «реформ» несет следы этой мстительности, и несложный анализ достаточен, чтобы их выявить. Во-первых, идеология реформ несет следы западного мщения Востоку, который недавно, в советское время, имел достаточно сил, чтобы пугать Запад не только военной мощью, но и потенциалами экономического и культурного роста. Этого бунта Востока «белый человек» не простил; признаками его злорадного реванша явно отмечена новая либеральная идеология. Во-вторых, идеология реформ несет следы откровенной русофобии: в нее явно внесли лепту люди, чувствительные к теме «русского бунта» или «русского реванша» в истории. Согласно презумпциям людей этого типа, русскому человеку положено было оставаться незадачливым традиционалистом с мотыгой или балалайкой в руках (в зависимости от того, в какой роли – трудовой или досугово-культурной – он выступает). Но чтобы в руках русского человека появились ракеты или средства наукоемкого производства, этого допускать никак не следовало. Соответствующие настроения выразил небезызвестный Альфред Кох в рассекреченном интервью. «Верхняя Вольта с ядерными ракетами» – такой увидели советскую Россию представители западного политического истеблишмента, и содержащаяся в данном определении несопоставимость терминов должна была быть снята: признаки Верхней Вольты оставить, признаки русского космизма – убрать. Отсюда и парадокс новейших «реформ»: почему-то пресловутый либеральный секвестр затронул в первую очередь не устаревшие производства и отрасли, как это следовало бы по логике модернизма, а как раз самые передовые, наукоемкие. Наконец, в идеологии реформ присутствует и мотив старого классового снобизма богатых, возмущенных социальными дерзаниями бедных – их идеологи-

чески оформленной мечтой о светлом будущем. Казалось бы, в наше время практически не осталось тех богатых, родословная которых дает право на аристократический снобизм. Но следует помнить, что такой снобизм как раз и является компенсаторской уловкой хамского сознания, возомнившего себя «панским». Многочисленные первые буржуа, вооружаясь атрибутами престижного образа жизни, одновременно вооружаются и старым классовым снобизмом, вставая в позу «прекрасных и проклятых» Скотта Фицджеральда.

Таким образом, в развернувшейся гражданской войне идет спор не только за материальные ресурсы, незаконно приватизированные новым меньшинством в ущерб социальным перспективам большинства, – идет спор о человеческом достоинстве, о праве оказавшихся внизу на человеческое признание, оспоренное носителями нового расизма. Заново разоряемое большинство не только экспроприруется материально, но и репрессируется морально, неся на себе идеологически сфабрикованное клеймо социально неприспособленных, неприкасаемых. Если прежние бедные, объединенные идеологией Прогресса (в частности в его левых, особо потакающих версиях), были преисполнены исторической надежды, выражающейся как в индивидуальном честолюбии «двужилых» и напористых, так и в коллективном революционном реванше, то новым бедным в качестве последнего утешения припасены виртуально-наркотические грезы, грозящие побегом из общества без возвращения. И поскольку новый расизм алчет богатств всей планеты, а большинство ее нынешних насельников ему не нужны ни в каком качестве – даже в качестве рабов, – то вопрос стоит так: либо история предложит незадачливому большинству новые эффективные способы социальной реабилитации, либо уделом большинства станет подпольное существование исчезающего вида. Речь идет об особой «популяции большинства» и угрожающей ему судьбе.

В этих условиях встает вопрос о специфической разновидности необходимого общественного времени – наряду с экономически необходимым временем материального производства. Прежде, в условиях стихийно высокой рождаемости, цивилизация получала необходимый человеческий материал в лице

«бесплатно появляющихся» новых поколений. Отныне новые поколения уже не появляются бесплатно: стихийных демографических даров новый социум уже лишен. Мало того: даже сознательное стимулирование рождаемости дает все меньше результатов, ибо сегодня, кажется, уже нет тех материальных благ, которые современные индивидуалисты не готовы обменять за свое право жить только для себя. Но на демографическое стимулирование могут рассчитывать лишь те народы, правители которых сохранили патриотические сантименты: для того чтобы стимулировать рождаемость в данной социальной среде, эту среду надо считать своей, возлагать на нее свои надежды. Отношение нынешних реформаторов к своему народу явно не таково; сама идеология реформ питается откровенной этнофобией – страхом и ненавистью перед средой, зараженной «генами традиционализма». Отчаяние и социальная неуверенность внизу, плохо скрываемое человеконенавистничество вверху – это сочетание дает мало оснований на благодетельные действия демографической стихии, в давние времена действительно не раз спасающей человеческую историю. Новая демография должна будет питаться не столько родительской любовью к собственным новорожденным, сколько немислимыми в сегодняшнем климате общественными авансами доверия к тем, кто сейчас стремительно опускается и человечески деградирует.

Ни одна из светских идеологий современности (не говоря уже о либерализме, который ставит экономическую целесообразность выше всех социальных и моральных критериев) не способна реабилитировать новых бедняков. Дело в том, что даже прежние, «гуманные» светские идеологии замешаны если не на экономическом, то на историческом расчете: они делают ставку на исторически перспективных классах, способных не тормозить, а двигать прогресс. Только христианство возлюбило тех, кому носители светской морали отказали в сочувствии. Оно возлюбило безнадежных и тем самым совершило чудо: безнадежные стали носителями новой человеческой надежды. Сегодня требуется аналогичный поворот: от любви по прогрессивному, «модернизационному» расчету, от ставки на наиболее адаптированных перейти к любви к неадаптированным и на них

возложить миссию. Миссия милосердия, если оно подлинно, рождает в среде тех, к кому она обращена, носителей новой перспективы и неожиданных альтернатив. Спасенный наркоман может стать спасителем, которому дано больше, нежели холодным профессионалам медицинской реабилитации. Спасенный бомж может стать истовым социальным работником, спасенный преступник – проповедником, несущим спасительное слово арестантам. Масштабы нового социального бедствия, касающегося «порчи человека», ныне достигли такого уровня, что ставят вопрос о планетарных судьбах homo sapiens. Самое зловещее состоит в том, что это человеческое падение происходит на глазах заинтересованных наблюдателей – расистов глобального мира, уже задавшихся вопросом: куда девать лишних людей планеты? Если лишние зарекомендуют себя при этом еще и в качестве носителей опасного девиантного поведения, у сторонников нового геноцида будут развязаны руки – они наденут на себя личину спасителей цивилизации от новых варваров. Чтобы избежать нового геноцида, человечеству понадобятся новые источники гуманистического вдохновения, уже иссякшие в среде носителей рационализованного светского сознания. Время требует появления нового вида общественного производства – социального, специально обращенного на человека. Социальная реабилитация, как и социальная защита, перестают быть чем-то вспомогательным, лишь дополняющим магистральные направления общественной практики. Объективно растет, причем невиданными темпами, социально необходимое время, потребное для реабилитации социально потерпевших и деградирующих. В морально-психологическом отношении это оправдано тем, что в данном случае речь идет не о собственной вине потерпевших людей или об особенностях их биографии, а о свалившихся на них последствиях «новых огораживаний», называемых рыночными реформами. Огораживателей развелось много, и они достаточно стимулируются экономически и политически, тогда как носителей реабилитационно-спасательной миссии в отношении терпящего большинства явно не хватает. Носителям миссии спасения ныне требуется больше, чем прежний исторический оптимизм – требуется христианская любовь. Прежние

миссии революционного спасения осуществлялись в горизонте восходящей истории – «кто был никем, тот станет всем». Ныне горизонт иной: спасать надо не только исторически перспективных, разглядывая в них черты будущего исторического авангарда, но и неперспективных. Для этого надо увидеть в них уже не авангардно-классовые, а просто человеческие черты. Не всякая культурная традиция формирует эту способность. И здесь надо сказать о русской духовной традиции.

Да, России уже вряд ли стать сверхдержавой, объединяющей перспективных и могущественных. На это в мире даже помимо Америки претендентов окажется достаточно. Но сверхдержавой неперспективных, достойных одной только человеческой жалости и сострадания, способна стать только Россия. Ее духовная, ее литературная традиция являются залогом этого. Одно дело – геополитическая борьба за пространство, в которой могут участвовать более или менее равновеликие государственные силы и коалиции. Другое дело – борьба за судьбу неприкайнных и нуждающихся в социальной реабилитации. Здесь требуется сверхдержавность особого рода. Требуется подняться над национальным эгоизмом, то есть стать особой империей, открытой нищим духом. Требуется подняться выше критериев морали успеха, ныне безжалостно отметающей тех, кто обнаруживает признаки социальной неадаптированности. В свое время Америка заявила о себе как империя, куда со всех концов света стекались искатели успеха и «джентльмены удачи». Так образовался один из полюсов современного мира – полюс неугомонно напористых и неумолимо прагматичных. В современном мире стремительно образуется и другой полюс – неудачливых и незадачливых, отлученных новой либеральной церковью. Сегодня они ищут поле своей идентификации, свое отечество, свою сверхдержаву, от которой требуется, чтобы она не уступала по некоторым критериям сверхдержаве, находящейся на противоположном полюсе. Кроме России такой сверхдержавы в мире нет. Свое сакральное отечество неприкайнные жертвы глобализации могут найти только в ней. Россия по недоразумению не раз пыталась соревноваться с первым миром по его собственным критериям успеха и могущества.

Но это – не ее призвание. Она призвана создать свое пространство «нищих духом», в котором суждено обрести свое человеческое достоинство всем тем, кому «первый мир» и «первая» сверхдержава в нем окончательно отказали. И чем большего успеха достигают глобалисты в своем стремлении сегрегировать людей и огородить пространство, где царит мораль успеха, от людей, отмеченных печатью неуспеха, чем больше последних в мире, тем шире социальная база русскости, база русской идеи. В этом смысле русская идея отнюдь не национальная – это идея всемирной империи новых бедняков, новых неудачников, новых изгоев мира сего. Это новая держава появляется в особом, надматериальном, метафизическом пространстве. Прежде чем Россия сумеет практически принять, помочь, обустроить неприкаянных мира сего, их окормляет дух русской культуры, принципиально обращенный к неудачникам. Лукавят либеральные господа, когда обвиняют русскую традицию в потакании «культуре пособий». Это обвинение имело бы смысл, если бы целью нового либерального порядка была социальная реабилитация неприспособленных, направление их на стезю успеха. Но в пространстве, захваченном современными либералами, возобладал антропологический пессимизм: неприспособленные в большинстве своем признаны перевоспитуемыми и неисправимыми. Реальная перспектива, которую им готовит новый мировой порядок, – выталкивание в резервации и тихий экономический геноцид. В этих условиях русская духовная традиция – традиция сострадательности – на самом деле препятствует не либеральному перевоспитанию большинства, которое отныне уже не планируется элитой, а угрозе геноцида, нависшей над этим морем новой нищеты и неприкаянности. Лицемерие либерализма, сетующего на русское потакание неприспособленности, – это лицемерие палача, у которого хотя и отнять жертву: не для перевоспитания он требует ее голову. Сегодня уже ясно: если неприспособленные мира сего хотят спастись, у них должна быть своя сверхдержава и этой сверхдержавой может стать только Россия. Китай, Индия, другие гиганты Евразии в будущем могут соревноваться с нынешним мировым гегемоном по критериям державной

мощи и геополитическим амбициям. Нет претендентов на другую альтернативу: на роль страны-убежища слабых, которым все инстанции мира сего, кажется, успели отказать. Только великая русская духовная традиция обещает сохранение этой христианской миссии. Как только все неприспособленное большинство планеты заново уяснит себе, что кроме России у него нет надежды, – все остальные предпочитают любить сильных и дружить по расчету, заказ на ее роль особой сверхдержавы будет сформирован. Сверхдержава неприспособленных, убегающая их от либерального геноцида, вряд ли снова примет облик «диктатуры пролетариата». Дело в том, что большевизм в некотором смысле выступал разновидностью прагматической морали успеха: если либерализм печется об экономической эффективности, то большевизм пекся о политической эффективности. Сами по себе бедные и неприспособленные – вне критериев политической эффективности и логики приращения властного политического капитала – его не интересовали. Пожалуй, новый человек большевизма был склонен презирать их не меньше, чем новые супермены рынка, – ницшеанская мечта о сверхчеловеке, отвергающем христианскую «мораль слабых», в свое время повлияла на формирование организаторов партии нового типа. Но сегодня истинная человеческая задача состоит в том, чтобы реабилитировать неэффективных – будь то в экономическом или в политическом измерении. У человечества осталось слишком мало исторического времени, чтобы дожидаться их окончательного перевоспитания в школе успеха. Да и ставшая предельно хрупкой природа планеты не выдержит нового исторического напора «эффективных». Действительная стабилизация планеты Земля придет тогда, когда арену займут люди, согласные довольствоваться немногим и переставшие мерить себя критериями успеха.

Здесь нас и в самом деле ожидает новый человек, отложивший в сторону заповеди и обольщения модерна. Но сформировать человека этого типа можно только в «русской школе» – в духовной традиции того типа, который умел дарить человеку достоинство помимо каких бы то ни было намеков на его будущий экономический и социальный успех. Русская духовная традиция

по сей день остается единственной светской альтернативой достижительной морали, на одной стороне плодящей хищников, на другой – самоистязательных мазохистов.

Поэтому именно русская духовная традиция обещает нам насытить пространство будущей сверхдержавы новой реабилитационной способностью, касающейся уже не удачливого меньшинства, а незадачливого большинства. Мы не можем сказать сегодня, как будет организовано это пространство в административно-политическом и военном отношениях, в какие социальные технологии и практики конвертируется идея торжества нищих духом. Это – дело будущих поколений. Но об одном можно заключить с уверенностью: такой сверхдержавы для неприспособленного большинства нигде появиться, кроме как в нашей огромной Евразии, причем в ареале влиятельной той страны, духовная традиция которой прямо к этому обязывает. Крушение большого социального государства на Западе, инициировавшее соответствующий демонтаж солидаристских институтов во всем мире в ходе материальных реформ, требует компенсации в виде появления сверхдержавности совершенно особого типа, являющегося последним прибежищем отчаявшихся всего мира.

Замечательно, что соответствующие предчувствия, касающиеся появления такой сверхдержавы вообще и роли России в этом качестве, в частности, живут в мире, несмотря на злостное нарушение новой официальной Россией всех своих традиционных союзнических обязательств вовне и социальных обязательств внутри. В ожиданиях загоняемого в резервации большинства наряду с физическим пространством светских империй присутствует особое метафизическое пространство – обетованная земля бедных, в которой они найдут защиту и признание. Такое метафизическое пространство всегда присутствовало в еврейском сознании, что поддерживало эзотерический оптимизм евреев, непонятный профанному окружению. Сегодня эта эзотерика обетования и спасения становится достоянием изгоев глобального мира – надеждой, которую они прячут как беглянку из стана победителей. Цензура нового светского сознания – а либеральное сознание демонстрирует высший градус прагма-

тичной светскости – преследует этот утопизм бедняков. Сначала поводом для такого преследования было то, что утопизм мешает бедным приспособляться, осваивать мораль успеха, сегодня же обнаружилось, что в лице такой утопии преследуется исторический оптимизм отверженных, помогающий им выжить перед лицом политики нового геноцида. Следовательно, сверхдержава бедных обязана появиться: без нее новым беднякам не устоять перед социальной и исторической безысходностью.

3. Американизм и антиамериканизм

Гражданские войны непременно сопровождаются идеологическими. Здесь физическим столкновениям неизменно предшествуют и сопутствуют манихейские кампании морального уничтожения противника. В каких идеологических терминах находит свое самовыражение нынешняя гражданская война – глобальное столкновение нового богатого меньшинства с новым бедным большинством? Этими терминами сегодня являются американизм и антиамериканизм. Почему именно американизм – неумное идеологическое восхваление Америки как неоспоримого авторитета и непревзойденного образца для всего человечества – стал идеологией сегодняшних новых богатых? В первую очередь потому, что они, не имея настоящей внутренней опоры среди собственных народов, возлагают на Америку все свои надежды как на гаранта выгодного им внутреннего и мирового порядка. Иными словами, американизм есть идеология компрадорских кругов, чувствующих свой отщепенский статус на родине и конвертирующих свои классовые страхи в идеологию внутреннего расизма (когда собственная нация выступает как воплощение ненавистного традиционализма или тоталитаризма). Со своей стороны Америка решила доверить работу уничтожения своих международных союзников пятой колонне новых либералов, не имеющих отечества. Для нее национальная беспочвенность реформаторов, их зависимость от внешней поддержки – полезнейшее качество, превращающее новые элиты в орудие саморазрушения некогда великих наций. Провозглашенное либералами открытое общество – это обще-

ство, открытое внешней силе и внешним влияниям – словом, подготовленное для внешнего управления.

Тот факт, что именно американизм стал идеологией компрадоров-глобалистов, переориентированных с национальных интересов на вненациональные, имеет несколько оснований. Историческое основание нового либерализма как идеологии американизма связано с тем, что США как страна, населенная иммигрантами, раньше всех противопоставила рынок как технологию самоутверждения лиц без корней «сковывающей» силе культурных традиций. В Америке как стране белых пришельцев-авантюристов не было ни первого, ни второго сословия, поэтому американцы стали идентифицировать себя как третье сословие. Здесь правящие круги ждало одно неудобство: позиция несобственнического большинства, которое могло идентифицировать себя и как четвертое, пролетарское сословие, враждебное третьему. Ответом на эту угрозу стали две стратегии. Первая – стратегия искусственного перечеркивания качественных социальных и социокультурных различий людей. Сведя все различия к чисто имущественным, количественным, можно было скорее подойти к перспективе «единого среднего класса» как идентификационной категории, в которой не содержится никакой культурно-исторической памяти. «Сколько стоит данный человек?» – этот американский вопрос о человеке, взывающий к финансовой ведомости, шокирует одних, но радует других. Американизация как идеология количественных (денежных) идентификаций людей в первую очередь устраивала тех, кто по тем или иным причинам не любил вспоминать о своем происхождении и источниках своего богатства. Разумеется, здесь многое зависит от того, как расставлены акценты. Ведь вопрос о происхождении ваших денег – это не обязательно снобистско-аристократический вопрос, имеющий целью изобличить в вас выскочку. Он может иметь и совсем другую нагрузку, относящуюся к социальной и моральной реабилитации ваших доходов: трудовые они или паразитарные, законные или незаконные, связанные с трудными заработками в области продуктивной экономики или легкими заработками в области экономики теневой? Двести лет

назад, в период борьбы третьего сословия с аристократией, стратегия социального забвения включала общедемократическое содержание: третье сословие, самоутверждаясь по чисто количественному, денежному счету, позволяло аналогичным образом самоутверждаться и наиболее предприимчивым выходцам из низов общества. Но сегодня эта стратегия забвения понадобилась третьему сословию для того, чтобы никто не заметил переворота, затрагивающего его социальный и моральный статус: переход из сферы продуктивной экономики в спекулятивно-ростовщическую, «виртуальную».

Американский способ идентификации личности сегодня пришелся как нельзя кстати всем тем, которые хотели бы всячески замазать различие между социально оправданными доходами и богатством, за которым стоят социально продуктивные функции, и асоциальными, за которыми стоят деструктивная и контрпродуктивная практики. Вот почему новые буржуа, все заметнее рвущие с продуктивной экономикой и законными социальными практиками, предпочитают американский способ идентификации личности по доходу как таковому, а не по социально-профессиональной стратификации, способной изобличить происхождение этого дохода. И адресован этот новый прием уже не лицам из четвертого, трудового сословия, а прежде всего всяким асоциальным элементам, привыкшим не стесняться в выборе средств обогащения.

Второй стратегией, призванной оправдать идею американской нации как единого третьего сословия или единого среднего класса, стал империализм. Идентификация единого американского «мы» стала осуществляться на основе высокомерного противопоставления внешнему окружению как среде неполноценных, неудачливых или прямо вредных, называемых «они». Но, разумеется, империализм является отнюдь не только социально-психологическим феноменом, замешанным на процедурах противопоставления и принижения внеположных «они». Это – и социально-экономический феномен, связанный с круговой порукой нации, задумавшей расширить зону своих национальных интересов за счет потеснения других и перераспределения сфер влияния. Чем шире зона новых национальных

интересов Америки, тем менее значимыми, по замыслу, должны стать внутренние социальные различия между американцами, выше их консолидация. В тот момент, когда зоной американских национальных интересов станет весь мир, призванный всеми своими богатствами обслуживать «американскую мечту», внутренние различия между американцами исчезнут вовсе и американский народ обретет статус новой высшей расы.

Итак, в глазах людей окружающего мира американизм, с одной стороны, есть идеология культурно безродных и беспомытных, не любящих упоминаний о происхождении – своем собственном или своих богатств, с другой – идеология, оправдывающая капитуляцию перед американским капиталом посредством понятий «открытого общества». «Демократические реформы» в странах периферии тоже выступают под знаком американизма. В первую очередь они связываются с ограничением вмешательства государства в экономическую и социальную жизнь. Предполагается, что это и есть «американский стиль» экономического поведения, характеризующийся неподопечным существованием индивидуалистов, которым нет нужды обращаться за государственной помощью. Никто нам при этом не признается, что американский стиль в этом отношении переменчив: в той мере, в какой США чувствовали (или чувствуют) экономическую уязвимость той или иной отрасли своей промышленности, они не стесняются прибегать к протекционистским мерам. Но другим это в любом случае запрещается не только посредством прямого политического давления, но и посредством идеологической цензуры нового великого учения, в верности которому все реформаторы на местах клянутся под страхом отлучения. Проходит совсем немного времени – и изумленное население убеждается, что идеология экономически (равно как и политически, и культурно) открытого общества в зависимых странах оборачивается практиками контрмодерна и отлучения от современности. Когда местная промышленность гибнет либо в результате иностранных экономических интервенций, либо прямо свертывается реформаторами под предлогом своей малой рентабельности, местный рабочий класс превращается в безработных или полубезработ-

ных люмпенов, которым к тому же теперь отказано во всякой государственной социальной помощи под предлогом борьбы с патернализмом, этатизмом и социальным иждивенчеством. А когда рушится промышленность, повисают в воздухе такие подсистемы просвещения, как наука и образование. Уполномоченные американизмом реформаторы не просто свертывают их под предлогом нерентабельности и избыточности, но занимаются их дискредитацией, выискивая в них следы устаревших идеологий и антидемократических традиций. И речь идет не просто об импровизациях местных западников, резающихся на развалинах национальной культуры, а о политике, жестко диктуемой «реформаторам» влиятельнейшими международными организациями – МВФ, МБ, ВТО, за которыми стоят США. Ясно, что в этих условиях идеология американизма выступает как новый колониализм, призванный отбросить некогда самостоятельные и развитые страны к третьемировскому статусу.

Американизм выступает как идеология нового расизма, превращающая прогресс из достояния всех народов в новую привилегию избранного меньшинства, охраняемую продуманными правилами новых глобальных центров власти. Мало того, что американизм как новое великое учение плодит лишенцев прогресса, он еще и оправдывает все «реформаторские» узурпации и экспроприации ссылками на плохую наследственность экспроприруемых, не достойных иной участи. Чем дальше заходит процесс ликвидации былых цивилизованных завоеваний трудящегося большинства, тем больше это сопровождается кампаниями дискредитации туземного населения, не отвечающего идеологическим эталонам американизма. Чем больше американские хозяева мира пользуются услугами местных либеральных реформаторов для разрушения потенциальных оппонентов и конкурентов, тем больше их война обретает признаки гражданской войны, ведущейся не с армиями, а с народами, с мирным населением, лишаемым привычных прав. Гражданские права, о которых печется американизм, все больше выступают как права компрадорского меньшинства, пользующегося экстерриториальностью и неподотчетностью собственной нации. Не удивительно, что во имя этих прав США готовы бомбить тер-

ритории стран с «недемократическими режимами» – они таким образом ограждают свою пятую колонну на местах. Ясно, что все эти причины сообщают американизму особый облик в глазах населения стран мировой периферии: облик новой расистской идеологии, обосновывающей монополию меньшинства на богатство, демократию и просвещение.

Вот в чем ошибаются стратеги американизма: воспевая на все лады могущество Америки, уповая на ее вооружения, они забывают о том, чем современная Америка вооружает обездоленное большинство мировой периферии – она вооружает их страстным антиамериканизмом, нетерпеливым желанием дожидаться унижения и краха «супердержавы». Чем больше местные реформаторы, уже уличенные народами в недобросовестности, в ненависти к собственной стране, клянутся именем Америки, тем больше несмываемых пятен ложится на это имя. Новый антиамериканизм питается не только национально-патриотическими, но и социальными чувствами, возбуждаемыми новой социальной поляризацией реформируемых либералами обществ, возвращением давно забытого социального бесправия и нищенства. Учитывая это, можно сказать, что современный антиамериканизм подпитывается не только импульсами местной архаики, но и импульсами модерна, в свое время давшего массам то, что ныне у них отбирается под видом либерального секвестра и «дерегулирования».

В этом смысле антиамериканизм имеет значительно более широкую социальную базу, чем порознь взятые национализм, коммунизм, фундаментализм или неоархаизм. Он вполне может стать не только лозунгом туземных низов-изгоев, но и знаменем оскорбленных в своем достоинстве и пониженных в статусе наиболее развитых в профессиональном отношении групп общества, вчера еще связанных с системой наукоемких производств, а сегодня вынужденных подвизаться в роли рыночных поденщиков, живущих случайными заработками. Эти группы и выдвигаемые ими контрэлиты способны заново reinterpretировать демократию равенства, дискредитированную американизмом. Ибо одно дело – демократия равенства как оправдание тоталитарной казарменной уравнительности,

направленной против наиболее инициативных, другое – она же как оправдание наших законных претензий на равное достоинство, на свою долю в достижениях модерна, на защищенность от дискриминационных практик внешнего и внутреннего расизма. Положение усугубляется тем, что американизм в нынешних странах вторичной модернизации выступает как кредо вчерашней номенклатуры, пользующейся огромными привилегиями в недавнем прошлом и стремящейся в новой форме продлить их в будущем. Когда все эти номенклатурные реформаторы и приватизаторы, бывшие члены тайной полиции, идеологические надсмотрщики и бюрократические держиморды говорят нам, что они – против демократии равенства, то нам понятно, что они – за неприкосновенность своих привилегий, сохраненных посредством конвертирования старой власти в новую собственность. Они сделали все для того, чтобы не допустить подлинно демократических революций снизу, способных передать собственность «не в те руки». И поскольку за этими номенклатурными реформаторами и приватизаторами изначально стояла американская поддержка, то ясно, что куплена она одной ценой – обязательствами новых элит служить не своему Отечеству, а заокеанским покровителям и «гарантам». Поэтому ясно, что современный антиамериканизм имеет оппозиционно демократическое, антиноменклатурное содержание и здесь – залог того, что он станет платформой новых международных коалиций и народных фронтов, объединяющих различные группы населения: старых и молодых, страдающих от недостатка образования и квалификации и страдающих от их невостребованности в новом рыночном обществе, создающем массовый спрос на одних только бесправных поденщиков.

Если случилось так, что Америка возглавила гражданскую войну новых, глобализированных богатых против новых бедных, то и сопротивление такой Америке превышает масштабы обычного военного сопротивления внешней силе и становится массовым гражданским сопротивлением людей против узурпаторов их национальных и социальных прав. Тираноборческие упования, мечты и мифы большинства – это нечто гораздо более разнообразное и масштабное, чем воинская доблесть частей,

оказывающих сопротивление внешнему агрессору. Если Америка приращивала свои силы посредством вербовки местных компрадорских, организующих антинациональные и антидемократические «реформы», то антиамериканизм приращивает свои силы посредством вербовки всех движений социального протеста, присоединяющихся к протесту национально-патриотическому.

Ясно, что тем самым в недрах антиамериканизма зреют по меньшей мере два мощных социальных заказа: заказ на демократический антиамериканский интернационал, организующий гражданское сопротивление узурпаторам демократии, направляемым США, и заказ на новую сверхдержаву, способную организовать эффективную геополитическую контратаку американской планетарной экспансии. Для того чтобы конкретизировать содержание указанного социального заказа, полезно дать классификацию видов антиамериканизма – этой судьбы, которой политическая культура ближайшей эпохи уже не сможет избежать. Выделим вначале антиамериканизм стихийный, низовой, плебейский. Он уже сегодня выплескивается наружу в арабских странах. После израильских бесчинств в Палестине, тайными подстрекателями которых выступают США, задумавшие заново дестабилизировать ближневосточный регион, по улицам Каира, Александрии, Дамаска уже не может спокойно проехать машина американского производства или с американским номером. Все американское немедленно провоцирует народную реакцию; потребители бойкотируют американские товары, молодежь выкрикивает антиамериканские лозунги. Наряду с этим народным антиамериканизмом в современном мире вызревают ростки интеллектуального антиамериканизма гуманитарной элиты, оскорбленной и шокированной американским примитивом. Причем, по мере того как этот примитив из безыскусного, связанного с интеллектуальными границами самой культуры янки, постепенно превращается в умышленный, намеренно оскверняющий все высокосложное и рафинированное, более последовательной и зоркой, докапывающейся до соответствующих корней и подтекстов становится и гуманитарная критика американского примитива как культурно-исторического феномена. Не за горами то время, когда одного

только опасливого интеллигентского конформизма будет вполне достаточно для того, чтобы демонстративно дистанцироваться от всего американского как несущего печать компромата.

Еще более значимым явлением современности становится и станет антиамериканизм морализирующий, связанный с неизбежной реакцией на предельную нравственную распущенность вестерна. Вестернизация как вызов общечеловеческой морали и как вызов религии, как осквернение святынь и источник духовной деградации непременно станет объектом обличения новых харизматиков и народных пророков, защитников оскорбленной нравственности. Когда говорят о фундаменталистской реакции в странах Востока, нередко забывают о том, что эта реакция спровоцирована наступлением вестерна и без него вряд ли была бы явлена миру. Тем, кто бросили вызов, незачем удивляться ответу: действие равно противодействию – таков закон культуры, пока еще она сохраняет свою витальность. Здесь особо надо сказать о культурных фазах и инверсиях. Американизм, в значительной степени питаемый реакцией на тоталитарные крайности коммунизма, сегодня сам вызывает реакцию культуры, оскорбленной его крайностями. Неумеренная гордыня и самовосхваление, демонстративное беспамятство, оскорбительные двойные стандарты, вездесущая бесцеремонность – все эти черты нового «американского века» не могут не сокращать историческое время, ему отпущенное. В культуре зреет новая мощная инверсия – реактивный поворот к противоположному полюсу. Эта реакция имеет стратегическое значение, ибо подтачивает все твердыни не только извне, но и изнутри, поражая недугом скепсиса и уныния самих стражников американской крепости. Инверсионное культурное проникновение, в самом сознании меняющее плюсы на минусы, превращающее недавнюю восторженность в отвращение, веру – в злорадную недоверчивость, действует подобно радиации: по видимости не затрагивая вещество учреждений, меняет поле человеческого сознания, что превращает людей в тайных саботажников своих официальных ролей. Некогда на этом подорвался коммунизм, сраженный всепроникающей радиацией либерализма. Завтра на

этом подорвется сам американизированный либерализм – его адепты слишком расточительно и безмерно пользовались его символическим капиталом, который всего за одно посткоммунистическое поколение оказывается растраченным. К слову сказать, механизм культурных инверсий действует не совсем анонимно. Есть особые категории людей, выполняющие роль идеологических стражей и добровольных цензоров нового культурного порядка. Со времен зарождения модерна роль его неусыпных евнухов, подсматривающих в замочные скважины, в тайные спальни человеческого духа на предмет выискивания там скрытых уклонений, чаще всего играли евреи. После наполеоновского поражения, когда Россия попала на подозрение в качестве страны, на которой держится мировая политическая реакция, именно еврейские интеллектуалы взяли на себя роль осведомителей Запада, всюду выискивающих проявления агрессивного русского традиционализма. Как известно, грешил этим и пророк мирового пролетариата К. Маркс. Нужно обладать большим досугом, большим темпераментом и особой мстительной бдительностью, чтобы неусыпно осуществлять функцию идеологических психоаналитиков, раскрывающих за внешне безобидными формами подавленные или превращенные импульсы злокачественной традиционности. Этими качествами еврейские евнухи модерна обладали в избытке. Роковой вопрос: как поведут себя эти добровольные цензоры великих учений на следующей, инверсионной фазе мирового социокультурного цикла, которая, как уже ясно, будет пронизана антиамериканизмом. Одно из двух: либо эта фаза обойдется банальной цензурой здравого смысла, не дойдя до психоаналитических проникновений в греховные подтексты и глубины преследуемого американофильного сознания, либо активистами в этой фазе снова станут еврейские интеллектуалы. В последнем случае им придется в очередной раз свалить с больной головы на здоровую и найти корни агрессивного американизма в культуре тех самых народов, которые сегодня как раз и являются его жертвами. Поскольку евреям мало просто выживать на очередном новом витке истории – им надо еще и идеологически властвовать, то роли заводил антиамери-

канизма им никак не избежать в грядущей, инверсионной фазе политико-идеологического и культурного цикла.

4. Двоящиеся лики эпохи

Оценивая перспективы системы, формирующейся в процессе глобальной гражданской войны, сталкиваешься с непреодолимой двойственностью заложенных здесь смыслов. Начнем с США, ибо они сегодня символизируют первую, господскую сторону глобального гражданского столкновения.

С одной стороны, США все больше национализируются, утрачивая черты имперского универсализма римского типа. Это проявляется во всех сферах. По отношению к Западной Европе они ведут себя уже не как «лидер свободного мира», озабоченный его судьбой в целом, а как националистическая сверхдержава, противопоставляющая свои узкоэгоистические интересы не только незападному большинству мира, но и своим европейским союзникам. В этом, собственно, и состоит кризис атлантизма. Атлантизм более не вбирает в себя, как можно было рассчитывать после 1945 года, одинаковым образом и англо-американский и романо-германский мир, но заново противопоставляет себя континентальному европеизму. И это противопоставление носит не концептуальный, а чисто эгоистический характер: интересы Америки превыше всего, а европейцы и так все стерпят. Бомбардировка американцами Югославии возможна была только в рамках этого нового – неоатлантического видения, при котором принципиальное для всякого западничества различие Запада и не-Запада отходит в сторону по сравнению с различием Америки и не-Аmericи.

Бомбить без всякого повода, в мирное время, столицу европейской страны – значит «опустить» Европу до статуса мировой периферии, куда «центр» сбрасывает накапливающуюся энтропию. Не все европейцы поняли, что тем самым нарушены важнейшие табу и создан многозначительный прецедент: отныне в Европе возможны (позволены) такие события, которые в глазах «белого человека» были возможны только на варварской периферии и пятнали репутацию цветных континентов.

На националистическую деформацию имперского сознания США указывает и бесцеремонное употребление двойных стандартов. Как известно, настоящая империя стремится насаждать универсалии: она не выделяет этнических своих, но помещает всех причастных ее мировому кругу в некое этнически нейтральное единое пространство, в котором действуют единые нормы и критерии. Это универсалистское сознание не свойственно нынешним устроителям однополярного мира. Для них глобальная американская империя реализуется в правах американцев на экстерриториальность – неподсудность никаким местным инстанциям, несмотря на то, что именно местная «периферийная» среда более всего страдает от грубого американского вмешательства. Новый американский расизм явно путает имперское пространство в римском смысле с оккупационным пространством, в котором действует одно только голое физическое принуждение. Настоящая империя не оккупирует, а приобщает – вот истина, утраченная новым американским сознанием.

Но, с другой стороны, американское мировое господство строится не на одном только «монологе силы». Америка строит свою глобальную властную систему, вступив в диалог со всеми силами и группами, не находящими опоры и не надеющимися на настоящее признание на местах. Она использует те группы, которым суждено было бы быть маргинальными в своих отечествах, если бы не неожиданная поддержка и покровительство Америки. Мы здесь сталкиваемся с оживлением старого асоциального парадокса, в свое время эксплуатируемого большевизмом: кто был никем, тот станет всем. Только тогда речь шла о пролетарских, а зачастую и о люмпен-пролетарских элементах, внезапно обнадеженных инициированным революционерами обвалом мира. Нынешние проамериканские группы, выполняющие роль пятой колонны на местах, могут, в первом приближении, быть обозначены как люмпен-буржуазные. В этой люмпен-буржуазности заложены не только черты, отмечающие сугубо экономическую неподлинность данных буржуа. Это не столько продукты распада старого буржуазного класса, сколько продукты процесса запоздалого и неподлинного, во всех отно-

шения нелегитимного приобщения к буржуазному классу. Главное условие, которое им ставится для признания «цивилизованным мировым обществом», – не иметь собственного Отечества. Единственным отечеством всех этих элементов, имеющих веские основания скрывать от света свои подлинные устремления и практики, является Америка. Америка покроеет все грехи, оградит и наделит правом экстерриториальной неподсудности, если все эти «непризнанные» на родине станут исправно служить ей, не брезгуя любыми ее поручениями.

Здесь нам снова пригодится методологическая парадоксальность ленинских рассуждений о диктатуре пролетариата. Пролетариат – самый экономически слабый, социально и политически незащищенный класс общества, которому при нормальном ходе событий, определившимся в рамках буржуазного способа производства, предопределены полная нищета и полное бесправие. Теперь мы можем представить себе, каким «монстром истории» должно стать государство диктатуры пролетариата, чтобы сломать всю нормальную логику вещей, поставить мир с ног на голову, перевернуть естественную перспективу и самый социально безнадежный класс общества сделать самым могущественным – авангардным. Иными словами, государство диктатуры пролетариата организует некий антимир, в котором все отношения перевертываются!

Нечто подобное сегодня усматривается и в практиках «вторичной модернизации», запускаемых с подачи США в бывших странах «второго мира». Американский стратегический замысел – изъять наиболее ценные ресурсы у всех народов Земли и сделать их национальным владением Америки – новым подспорьем «американской мечты», без которого эта мечта может рассеяться как дым. Ясно, что исполнителями такого замысла на местах не могут быть группы, чувствующие свою национальную укорененность и ответственность. Более того, даже просто добросовестные люди, дорожащие своей репутацией, для этого не годятся. Исполнителями столь деликатной миссии, тщательно скрываемой от местного населения, могут стать только люди, которым нечего терять в моральном отношении, которые в чем-то замешаны и чем-то замазаны. Таким деваться некуда. Перед

ними дилемма: в случае нормального развития собственных стран, идущих к укреплению своей самостоятельности, их ждет неприятное объяснение с правосудием и опасные разоблачения. Следовательно, надо перевернуть перспективу, сделать историю страны обитания «ненормальной». Необходимо устранить нормальную мораль – она грозит остракизмом данным группам; устранить нормальное правосудие – оно непременно станет «репрессивным» для них, устранить нормальный государственный контроль – он чреват парализацией всех сомнительных инициатив отщепенческой среды. Сделать это одними усилиями изнутри крайне сомнительно – здесь требуется неусыпное вмешательство внешней силы, готовой активно подключаться всякий раз, когда здоровые силы берут верх над болезнетворными. Таким образом Америка, задумавшая незаконно приватизировать всю планету, вынуждена создавать на местах «антимирь», в которых нелегитимные цели берут верх на легитимными, теневые практики вытесняют социально признанные. Все элементы, которые не могли бы иметь шансов в нормальном обществе, при нормальном ходе событий, здесь получают свой шанс, ибо внутренняя логика событий нарушается систематическими экзогенными вмешательствами.

В свое время нечто подобное немецко-еврейский социолог Г. Зиммель сказал о деньгах как факторе перевертывания нормальной логики мира. Он отмечал, что влияние еврейского элемента на становление новых капиталистических отношений, основанных на деньгах, объясняется как раз специфической мотивацией еврейства. Те группы, для которых деньги были единственным шансом взять реванш над более влиятельными и авторитетными социальными группами, естественно были заинтересованы в том, чтобы именно деньги и ничто другое стали решающей силой в обществе. «Деньги – родина безродных» – таков афоризм Зиммеля, настаивающего на присутствии специфической еврейской мотивации в самом процессе зарождения капитализма.

Говоря о новом, постсоциалистическом капитализме в странах бывшего «второго мира», можно сказать так: Америка – родина безродных. Американское давление извне не просто заню-

во реабилитирует роль денег в культурах, от этого отученных, но и способствует новому рваншу групп и практик, без этого давления вряд ли имеющих шанс взять верх над более авторитетными и легитимными. Если цель Америки – присвоить ресурсы всего Евразийского континента, который они никогда не контролировали, то ясно, что для этого необходимы демонтаж и дискредитация России как главной силы, организующей и цементирующей Евразию в качестве автономного и самодостаточного «хартленда». Вот почему русофобия стала специфическим товаром на рынке политических идей, организованном строителями однополярного мира. Только расписавшись в русофобии, те или иные деятели, группы и силы могут рассчитывать на «принятие в европейский дом» и признание в этом «доме». Целыми народами бывшей Восточной Европы и части постсоветского пространства овладела утопия: поменять трудное для жизни и непрестижное евразийское пространство на легкое и престижное европейское. Миф этот поддерживается русофобией: Россия якобы искусственно привязывала к Азии те народы, которые без этого давно бы «были в Европе» или даже изначально пребывали там, но были похищены «русским быком», а точнее медведем, которому так и не далась роль настоящего Зевса.

Рождение этого мифа предвидел Достоевский, сказавший в «Дневнике писателя»: «не будет у России, и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит и Европа согласится признать их освобожденными! ...Особенно приятно будет для освобожденных славян высказывать и трубить на весь свет, что они племена образованные, способные к самой высшей европейской культуре, тогда как Россия – страна варварская, мрачный северный колосс, даже не чистой славянской крови, гонитель и ненавистник европейской цивилизации. У них, конечно, явятся, с самого начала, конституционное управление, парламенты, ответственные министры, ораторы, речи. Их будет это чрезвычайно утешать и восхищать»¹.

¹ Достоевский Ф. М. Избранное. М., издание Сретенского монастыря. 2000. С. 321, 324.

Наряду с этой племенной русофобией элементов, назначение которой – расколоть бывшее единство евразийского пространства, организуется и поощряется русофобия групповая. Сегодня модернизаторскими полномочиями, соответствующим влиянием и престижем наделяются именно те группы общества внутри самой России, которые соглашаются исповедовать и насаждать русофобию, одновременно демонстрируя верно-подданничество в отношении Америки. Таким образом, категории модернизаторского мышления утратили былую универсалистскую нейтральность и стали сближаться с известной теорией «расовой чистоты». Прогресс становится расовой категорией, ибо его степень четко коррелирует с показателями «чисто европейской» расы. Он профанируется по мере того, как мы перемещаемся из чисто протестантских регионов на юг или тем более на восток Европы, и он фатально извращается и терпит фиаско, попадая в пространство русского антропологического ареала. Поэтому новейшие модернизаторы, в отличие от вчерашних, уже не говорят русским: вы можете работать и творить так же, как это делает Европа. Напротив, отныне они настойчиво твердят нам: нет, вы не можете и никогда не сможете. Что это означает на деле? Если нам прямо говорят, что мы «генетически» не реформируемы и не модернизируемы, и в то же время настаивают на «проведении реформ до конца», то не означает ли это, что нам попросту предстоит куда-то убраться, дабы не мешать «развитию рынка и демократии»? Ясно, что в содержательном отношении политический дискурс такого рода исключает демократию: не может парламентскими средствами держаться у власти в стране группировка, столь демонстративно игнорирующая национальные интересы и оскорбляющая национальное достоинство. Она тем самым изобличает тайные подпоры своего режима, связанные не с верностью интересам рядового избирателя, а с верностью интересам американского заказчика.

Ясно, что этот систематический тайный диалог Америки с отщепенческими группами, которые не имели бы ни малейших перспектив без ее поддержки, не может не отразиться не только на «имидже» Америки, но и на самой ее внутренней сути. По известному закону интенциональности – направлен-

ности нашего сознания вовне, мы зависим от тех, в постоянном диалоге с которыми мы находимся. Они определяют характер наших реплик и тем самым участвуют в формировании нашей картины мира и наших мотиваций. Америка как пособник маргинальных сил, употребляемых ею для подрыва национального порядка во всех остальных странах (теперь уже включая и Западную Европу), – это новая Америка, не предусмотренная своими отцами-основателями. Нельзя всюду насаждать компрадорскую патологию, оставаясь внутренне здоровой и цельной. Нельзя систематически вступать в сговор с негодями, готовыми за плату распродавать и растлевать свою Родину, оставаясь страной с «чистыми демократическими намерениями». Решившись использовать силы разрушения и разложения в планетарном масштабе для демонтажа всех «периферийных» государственных порядков, Америка впускает внутрь себя вирус, способный и ее разложить изнутри.

В свое время преступление пролетария, внушенное ему его европейскими вождями, состояло в том, что он, уподобившись древнему народу Израиля, отверг Христа как Царя Небесного, спасающего душу, и потребовал земного царя, обещающего телесный рай прямо здесь, на земле. Древние евреи потребовали распятия Христа, ибо он не пожелал быть их земным мессией, обеспечивающим их земное торжество над всеми народами. Новые пролетарии на тех же основаниях отвергли Христа. Христов парадокс, касающийся избранности нищих духом на небесах, в духовно-трансцендентной и морально-религиозной перспективе, показался им слишком невнятным и неконкретным. Вследствие этого логика их нетерпеливых земных ожиданий прямо вела к тому, чтобы наделить прямо-таки небесными полномочиями земного царя-мессию. Вот что на деле является источником будущего «культа личности», а вовсе не специфика русского менталитета и азиатские пережитки.

Для того, чтобы перевернуть нормальную логику мира, переломить естественный ход вещей, при котором сильные и богатые одерживают верх над слабыми и бедными, необходимо было наделить новую «пролетарскую власть» еще не виданными в истории полномочиями и возможностями. Власть зем-

ного мессии не может быть «рационально-бюрократически» нейтральной и парламентски ограниченной. Это сотериологическая власть, питаемая безмерной, квазибожественной любовью к обиженным и оскорбленным и столь же безмерной ненавистью к их угнетателям. Ограничивать эту любовь и эту ненависть юридическими рамками – значит злостно фарисейничать, подменяя всеильную благодать бессильным и подслеповато-равнодушным законничеством.

И вот сегодня мы имеем всемирную попытку перевертывания социально-исторической перспективы. Сегодня другие изгои мира сего – уже не бедные, а богатые или даже сверхбогатые – хотят на земле обрести власть, которая бы узаконила их незаконное существование, пересмотрела все вековые социально-правовые, политические и моральные установления, репрессирующие те самые практики, без которых эти новые богатые просто не могут жить и самоутверждаться. Какое-то время они уповали на толерантность – не случайно она стала ключевым словом новой либеральной идеологии. Будьте толерантны к тому, что всегда и всем казалось социальной патологией: к обогащению путем ростовщичества (сегодня значительная доля богатства целых стран связана с ростовщическим взиманием процента со стран-должников), с финансово-валютной спекуляцией, с уводами капиталов от национального контроля и налогообложения, с «инвестирования» в криминальный бизнес наркоторговли, торговли живым товаром – в том числе женщинами и детьми или человеческими донорскими органами. Для того чтобы общество проглотило эти виды асоциального бизнеса, грозящие ему скорым и полным вырождением, требуется поистине безграничная «толерантность». Здесь мы и находим корни того особого контркультурного нигилизма, которым оказалась чревата новейшая постмодернистская «революция духа». Безграничная толерантность требует неограниченных разрушений прежней, «традиционной» нравственности, которую объявили авторитарно-запретительной, репрессивной и т. п. Только не оставив камня на камне от прежних прочных моральных и культурных устоев, можно рассчитывать на новую безграничную толерантность ко всему девиантному. Так что за правами

сексуальных меньшинств, демонстрациями извращения на всех сценах, театральных и политических, публичными смакованиями различного рода патологий, литературными премиями, выдаваемыми открывателям «новых путей в запретное», скрывается заказ носителей новых, нелегитимных форм обогащения, которые хотят не только морально обезоружить все общество, но и связать его круговой порукой «преступивших».

В то же время напрашивается вопрос: а что будет, если вся эта программа воспитания «бесконечно толерантной», а точнее – последовательно попустительствующей всяческому злу и извращению – личности даст сбой? Ведь и большевики в свое время давали понять, что запущенная ими машина репрессий могла бы иметь совсем иные, более тихие обороты, если бы процесс воспитания нового человека шел быстрее и беспрепятственнее. В той же мере, в какой перевоспитательная система наталкивается на слишком неподатливый человеческий материал, злостно сопротивляющийся и не пластичный, – к мягким технологиям должны быть присоединены жесткие, гильотинные (расстрельные).

Не работает ли и завтра та же диалектика? Не имеют ли в запасе адепты безграничной толерантности и иную альтернативу, приготовленную для «упрямых фундаменталистов» прежней, традиционной морали? Не ищут ли и они своего земного царя-мессию, призванного посредством неслыханного насилия ускорить торжество «либерального мирового порядка»? И этот мессия, как и положено, тоже не удовлетворится бюрократическим хладнокровием правового государства и правового порядка вообще, а вооружится «страстной любовью» к избранным и не менее страстной ненавистью к неизбранным и отжившим? Соответствующая, в целом чуждая европейской рационалистической и либеральной традиции реинтерпретация мировой мессианской роли Америки уже осуществляется. Активнее всего ее осуществляют те, кто в свое время реинтерпретировал европейский социализм в духе ветхозаветной теократической нетерпимости. Тогда это были красные комиссары, вышедшие из черты оседлости. Сегодня это эмиссары глобализма, заново преодолевшие черты «национальной оседлости» и почувство-

вавшие себя гражданами мира. Еврейский мессианский темперамент отличается радикализмом исторического нетерпения; он снова ищет земного царя, который бы взялся устроить полное и окончательное торжество избранного народа на Земле. Может быть, среди перечисляемых факторов, сегодня способствующих растущему отличению атлантизма (американизма) от европеизма, не упоминается один, самый важный. Европейцы указывают на растущий националистический эгоизм Америки, на примитивизм ее массовой культуры, лишенной настоящих корней (если атлантизм – цивилизационная идея, то европеизм – идея культуры), наконец – на ковбойскую невоздержанность нынешней американской геополитики, способной привести мир к тотальной военной катастрофе. Но в тени до сих пор остается еще одна причина – идущая под влиянием мирового еврейского лобби перестройка американской картины мира с просвещенческой на теократическо-талмудистскую. Просвещенческая картина мира – открытая, экзотерическая, уповающая на этнически нейтральные универсалии Прогресса. Талмудическая картина мира – закрытая, эзотерическая, повествующая о закрытом для профанного большинства человечества торжестве «избранного народа» в истории.

5. Новая классификация бедных

Надо сказать, рассуждения о сверхдержаве, символизирующей организованную силу бедных, принадлежат к смешанному дискурсу, частью относящемуся к старой марксистской традиции классового анализа, частью – к геополитическому «уклонизму». Данный уклонизм просматривался еще в советское время. Как-то незаметно сложились новые правила «интеллектуального приличия», согласно которым классовый подход считался чем-то предосудительным, изобличающим устаревший стиль мышления. Сегодня, с высоты нового опыта, мы можем понять, что символическая репрессия, наложенная на классовый марксистский подход, – репрессия, не на шутку пугающая интеллектуалов новой формации, – представляла собой симптом новой расстановки сил, готовящегося полити-

ческого реванша богатых. Поздний советский истеблишмент, объединяющий партноменклатуру третьего-четвертого поколений, втайне мерил себя мерками, идущими «с той стороны». «Отсталые» продолжали твердить о классах, не умея оживить свои штампы не то чтобы новейшим социально-политическим анализом, а хотя бы воспоминаниями о настоящей марксистской традиции. «Продвинутые» более или менее откровенно чурались этой традиции, боясь идентификации с людьми из пролетарского гетто, чуждыми «цивилизации».

Однако теперь все маски сорваны. Поколению, хлебнувшему либеральных «реформ», пора понять, что новый «общечеловеческий» подход на самом деле вовсе не является гуманистически универсалистским. Он скрывает социальный расизм новых преуспевших, которые строят свою «цивилизацию» для избранных. В высшей степени знаменательным является то, что в глазах новых хозяев мира неприспособленные изгои, недостойные приема в цивилизованную семью, обрели этнически узнаваемый облик. Оказалось, что пролетарское гетто как оппонент и антипод «цивилизованности» говорит на великорусском языке и несет черты русскости: классовый снобизм «новых буржуа» приобретает форму откровенной русофобии. Словом, эпоха, отказывающаяся мыслить в классовых терминах, мыслит в терминах социал-расизма. Представители новейших направлений официальной науки, характеризующейся поворотом от социологизма к антропологизму, исполнены идеологической бдительности в отношении носителей архетипов тоталитаризма и фундаментализма, традиционалистской наследственности, несовременного менталитета, авторитарно-патриархальной культуры.

Сравните этот подход с былым классовым подходом марксизма-ленинизма, и вы сможете оценить, что дальше отстоит от пресловутой «толерантности»: старая классовая непримиримость или новая нетерпимость, окрашенная в тона социал-дарвинизма и расизма. Мы бы поступили слишком легковесно, если бы, подобно негритянским радикалам в США, в ответ на вызов «белого», западнического расизма подняли на щит «восточный расизм». Более адекватный подход связан с процедурами

распознавания нового классового противоборства, прячущегося за «культурно-антропологической некоммуникабельностью» Востока и Запада, «конфликтом цивилизаций», столкновением «демократической» и «недемократической» ментальности.

В большом историческом смысле в классовом подходе значительно больше терпимости, чем в расово-антропологическом, на позиции которого незаметно перешел новейший либерализм. Ибо классовая философия истории обещает конечное примирение человечества, тогда как расовая философия в лучшем случае предлагает взаимную отгороженность цивилизаций, в худшем – их истребительную борьбу.

Возвращаясь к вопросу о классификации «новых бедных», атакованных «новыми богатыми», мы выделяем среди первых следующие категории. Первая категория – это бедные, еще не преданные своими властными элитами и сохранившие национальную государственность. Очевидно, именно они сегодня способны оказывать наиболее организованное сопротивление американскому гегемонизму. Если мы поймем, что американская мировая гегемония сегодня символизирует мировой реванш богатых над бедными, то нам станут понятными соответствующие расклады сил и коалиций. Мы поймем, что нынешняя американофилия наших новых олигархов, как и американофилия новых компрадорских групп в других регионах планеты, представляет собой классовую солидарность богатых, сообща ведущих наступление на бедных и заталкивающих их в гетто. Мы, соответственно, поймем и то, почему США начали свою глобальную «антитеррористическую операцию» с атак на Югославию, Ирак и другие «изгойские режимы». Речь идет о «старых» национально-государственных режимах, в которых правящие элиты еще не «глобализировались», не дистанцировались от собственных народов ради приема в «клуб избранных». Бедные, лишённые защиты и покровительства своего национального государства, становятся легкой добычей богатых хищников, не останавливающихся ни перед чем в деле расширения своего «жизненного пространства». Нам, русским, дважды на протяжении одного столетия уступившим свое национальное государство в обмен

на сладкие обещания «великих учений», это ясно как никому другому. Теряя свое национальное государство, мы из самых сильных превращаемся в самых слабых – в условиях естественного отбора мы не выживаем. Не случайно идеологией новых богатых естественный отбор сегодня без всякого стеснения превращен в основополагающий принцип свободного гражданского общества. Марксистский дискурс о пролетариате – этом изгое буржуазного гражданского общества, и новолиберальный дискурс о русском народе – изгое современной «рыночной цивилизации» – совпадают в одном пункте – в вопросе о выживаемости бедных в условиях «рыночной стихии». Проблема в том, чем заменить эту стихию. И марксизм, и либерализм, каждый по-своему, говорят об «отмирании государства». Для ортодоксального марксизма государство – орудие эксплуататорского класса, используемое им для подавления эксплуатируемых. Как известно, русская идея по-иному интерпретирует социально-историческую роль государственности. Русская традиция содержит интуицию о том, что именно богатые и знатные – «сильные» – выступают изначальными оппонентами крепкой государственности. В основе настоящей государственности лежал союз священного царя с народом – носителем правды-справедливости. Между этими сакральными полюсами социума вклинивается «уклононесущий» срединный слой – боярство. Боярство тяготится крепкой государственной дисциплиной и единым обязательным для всех порядком. Ему нужна слабая государственность, не способная противостоять ни произволу «сильных» во внутренней политике, ни их сепаратистским играм и уклонам – во внешней. Соответствующие уклоны красноречиво раскрыты в известных письмах Ивана Грозного «основоположнику» компрадорского западничества Василию Курбскому. Словом, в рамках большой восточной традиции, куда относится и восточнохристианская, не низы общества, а боярские верхи воспринимаются как оппоненты крепкой централизованной государственности. Вместо дихотомии гражданское общество – государство в восточном политическом сознании актуализирована дилемма: государственный порядок или смута. Смута выгодна тем, кто

более всего опасается взаимопроникновения полюсов царства и земства, верховной власти и народа.

Восточная политическая философия целиком основана на сотериологии – учении о спасении. Полюсами сотериологического учения являются священный царь-мессия и святой народ-богоносец. Народу нужно не гражданское общество с его ценностно-нейтральными практиками и моралью успеха, а государство в симфонии с Церковью, способное отстаивать всегда хрупкое добро против противостоящих сил зла. Как ни архаично выглядит эта картина мира, сегодня она, кажется, снова способна конкурировать с либеральной картиной мира, ориентированной не на сакральные полюса, а на срединный слой («средний класс»), на центризм и секуляризированное гражданское общество.

В свое время Маркс попытался объединить пролетарский миф о спасении с западной традицией гражданского общества. Когда Маркс говорит об отмирании государства в будущем коммунистическом обществе, он тем самым инкорпорирует учение о пролетариате в западную теорию самоуправляемого гражданского полиса. Коммунистическое самоуправление чем-то сближается с античным самоуправляемым полисом, не знающим экономического проклятия труда. Место рабов, несущих на себе это проклятие, в марксистском постэкономическом обществе займут машины. Коммунистическое плановое хозяйство, не знающее вечногo отчуждения и рыночной анархии, напоминает прямую демократию древних Афин – перманентно мобилизованную агору (площадь), с которой полис, со всеми его проблемами, просматривается целиком, причем просматривается на уровне рядового, обыденного сознания каждого афинянина, не передоверяющего никаким «профессионалам» решение жизненно важных вопросов. Позднее эта картина мира еще раз всплыла в пролетарском сознании в форме анархо-синдикализма. Здесь общество, рассматриваемое как совокупность самоуправляемых рабочих кооперативов, заново уподоблено афинскому демократическому полису, не знающему профессионалов управления, но решающему все проблемы непосредственно сообща. Как уже отмечалось в одной из

предыдущих глав, это представление о неотчужденной демократической коллективности, где социум выступает целиком прозрачным и самодеятельным, отступило перед новой реальностью современного «большого общества». Обычно акцент делается как раз на том, что большое общество несовместимо с непосредственной прямой демократией. Мы сделали акцент на другом: на несовместимости массового потребительского сознания, уклоняющегося в частную жизнь, в гедонистические проекты «неучастия» с требованиями перманентной гражданской мобилизации, без которой демократической агоре суждено пустовать или быть заполненной политическими профессионалами, решающими наши проблемы за нашей спиной.

В свете сегодняшнего опыта можно внести и новые дополнения, касающиеся столкновения самодеятельной демократической утопии с «принципом реальности». С одной стороны, машины сегодня так и не заменили рабов в их непосредственной экономической функции. Несмотря на все успехи механизации, труд современных кормильцев общества все еще остается настолько изматывающим, что на перманентную гражданскую самодеятельную активность у рядовых представителей не остается времени и сил. С другой стороны, интенция гражданского сознания, в условиях секуляризации, такова, что эффективность, экономическая, политическая, научно-техническая, неизбежно ставится им выше ценностных соображений. По закону эффективности слабые, неприспособленные или просто ранимые и впечатлительные будут ставится ниже эффективных и в конечном счете неизбежно окажутся главной мишенью секуляризованного гражданского общества, усвоившего мораль успеха. Только реликтовая государственность, сохранившая архетипы религиозного отношения к нищим духом как несущим ответ высшей правды не от мира сего, только государственность, несущая в себе старый сотериологический миф, способна стать последним прибежищем «неприспособленного» большинства в обществе, где все гражданские позиции уже «заняты» приспособленным меньшинством. Не случайно новый социальный реванш богатых, который мы наблюдаем сегодня, сопровождается новыми ожесточенными нападками на «большое» соци-

альное государство, мешающее естественному отбору. В этих нападках изобличает себя не только своекорыстие новых богатых, поднявших голову в условиях неожиданного крушения «сверхдержавной» советской государственности и последовавшего за этим крушением ослабления социального государства во всех странах мира. Изобличает себя вся западноевропейская традиция, связанная с беспрепятственной индивидуалистической состязательностью в рамках секуляризованного гражданского общества! Не случайно либеральная дискредитация большого социального государства сопровождается дискредитацией «социального морализаторства», нравственного и духовного пафоса и социальной впечатлительности вообще. Секуляризованному «гражданскому обществу» сегодня понадобился, вместо былого солидаризированного гражданина, циничный социальный расист, карикатурно изображающий нищезанского «сверхчеловека».

Может быть, вовсе не случайно в протестантской картине мира совпадают презрение к бедным и дистанцированность от государства. Наибольшие тайны государственности спрятаны в монотеизме, в универсалистском принципе мировых религий, противоположном этноцентризму. Подобно тому как мировые религии исключают этническую избранность, большая государственность исключает социальную избранность. В свою очередь, проявившиеся сегодня изъяны гражданского общества, замешанного на социал-дарвинизме, имплицитно содержались уже в «протестантской этике», которой многие из нас так безоглядно доверились, поверив М. Веберу.

Итак, крепкую централизованную государственность дементируют новые хозяева мира, руководствуясь той интуицией, что государственность – прибежище бедных и слабых. Подобно тому как государство сильно поддержкой снизу, со стороны бедных, бедные сильны политической организацией, высшей формой которой выступает государственность. Старый российский гимн «Боже, царя храни!» раскрывает социальную формулу большой централизованной государственности: «Гордых смирителю, слабых хранителю...». Соответственно, глобальная гражданская война, развязанная богатыми против бедных,

имеет мишенью государственность как таковую. Смысл этой войны вполне социальный, классовый. Но мы можем, в духе современных культурно-антропологических допущений, совершить определенное восхождение от социально абстрактного к этически конкретному, указав на особую роль англосаксов и евреев в этом глобальном классовом подходе богатых. Как пишет О. Шпенглер, специфическая идентичность англосаксов – островная и пиратская. Противопоставленность общества государству скрывает викингский характер самого «общества», в основе которого лежит архетип пиратской, разбойничьей ватаги, не знающей корней и не терпящей дисциплины. Для пиратского сознания государственность ненавистна сразу по двум причинам: она воплощает коллективистскую дисциплину и социальную солидарность. «Но Англия на место государства поставила понятие свободного частного лица, которое в своей отчужденности от государства и враждебном отношении к порядку стремится к беспощадной борьбе за существование, ибо оно только в ней может проявлять свои лучшие инстинкты – старые инстинкты викинга. Когда Бокль, Мальтус, Дарвин впоследствии видели в борьбе за существование основу *society*, они были совершенно правы применительно к их стране и народу. Уже отряд Вильгельма Завоевателя, который в 1066 году занял Англию, был *society* рыцарей-искателей приключений, также как и английские торговые компании, завоевавшие новые страны»¹. Сегодня, в эпоху глобализации, этот архетип общества как ватаги предприимчивых частных лиц, не стесненных никакими границами и правилами, снова вышел на поверхность.

Другой формой культурно-антропологической конкретизации классового принципа новых богатых является обращение к еврейскому архетипу. Как уже отмечалось выше, еврейская диаспора представляет ту же сторону «свободного общества» соплеменников, орудующих в чужой среде и более всего заинтересованных в том, чтобы инстанции, способные призвать к порядку и к ответу, были «демонтированы».

Итак, говоря о свободе общества по отношению к государству, мы должны не упускать из виду главный вопрос: о чьей

¹ Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М., 2002. С. 55.

именно свободе идет речь и какова социальная направленность этой свободы. Именно потому, что во времена перестройки наше сознание оставалось на уровне абстракции свободы, свободы вообще, мы проглядели главный факт: чья и какая именно традиция восторжествует вместе с этой «свободой», кто окажется способным наиболее «профессионально» эксплуатировать эту свободу в своих частных целях. Теперь мы знаем архетипическое содержание, скрывающееся за глобальной волной американизации: наступление Америки на мир – это наступление общества викингского (разбойничье-пиратского) типа на национальные порядки, скрепляемые и защищаемые местными государствами. Глобальное открытое общество – это общество, где пиратская удаль глобальных экспроприаторов не встречает никакого сопротивления. Вестернизация или американизация местных элит – это дистанцирование их от национальной государственности и уподобление пиратскому «свободному сообществу», готовому в любую минуту сменить страну пребывания. Если национальные элиты к этому не готовы, если они исповедуют старый принцип государственной дисциплины, национальной идентичности и лояльности, новые хозяева мира объявляют их вне закона и развязывают против них «антитеррористическую кампанию». Как уже отмечалось, страны с национально интегрированными, государственно-мыслящими элитами представляют на сегодня наиболее организованную форму классового сопротивления бедных новому мировому реваншу богатых. (Говоря о реванше богатых, мы имеем в виду их реакцию на ту фазу мирового цикла, в которой доминировала левая идеология и левая или левоцентристская политика, родившая покровительствующее бедным большое социальное государство.) Зададимся вопросом: какова судьба этого сопротивления? Почему это сопротивление весь мировой либеральный истеблишмент называет реакционным? Как поведут себя наиболее социально мобильные, урбанизированные группы атакованных американским агрессором сообществ? Для ответа на эти вопросы необходимо сочетание классического классового (социального) анализа с психоанализом. Классовый анализ ограничивается вопросом о том, что нам угрожает извне – со стороны другого, противоположного клас-

са. Психоанализ дополняет это вопросом о том, что нам угрожает изнутри, каковы те ловушки нашего собственного сознания (подсознания), которые могут подвести нас в роковой момент наибольшего внешнего давления.

Как известно, Фрейд выделял в нашем сознании три этажа: «Сверх-я» – уровень интериоризированных социальных норм, «Я» и подсознательное «Оно». Человек, по Фрейду, представляет собой пограничное существо, в котором взаимодействуют и конфликтуют инстинктивная природа и культура. Социализация нашего инстинкта протекает под знаком родительской власти – этой первой общественной инстанции, с которой сталкивается ребенок. Драмы фрейдистской антропологии раскрывает миф об Эдипе – царственном юноше, однажды покинувшем отчий дом, убившем неузнанного им отца и женившемся на собственной матери. Мать, по Фрейду, щадящая инстанция, тогда как отец – репрессивная, от нее исходит непреклонность нормы, которой должен подчиняться инфантильный инстинкт. Потому инфантильная мечта состоит в том, чтобы остаться с матерью и избежать отцовского давления. В этом, собственно, и состоит «эдипов комплекс». Сам Фрейд, предостерегая от игнорирования законных прав нашей внутренней природы, все же желал победы «отцовскому», социализирующему началу. Но его современные последователи-неофрейдисты, выражая кредо постмодернистской эпохи, встали на сторону инстинкта. Для них Эдип из жертвы трагического недоразумения превратился в героическую фигуру, избавившую всех нас от несносного «отца», надоедливо напоминающего об норме и дисциплине. «Если отец умер, то все позволено», – так они перефразируют Достоевского.

Возвращаясь к интересующему нас вопросу о судьбах национальной государственности, подвергающейся атаке извне, со стороны глобалистов, мы теперь можем учесть тот «неофрейдистский» факт, что у этой государственности могут отыскаться и внутренние оппоненты в лице «юношей Эдипов», втайне тяготящихся долгом и дисциплиной. Не станут ли они тайными союзниками глобалистов, атакующих нашу национальную государственность? Разумеется, будь они проникательней, они бы

сметнули, что, помогая устранять собственную национальную государственность, они обречены в конечном счете на худшую участь – стать бесправными рабами чужой государственности и чужих сил, которые распорядятся их судьбой без отцовских сантиментов. Но в том-то и состоит «либеральная» ловушка истории, что поколения, вкусившие избытка авторитарно-патриархальной дисциплины, оказываются жертвой иллюзии переходного периода, когда своя государственность уже подорвана, а ярмо чужой, колониальной, еще воспринимается как совершенно немыслимая, потусторонняя перспектива. В свете психоанализа становится ясно, что «пятую колонну» могут составлять не только компрадорские группы, чьи интересы напрямую связаны с внешними силами, но и сидящие внутри нас самих демоны декадентской распущенности, заставляющие радоваться крушению всего того, что требует от нас жертвенности и дисциплины. В ликвидации боеспособной национальной армии заинтересованы внешние агрессивные силы. Но «искренне» поверить в то, что «у России нет врагов», побуждал сидящий в нас «юноша Эдип», давно уже мечтающий «скосить» от армии. Почему передовое общественное мнение так охотно склоняется на сторону либеральных подстрекателей? Потому что оно в значительной мере состоит из «юношей Эдипов», втайне радующихся посрамлению любых инстанций, способных хоть что-то от них требовать. Победа нового мифа о «демократии» как воплощении вседозволенности, о «государстве-минимуме», не способном ничего давать, но зато и ни к чему не обязывающем, объясняется не столько искусством либеральной пропаганды, сколько предрасположенностью аудитории, представляющей злостно инфантильное сознание невротика, отвергающего «принцип реальности» во имя «принципа удовольствия».

Исторический вопрос о свободе, поднятый европейским новым временем, содержал две модальности: позитивную «свободу для» – для того, чтобы делать дело без досадных внешних помех, и негативную «свободу от» – свободу неделания. Неудача всего проекта модерна как раз и состоит в том, что отрицательная «свобода от» – свобода, требуемая юношей-эдипом, возобладали над положительной свободой, требуемой

не мальчиками, но мужами гражданственности. Пропаганда агрессора безошибочно нащупала нерв эдиповых настроений: сопротивляющихся американизму национальных лидеров она называет «батьками», намекая юношам-эдипам на «агрессивно-архаический» образ, от которого исходит неумолимая «отцовская» требовательность. Юношам-эдипам всего мира дают понять: стоит устранить последних представителей мрачного авторитарно-патриархального начала, и начнется вечный праздник карнавалльно-игрового образа жизни – торжество инфантильной «смеховой», точнее, «хохмаческой» культуры. Здесь как нельзя кстати приходится и неизбывное еврейское хохмачество, направленное на опустошение национальных пантеонов. Юношам-эдипам на местах опять-таки кажется, что неутомимые еврейские «ироники» дискредитируют местных кумиров, дабы пригласить в новое будущее «без догмата». На самом деле ревнивый еврейский бог требует другого: разбейте всех местных «идолов», дабы поклониться мне. Когда все местные кумиры будут разбиты, наступит момент истины: туземным вольнодумцам дадут понять, что на самом деле речь шла не об искоренении фундаментализма как такового, а о замене «ложного» фундаментализма «истинным». О, если бы юношам-эдипам из стран осажденной «мировой периферии» было дано вовремя понять, что глобальная безотцовщина – когда твою страну грабят все кому не лень – гораздо хуже национальной «отцовской» власти, даже деспотической, то история XXI века могла бы протекать менее драматично. Если нынешнее контрнаступление богатых представить как исторический «вызов», на который в следующей фазе большого исторического цикла будет даваться «ответ», то ясно, что характер грядущего ответа определится в соответствии с вышеотмеченной дифференциацией – на государственно «усыновленных» бедных и беспризорных бедных. Государственно усыновленные бедные будут вести обычную национально-освободительную борьбу, в которой задействованы дисциплинированные бойцы народных армий. Агрессор здесь встретит сопротивление на государственном уровне, и мы будем наблюдать классическое межгосударственное столкновение, пусть даже и заведомо неравных сил. Там же, где бедные,

преданные своими новыми «либеральными государствами» и глобализирующимися элитами, окажутся в роли беспризорных, классические столкновения уступят место «постклассическим». Вместо противника, заранее заявляющего о себе на идеологическом, политическом и военно-стратегическом уровне, агрессор встретит импульсивное мозаичное сопротивление в непредсказуемо разнообразных формах. В одних случаях всплывет архаическая фигура «благородного разбойника» робингудовского типа, подстерегающего выходцев из богатых кварталов в каменных джунглях современного города, переставшего быть интегрированным гражданским «полисом». В других случаях сцену займут героические фанатики-террористы, волонтеры красных бригад, сменившие монотонное существование пролетарских поденщиков на удаль партизанщины. В третьих наиболее распространенных случаях, мы встретим бесчисленных дезертиров либерального государства, ставшего национальным предателем и потому не вызывающим к себе ничего, кроме ненависти и презрения. Наученные горьким опытом всегда подтасованных выборов они не станут участвовать в официальных политических играх. Их лозунгом станет по-своему интерпретированный лозунг либерализма: надейся только на самого себя. Но это означает перманентный бойкот всех официальных институтов, всех легитимных социальных ролей. Отчаявшиеся дезертиры либерализованного социума будут вести непредсказуемое каткомное существование, все более спрятанное от верхов.

Именно такую, по всей видимости, вскорости станет реальность «модернизированных» обществ постсоветского типа, возглавляемых либеральными компрадорами. Перед нами – не модернизация, а наихудший вид анархизирующей догосударственной архаики, подпольных практик, объединяющих узнаваемых в лицо «своих», примитивного натурального хозяйства, безденежного обмена, спорадической занятости, прерываемой «отключками».

Вывод неутешительный, он перечеркивает все умозаключения новой официальной науки, озаренной светом либерального учения. Получается, что вместо дилеммы: патриархальная государственная архаика или модернизированное гражданское

общество – мы имеем в гигантском пространстве осажденной мировой периферии две архаических модели: организованной на авторитарно-патриархальных началах архаики, давно описанной и вполне предсказуемой в своих практических проявлениях, и предельно дезорганизованной архаики фактически догосударственного состояния, возвращающего нас в палеонтологическую эпоху кочующего первобытного стада.

Я заранее уверен, что у последнего варианта найдется больше защитников. Во-первых, потому, что его можно интерпретировать сверхсовременно – в терминах постмодернистского «деконструктивизма». Деконструктивисты почти убедили современный истеблишмент в том, что современному обществу положено быть децентрированным, мозаичным, утратившим всякую видимость былой «монолитности» и упорядоченности. В этом смысле картина распавшегося социума, более не скрепляемого ни государством, ни культурой, ни моралью, может быть представлена как «наиболее современная», а сопутствующие ей издержки проснувшейся асоциальности – как трудности переходного периода. Во-вторых, потому, что он больше устроит новейших носителей «эдипова комплекса», причем не только из верхов, вполне профессионально пользующихся «либеральной» вседозволенностью, но и из низов, успевших отвыкнуть от промышленной дисциплины и других обязательных социальных ролей. Либеральное государство-минимум, по замыслу призванное родить социально неподопечного гражданина, на самом деле породило, на нижних этажах социальной лестницы, нового массового люмпена, занятого профессиональным бродяжничеством. Эдип, как известно, в свое время сыграл роль блудного сына, покинувшего отчий дом ради царственных приключений. Современные юноши-эдипы из низов все чаще ведут образ жизни бродяг, отныне уже не уверенных, что для них было бы приемлемей: возвращение к повседневному дисциплинированному труду, с сопутствующими ему социальными гарантиями, или жизнь нищенской, институционально не признанной, но зато и не призванной, не попукаемой «вольницы».

Возможно, именно здесь таится наиболее опасный массовый соблазн нового века – соблазн асоциального существова-

ния. Массовая асоциальность не только подрывает фундамент цивилизации. Она становится удобным поводом для новой расовой чистки человечества, давно уже задуманной носителями однополярного мира. Создается впечатление, что новая «либеральная» система одной рукой лишает людей элементарных гарантий существования, а другой готовит новые концентрационные лагеря для мирового изгойского гетто.

В этом свете реальный выбор, перед которым встанут люмпенизированные массы XXI века, – это выбор не между демократией и тоталитаризмом, а выбор между сентиментальным патриархальным тоталитаризмом старого государственного типа, олицетворяемого фигурой сурового, но справедливого отца народов, и тоталитаризмом мирового либерального концлагеря, куда представители замужней человеческой массы будут загоняться не «отцами», а равнодушными бюрократами – представляющими глобальную администрацию нового мирового порядка.

Сегодня все чаще мы слышим недоуменный вопрос со стороны людей старой «левой» выучки: почему массы не сопротивляются безжалостной политике новых либеральных огораживаний? Между тем ответ напрашивается сам собой: организованное сопротивление требует дисциплины, и в этом смысле «революционные армии» мало чем отличаются от обычных армий. Современные «младшие» сыновья – а единственные отпрыски современной нуклеарной семьи несут в себе психологию избалованных младших – олицетворяют эдипов комплекс безотцовщины в чистом виде. Они предпочитают даже крайнюю социальную неприкаянность тяготам социально мобилизованного, дисциплинарного состояния.

Вот он, парадокс: младшие сыновья патриархальной семьи, в отличие от консервативно настроенных старших – носителей преемственности, были способны на организованный протест, ибо несли заряд отцовской дисциплины, которая так или иначе необходима даже в революционных делах. Сыновья нуклеарной семьи, успевшей изгнать отца физически или символически, ни к какой дисциплине не способны, в том числе и к дисциплине организованного социального протеста. В этом

смысле классические политические революции архаичны – они несли заряд и старого идейного воодушевления, и старой патриархальной дисциплины. Люди новой постпатриархальной формации – юноши-эдипы – не способны к дисциплине, а потому и к революции. Но это практически означает, что юношей-эдипов из мировой периферии будут устранять как ненужный балласт другие юноши-эдипы – представители привилегированного мирового центра. Не привыкшие воевать и рисковать жизнью, они предпочтут «бесконтактные» истребительные кампании типа ковровых бомбардировок с воздуха. Что это означает? Это означает не только, что ностальгия по патриархальному отцу-защитнику возможна и даже вероятна. Возможно, это означает, что у нынешних эдипов из мировой периферии просто нет другого выхода как заново полюбить сурового отца и понять, что государственный патернализм, несмотря на все его издержки, лучше безотцовщины, грозящей прямой гибелью. Эдипы, которым прямо в лицо смотрит опасность быть истребленными «неотцовской» рукой новых колонизаторов-бомбометателей, возможно, заново полюбят отцовскую государственность и станут ее восстанавливать. Иными словами, вместо того чтобы выступать иррациональными отцеубийцами и, следовательно, самоубийцами, они направят свой тираноборческий протест против внешних насильников, выступающих в неотцовской роли чистильщиков планеты от забракованной человеческой массы, то есть в роли бюрократов геноцида.

Мы тем самым ставим вопрос об историческом месте и статусе той культурной формации, которую символизирует юноша-эдип – неврастенический гедонист. Идеологи, которые так угодливо поддакивают этому типу, приписывая ему монопольное право выражать «дух современности», вроде бы не верят в формационную теорию, как не верят в историю вообще (в «метарассказы»). В то же время они почему-то считают юношу Эдипа не промежуточным или, если выражаться острее, ублюдочным образованием, а высшим и последним историческим выражением модерна. Если только юноша-эдип по-настоящему современен, то все иные человеческие типы так или иначе архаичны. На самом деле, все авторы, презентующие нам

какое-то общество или какой-то тип человека в качестве логически завершающего, высшего и последнего исторического образования, демонстрируют историческую забывчивость. Уже Платон в «Государстве», описывая деградацию политических форм, представил нам неврастенически изнеженных и нравственно дезориентированных личностей, поразительно напоминающих тип «юноши Эдипа». Эпоха позднеримского декаданса также дает их в избытке. Но не будем заглядывать так далеко. Возьмем ближе узнаваемый период советской истории. Это сегодня либералы видят в ней монолитное воплощение тоталитаризма. Русские государственники старой дореволюционной выучки описывали начало советской эпохи как смуту. Большевики начали вовсе не с героических «штурмов Зимнего». Они начали с того, что поощряли тотальное дезертирство и государственную безответственность маргинальных групп общества. «Долой войну», «самоопределение вплоть до отделения», наконец, «грабь награбленное» – все это совсем не похоже на мобилизационную стратегию социально и государственно ответственного поведения. Напротив, судя по всему, большевики начали с потакания глубоко сидящему в нас юноше-эдипу, тяготящемуся всем тем, что чревато настоящим напряжением сил, что требует мужества, ответственности, последовательности.

Вплоть до начала 30-х годов социокультурная база советского режима характеризовалась антропологической раздвоенностью: мобилизационные стратегии сочетались с демобилизационными, аскетическая униформа – с ультракороткими юбками, героический революционный энтузиазм – с раблезианской гедонистической утопией. В 30-х годах юноша-эдип исчез с общественной сцены вместе с утопиями безгосударственного состояния, мира без войн, избытка без труда. Для нас принципиально важен этот прецедент: значит, все же этот обаятельный для всякого гедонистического сознания тип может ступать или даже вовсе уходить со сцены, несмотря на все его панибратские отношения с «духом современности»? Более сложный вопрос: какими способами осуществляется его изгнание и какие жертвы этому сопутствуют? Сначала, дабы избежать умозрительных подходов, вспомним, как все это совершалось в реальной

истории 30-х годов XX века. Началось все с преобразований в сознании: вольтерьянское вольнодумие эпикурейского типа (а в рамках марксизма, даже марксизма раннесоветского, эта «французская» струя давала о себе знать) сменяется жесткой догматикой. Обнаруживается старая истина о том, что интеллектуальное сомнение и скепсис – проявления господского сознания, формирующегося в щадящей среде. Народ же живет немногими прочными истинами, и чем жестче социально-историческая обстановка, тем прочнее полагается быть фундаменту общественной веры – этой опоре базовых ценностей. Только не упустим из виду то обстоятельство, что в конкретных условиях СССР того времени речь шла не о возврате к сокровищнице национальных и религиозных ценностей, а о колонизации сознания догматизированным марксизмом, возведенным в ранг сакрального учения. Успех такой колонизации определялся тем, что марксизм выступал как определенная теология освобождения пролетариата, и русский народ в конце концов узнал в этом историческом персонаже самого себя, свою неприкаянность в буржуазной истории, свое одиночество в мире. Строить социализм «в одной, отдельно взятой стране» и быть единственным хранителем православной веры в мире, захваченном латинством и бусурманством, – судьба схожая, архетипически узнаваемая. Наряду с авторитаризмом идеологии и венчающим все культом личности стал институционально оформляться и новый авторитаризм повседневности. Уже Ленин в «Очередных задачах Советской власти» описал советское общество как жестко организованную единую фабрику, функционирующую с неумолимой ритмичностью на основе единоначалия. За опоздание на работу на 20 минут – уголовное наказание. Позднейшая советская литература объяснит это необходимостью перевоспитания крестьянской массы, зараженной «мелкобуржуазным анархизмом», на новый промышленный лад. На самом деле перевоспитывать необходимо было не столько крестьянских детей, привыкших вставать до зари, сколько юношей-эдипов, которым хотелось бы сразу попасть из доиндустриального в какое-нибудь «постиндустриальное» общество, перенасыщенное престижными профессиями, минуя мрачную промышленную стадию.

Когда Сталин выдвинул тезис об обострении классовой борьбы по мере развертывания социалистического строительства, это следовало понимать не в буквальном классово-марксистском, а, скорее, в психоаналитическом смысле. Оппонентом дисциплинарного государства-организатора индустриального прорыва были никакие не буржуазные типы и классы, а особый культурно-антропологический тип, не способный к перманентной мобилизации. «Диктатура пролетариата» формировала неумолимо суровое «Сверх-я», призванное подавить гедонистическую инстинктивность, «обнадеженную» в предыдущий период раскрепощающим духом модерна вообще, революционно-анархической утопией, в частности. Сталинская эпоха вытравила из этой утопии всякое гедонистическое содержание, превратив ее в чисто героический миф, адресованный пионерам социалистического строительства.

Давно уже, со времен хрущевских разоблачений культа личности, говорится о том, что индустриализацию можно было провести менее затратным путем и в менее сжатые сроки. Если отвлечься от реальной истории того времени и реальных альтернатив, то это выглядит вполне убедительно. Но как только мы вспомним реальности эпохи и в частности то, что Советскому Союзу для завершения промышленной реконструкции в мирное время не хватило всего несколько лет, прерванных военным вторжением, мы поймем, что реальная история щадящих вариантов не предоставляла. Реальная дилемма состояла не в том, щадить или не щадить юношу-эдипа, а в том, выдерживать ли груз собственной «диктатуры пролетариата» или открыть границу перед военными поработителями, не скрывающими своих планов в отношении восточнославянского пространства.

Разумеется, и тогда, в 30-х годах, юноши-эдипы могли рассуждать о том, что «у России нет врагов» или что передовая Германия несет нам гуманистическую миссию и свет европейского Просвещения. Юноши-эдипы, как известно, за свои слова не отвечают. Сегодня многим из них даже кажется, что добрые немецкие парни пересекли 22 июня 1941 года нашу границу для того, чтобы угостить несчастных жителей «Азиопы» хорошим баварским пивом. Но нам стоит не только хорошо помнить про-

шедшую историю, но и верно понимать настоящую. Мы видим, что либеральные юноши-эдипы («чикагские мальчики») и сегодня явно переоценили доброту американских намерений в отношении и нашей страны, и всего мира и безответственно демонтировали нашу национальную оборону. Чикагские мальчики могут на это обидеться и возразить, что они не так наивны: они демонтировали бастионы не «за так», а за американские деньги и при этом – с полным учетом того факта, что внутренний враг в лице экспроприированного большинства для них опаснее и ненавистнее бывшего внешнего врага. Здесь они по-своему правы. Но если речь идет, в самом деле, не об обычной, а о мировой гражданской войне, в которой наши верхи уже успели объединиться с противником против собственных низов, то нам надо прямо так и говорить: не навязывайте нам вашу классовую кривду о заокеанском стратегическом партнере – это ваш партнер, а для нас – непримиримый противник, несущий угрозу колониального порабощения и геноцида. И это – не наша преждевременная и преувеличенная классовая и национальная бдительность, а факт, уже подтвержденный бомбардировками Югославии и готовящейся американской агрессией против других стран, отказавшихся склониться перед диктатом.

Словом, реальная история снова складывается так, что от гедонистического мифа, к которому неудержимо влечется сознание юношей-эдипов, не останется и следа. Вопреки обещаниям и оболъщениям прогрессизма, либерализма, пацифизма, не только современная международная жизнь в «большой истории», но и повседневная наша жизнь, представленная бесчисленными малыми, биографическими историями, оказывается перенасыщенной острыми кризисами, поражениями и дефицитами самого необходимого. Цивилизованного стандарта, даже по сравнению с недавно ушедшим временем, стало значительно меньше, неожиданных срывов и провалов – больше, а благополучный выход так и не просматривается.

Мы вынуждены констатировать драматический дисбаланс между историей, которую чают юноши-эдипы, обнадеженные новой либеральной утопией, и историей, наступление которой они сами провоцируют неадекватностью своей страусовой по-

зиции, безответственностью и бесхребетностью. Добровольные разрушители, они не осознают, что разрушают в присутствии заинтересованных наблюдателей, ждущих своего часа. В итоге просматриваются следующие варианты будущего:

глобальная победа американского агрессора, стремящегося монопольно владеть ресурсами всей планеты;

внутреннее самоочищение стран, уже подвергшихся атаке, от капитулянтских и компрадорских элементов, поощряемых внешним врагом, и создание на этой основе новых стартовых позиций в мировой войне богатых и бедных;

геополитическая, демографическая и социокультурная перегруппировка всей атакуемой мировой периферии в форме вытеснения носителей декадентских начал более свежими – здоровыми и цельными характерами «варварского типа».

Как знать: не является ли нынешняя утечка умов, наблюдаемая в постсоветском пространстве, начальным этапом процесса самоочищения Евразии от элементов, не способных выносить бремя существования «евроазиатского человека», объективно, при всех условиях более тяжелого, чем жизнь в Западной Европе или в Америке? Но чтобы процесс этого самоочищения превратить из спорадически-неупорядоченного, не имеющего вектора, в стратегически управляемый и направляемый, требуется переворот идейный и переворот политический. Если мы в России не произведем его сами, изнутри, то неизбежно окажемся либо целенаправленно оккупированными и колонизируемыми американцами, либо стихийно потесненными и демографически разбавленными мусульманами, китайцами и другими сохранившимися «пассионариями» Евразии. Важно понять главное: расслабленный юноша-эдип – не тот тип, который способен выжить в наше время в нашем пространстве. Его неизбежно потеснят не те, так другие. В этом свете выступает на поверхность подлинная роль миссионеров либерализма в Евразии: их реальное назначение – сформировать носителей капитулянтской политики и «идейно» оправдать капитуляцию. Единственно приемлемое для нас, для русского патриотического сознания, предположение состоит в том, что патриотическая армия, одновременно решающая национально-освободительные

и классовые, революционно-освободительные задачи, будет в значительной мере составлена из бывших юношей-эдипов, под влиянием грозных обстоятельств преодолевших свои эдиповы комплексы. Такое уже случалось в недавней российской истории – мы доказали свою способность вступить в одну и ту же реку дважды. Потерпев поражение не столько из-за пресловутой отсталости, сколько из-за капитулянтства юношей-эдипов, в более легкой войне 1914–1918 годов, мы одержали победу в несравненно более тяжелой войне 1941–1945 годов, тем самым доказав свою способность возвращаться в большую Историю.

Первый раз это было подготовлено чистками 30-х годов. На уровне идеологического «текста» это были партийные чистки от «уклонистов», на уровне реального исторического и социокультурного контекста – очищением страны от капитулянтских невротиков, юношей-эдипов накануне величайших военных испытаний. Второй раз эта задача встает перед страной сегодня. Реально ее условия сегодня труднее. Тогда России противостоял расколотый Запад, в принципе готовый к открытию второго фронта, сегодня ей противостоит пока что сплоченный Запад, яснее сознающий свое привилегированное положение и свою противопоставленность остальному миру. Тогда союзником России была одна из влиятельнейших западных идеологий – марксизм, натурализированный «в стране победившего социализма». Сегодня во всем идейном спектре Запада нет ни одной влиятельной идеологии, на которую могла бы опереться ведущая изнурительную борьбу Россия. Тогда, после чисток 30-х годов, правящий слой в целом был представлен патриотами, готовыми разделить судьбу страны; сегодня он в основном представлен более или менее откровенными глобалистами, сговаривающимися с внешними силами за спиной покинутого и отвергнутого народного большинства.

Так обстоит дело в краткосрочной перспективе. Экстраполировать сложившиеся тенденции на более отдаленное будущее – значит преждевременно «закрывать» мировую историю. Но если даже сегодняшней, прогнущийся под американским давлением мир все же слишком велик для того, чтобы стать безгласной добычей агрессора, то тем более велика мировая

История, которая не может остановить свои часы по указке американских адептов «конца истории».

Каждое из трех выше отмеченных «отягчающих» исторических обстоятельств по большому счету является временным. Временным является единство Запада: Западная Европа, к тому же заметно разбавленная восточнославянским элементом, в будущем неизбежно будет дистанцироваться от США и тем явственнее и быстрее, чем явственнее проявятся губительные последствия американской глобальной авантюры, начатой под видом «антитеррористических операций». Временным является и либеральный идеологический консенсус внутри Запада, знаменующий собой победу «правых» над «левыми». С одной стороны, сама логика геополитического дистанцирования европеизма от атлантизма толкает к новому идейному размежеванию между континентально-европейским идейным синтезом и англо-американским. С другой – растущая угроза отрыва политической и экономической элиты Западной Европы от своей массовой базы, от электората, непременно подтолкнет европейский истеблишмент к поискам политических резервов «слева», на основе актуализации социалистического и социал-демократического наследия в его подлинном, не выхолощенном виде. Но главные резервы искомого идейного поворота нам, русским, предстоит все же находить внутри собственной великой традиции – время идейных плагиатов у Запада кончилось.

Реабилитация отечественной идейной традиции совершится по мере ее исторического и культурного самоуглубления: от этнических моментов к цивилизационным, от малой народной (и «народнической») традиции к большой, восточнохристианской (византийской). Все нынешние обвинения в почвенности, изоляционизме, национализме сразу же лишаются всякого основания с учетом этого поворота. Но самое главное состоит даже не в этом переходе от малой народной (национальной) русской традиции к большой цивилизационной, суперэтнической. Главное состоит в новом присвоении православного христианства, как и других мировых религий, обездоленным народным большинством. Нынешние верхи общества, совсем как в античную эпоху или во времена Юлиана Отступника,

становятся язычниками постмодернизма, эклектически «монтирующими» свое мировоззрение из послабляющих элементов всех идейных и религиозных течений прошлого и настоящего. Напротив, загнанные в новое классовое гетто низы общества все более ощущают себя фундаменталистскими хранителями подлинного христианства (или подлинного мусульманства, подлинного буддизма и т. п.). Еще при жизни нынешнего поколения станет складываться – нет, не экуменизм, а межконфессиональный консенсус великих мировых религий на основе актуализации содержащегося в них «классового» содержания, обращенного к угнетенным и гонимым. Господам мира сего, играющим в гедонистические игры вседозволенности, нужна попустительствующая, потакающая «инстинктам» идеология. Атакованным народным низам нужен не потакающий, а мобилирующий аскетический текст, соответствующий реальностям их сурового существования в новой постсоветской, постсоциалистической истории. Только изгнав из своего сознания демонов гедонистической вседозволенности, а из своих рядов – расслабленных юношей-эдипов, массы XXI века могут рассчитывать на то, что они заново отвоюют свое будущее у архитекторов однополярного мира и адептов социал-дарвинизма. Победа в тяжелой борьбе невозможна без аскезы, а аскеза – без веры. Не декадентское безверие и не постмодернистская всеядность, а подлинная твердая вера – вот та «архаика», которая завтра позволит отстоять для народных масс все демократические завоевания эпохи модерна, сегодня у них отнимаемые.

В идейном смысле глобализация элит – их дистанцирование от собственных национальных низов – одновременно является их самоотлучением от завоеваний осевого времени, от великих монотеистических синтезов. Монотеизм сегодня обретает «народническое», «классовое» содержание по мере того, как происходит совращение элит неоязычеством. Дело в том, что только на базе неоязычества возможна идейная реабилитация тех асоциальных практик, с которыми выступают современные приватизаторы и ликвидаторы национального и социального государства. Заново атакованные глобализированными верхами, народные низы вправе заявить: с вами – но-

вообретенные возможности глобального мира, с нами – Бог. Сарказмы прагматиков-либералов здесь вряд ли были бы уместны: «с нами Бог» значит «с нами – обретенная вера, обретенное единство рядов, обретенное мужество». Этого «гуманитарного» потенциала в перспективе хватит на то, чтобы зарядить историю новыми импульсами, новой способностью рождать качественно иное будущее.

Обратимся теперь к третьемуотягчающему обстоятельству – к предательству элит, повязавших себя круговой порукой с мировым агрессором-гегемоном. Судьба того или иного общественного субъекта читается в первую очередь как судьба проекта, с которым он себя идентифицирует. С содержательной стороны исторический процесс надо оценивать как столкновение неких альтернатив, объективно присутствующих, то есть имеющих свои шансы. Субъекты накладывают свою печать на столкновение различных исторических тенденций, придают им ту или иную форму. Но главное все же не в этой субъективной форме, а в том, что за нею стоит – те или иные горизонты мира. Субъективно в глобальной гражданской войне сталкиваются интересы «нового богатого меньшинства» и нового бедного большинства. Объективно в ней решаются судьбы модерна, с которыми успели себя отождествить и богатые и бедные – то есть современный человек в целом.

Альтернатива не-Запада: критика модерна или перехват эстафеты. В известном смысле постмодернистская ревизия универсалистских подходов модерна является намеренной провокацией тех сил, которые хотели бы монополизировать и приватизировать модерн. Нельзя отрицать, что в «цивилизационном подходе», в теориях «плюрализма цивилизаций» есть своя благонамеренность, связанная с критикой примитивного европоцентризма и вестернизации, с неприятием нивелирующих установок мондиализма, отказывающих Востоку в праве на специфическую идентичность, а всему человечеству – в праве на многообразие. Однако стоит присмотреться поближе к этой либерально-плюралистической культурологии. В ней присутствует какая-то загадочная симметричность, загадочный изоморфизм по отношению к структуре нового империа-

листического сознания, исповедующего принцип: все ресурсы планеты – к услугам избранного меньшинства. Педагогика Просвещения, ко всем прикладывая равную мерку и от всех требующая равных успехов, кому-то может показаться догматически-авторитарной, но в ней заложен высокий гуманистический смысл: она верит в возможности представителей всех классов, всех народов и культур приобщиться к вершинам развития, измеряемым в первую очередь экономическим уровнем и уровнем образованности. Оценим по контрасту с этим презумпции потакающей педагогики, исходящей из того, что у людей разные способности и потому нельзя мучить в «школе прогресса» тех, кто «от природы» наделен меньшими возможностями. Сопоставим «жесткость Просвещения», основанную на оптимистических оценках возможностей всех людей, с преждевременной готовностью констатировать неравенство способностей: «не будем тебя мучить, для Гарварда ты заведомо не годишься». Эта готовность поспешно, при первых же проявлениях каких-то сбоев и неудач разнести людей по разным реестрам может кому-то показаться «либеральной»; мне же она представляется подозрительной. Когда нам говорят, что пора уже признать неодинаковую восприимчивость представителей разных культур к прогрессу, просвещению, рынку и демократии, и на этом основании делают вывод о будущей специализации человечества, с одной стороны, на роли поставщиков сырья, с другой – на более сложных производственно-экономических ролях, одних – на наукоемких видах деятельности, других – на деятельности «простого обслуживания», то в этом явно видится не столько «культурологический плюрализм», сколько возрождение расизма и предвкушение глобального кастового строя, обещающего большинству человечества участь касты неприкасаемых. Мне могут возразить, что такая интерпретация односторонняя и несправедлива. Но я, в свою очередь, отвечу, что в рамках системы современного культурного (цивилизационного) плюрализма имеет место «конфликт интерпретаций» и что на сегодня наиболее активной стороной в этом конфликте выступают не занятые стилизаторством сторонники культурной экзотики, а империалисты, которым

требуется под любым предлогом отнять у большинства и приватизировать дефицитные ресурсы планеты. Они – тоже «плюралисты», ибо с самого начала исходят из того, что представители разных культурных и цивилизационных традиций имеют разную историческую судьбу, неодинаковые шансы в тех или иных видах деятельности и разную конкурентоспособность своих специфических проектов и моделей поведения. И когда националисты на местах (в странах «мировой периферии»), шокированные натиском глобализации, кричат: «Долой западный прогресс... долой научно-техническую революцию, демократию и просвещение», то у них слишком большие шансы быть понятыми (или пойманными на слове) современными архитекторами однополярного мира. Последние тоже говорят: прогресс не ваш, он – наш, а вам мы предоставим всю вашу специфику, связанную с отсталостью. Мы не какие-нибудь догматики, меряющие разных людей одним аршином, мы – культурные плюралисты, готовые вместе с вами преодолевать универсалистские иллюзии Просвещения.

Но подобная ревизия просвещенческого универсализма с позиций «культурного плюрализма» – еще не главное приключение, случившееся с идеологией прогресса на Западе. Еще большее значение имеет нынешняя рыночная идентичность Запада и западных элит в других странах. Ведь еще совсем недавно Запад идентифицировал себя не столько как рыночное общество, сколько как общество научно-технического прогресса или фаустовской науки, активно преобразующей мир. Буржуа как рыночному персонажу в свое время было приказано ступаться, уступив пальму первенства промышленным организаторам и научно-технической интеллигенции. Капиталу, в который не вложено новое научное знание, выступающему в «вещной» форме сугубо материального богатства, предрекалось роковое обесценение по сравнению с капиталом, сотрудничающим с носителями нового научного знания и признающим их приоритеты. Творческая богема, со времен романтизма борющаяся с буржуа-мещанами, утвердилась в новой роли творцов уже не только «литературы» в широком смысле слова, но творцов общественного богатства, связанного с революциями в произ-

водительности общественного труда. Специалисты, занимающиеся «экономической антропологией», в частности – анализом предпринимателя как «культурно-антропологического типа», помнят отмеченный еще В. Зомбартом дуализм предпринимательских черт. С одной стороны, рыночный предприниматель выступает как носитель «мещанских добродетелей» – бережливости (доходящей до скопидомства), расчетливости, умения подчинять все человеческие страсти делу приобретательства. Эти черты ставят предпринимателя в конфликтное отношение не только с наследием феодальной культуры, аристократически расточительной и нерасчетливой, но и с носителями фаустовского импульса – творческих дерзаний различного рода первооткрывателей и первопроходцев. С другой стороны, у рыночного предпринимателя чувствуется биение авантюристической жилки купцов-путешественников, открывателей новых земель и рынков, носителей венчурной активности.

Со временем, когда капиталистический Запад стал обнаруживать черты дряхления, а западный буржуа – трусливо-конформистские черты защитника статус-кво, эстафету фаустовского начала перехватили носители левой оппозиции капитализму. Они предрекали западному капитализму участь бюрократически программированного общества – на манер идеала древнекитайской статики или нового мандарината.

Все эти соображения необходимо иметь в виду сегодня, потому что крушение «реального социализма» знаменовалось новым пересмотром оценок. Рыночные критики социализма переадресовали именно этому строю известные обвинения в бюрократическом вырождении на манер «азиатского способа производства», исключающего свободную инициативу. Социализм из самого передового строя, наследующего лучшие творческие заветы эпохи модерна, превратился в строй азиатско-бюрократического застоя, тогда как носители свободных рыночных начал – в единственных законных наследников европейского прогресса. Рыночное общество было моментально наделено двумя главными чертами. Во-первых, в рамках противопоставления экстенсивного и интенсивного хозяйства оно предстало как олицетворение интенсивного

принципа, не нуждающегося в пространственном расширении и территориальных захватах. Социализму были приписаны черты военно-феодальной экономики, паразитирующей на пространственных приращениях, тогда как рыночному капитализму – интенсивный подход, связанный с качественными, а не количественными приращениями. Во-вторых, оно представило как альтернатива бюрократическому принципу регламентированного планового хозяйства, исключающего свободную экономическую инициативу.

Понадобилось менее десятка лет «рыночных реформ», чтобы от этой оптимистической картины не осталось и следа. Роковая особенность постсоветских рыночных реформ проявилась в том, что они ознаменовались уничтожением того самого класса, который так торопил их приближение – научно-технической интеллигенции. Создается впечатление, что одна из ипостасей буржуа – мещанско-скопидомская – получила доминирующее влияние в постсоветских преобразованиях и отомстила революционной левоинтеллектуальной «богеме» за все ее антибуржуазные проекты. Новый буржуа, от которого ожидали, что он покончит с бюрократией, кажется, готов покончить с самими носителями научно-технического прогресса. Рыночные «секвестры» науки, культуры и образования (подробнее об их сути – в следующей главе) по сути означают, что новый китайский мандарин, по поводу пришествия которого на Запад предупреждали адепты теории загнивания капитализма, все-таки явился, хотя и в неузнаваемом облике. В самом деле: невозможно отрицать, что рынок, лишенный такого дополнения как фаустовская культура, ныне воплощаемая научно-технической интеллигенцией, заведующей новационными прорывами, становится сугубо перераспределительной системой, «оптимизирующей» использование уже имеющихся ресурсов, но не открывающей качественно новые. Рынок как глобальное открытое общество, в рамках которого носители лучших стартовых условий беспрепятственно разоряют и вытесняют тех, у кого стартовые позиции были хуже, есть не что иное, как превращенная форма военно-империалистической системы, связанной не столько с новациями, сколько с физическими захватами.

Я исхожу из следующей презумпции: сегодня не-Запад объективно значительно больше заинтересован в том, чтобы продолжалась научно-техническая эпопея модерна, связанная с открытиями качественно новых возможностей человека, чем Запад, пользующийся преимуществами лучших стартовых условий. «Аргумент прогресса» нужен не-Западу, чтобы образумить империалистов Запада, переставших верить в созидательные возможности Просвещения и больше уповающих на новый передел мира, на территориальные захваты. Кроме того, этот аргумент необходим не-Западу как обещание его новой, более достойной судьбы, как залог прорыва в новую историю всего человечества, завещанную создателями проекта Просвещения. В главе восьмой мы рассмотрим реальные последствия новейшего рыночного проекта Запада, оказавшегося несовместимым с просвещенческим проектом Прогресса. В главе девятой – вопрос о том, на каких путях и в каких формах не-Запад сможет перехватить у Запада эстафеты прогресса и тем самым спасти прогресс для всего человечества.

Настоящий позитивный смысл глобальной гражданской войны Запада и Востока в том, что это – война за Прогресс, за то, быть ему или не быть. Истинный гражданский вызов новых богатых состоит даже не в том, что они желают монополизировать и приватизировать все материальные ресурсы, сделав их своей «впредь неотчуждаемой» собственностью. Истинный вызов состоит в посягательстве на прогресс как на процедуру открытия новых исторических возможностей всего человечества, с высоты которых старая грызня за ресурсы кажется бессмысленным делом.

Глава восьмая

ВОЗВРАЩЕНИЕ САКРАЛЬНОГО КАК АЛЬТЕРНАТИВА «РЫНОЧНОМУ ТЕРРОРИЗМУ»

1. «Рыночный» вызов Просвещению

Модерн как продукт Просвещения

Мы – особое поколение. Дело не только в том, что именно нас целенаправленно отлучают от национального культурного наследия, чтобы сделать манипулируемыми извне. Дело еще и в том, что в нашу эпоху некогда бесспорные, с универсальным смыслом понятия обрели раздвоенность в духе известных «двойных стандартов». Что такое «рыночный порядок» для стран «первого мира»? Это право на ничем не ограниченную мировую экспансию – вторжение в пространство более слабых и ничем не защищенных экономик мировой периферии (принципы «открытой экономики» всякую протекционистскую защиту запрещают). А что означает этот порядок для стран «периферии»? Это процедура вытеснения всех анклавов социальной и культурной развитости и ликвидация программ развития под предлогом их рыночной нерентабельности.

Как видим, рынок может выступать и как фактор эволюции, и как фактор инволюции – в нем оказалась спрятанной стратегия, призванная заменить всечеловеческие универсалии прогресса новыми сегрегационными практиками. Как это оказалось возможным, каково изначальное отношение рынка и прогресса? Сегодня под влиянием нового либерального экономикоцентризма (сменившего марксистский) рынку приписывается роль автоматического гаранта развитости и процветания: был бы рынок, все остальное приложится. Противопоставление развитости

и отсталости, динамизма и застоя, модерна и традиционности, демократии и тоталитаризма сегодня осмысливается под знаком рыночной доминанты. Там, где ничто не препятствует «естественным механизмам рынка», там само собой устанавливается царство модерна с его атрибутами благополучия, прав человека, демократического плюрализма и безграничной толерантности.

Каким образом эта подозрительно упрощенная картина воцарилась в умах? Разве теоретики рынка не знают, что рыночный обмен стар как мир и что уже древняя Финикия была рыночным обществом? Означает ли это, что она была современным обществом? На самом деле эпохальный сдвиг модерна от статичного к динамичному обществу отнюдь не совпадает с переходом от натурального хозяйства к рыночному. Модерн имеет какую-то тайну, скрытую от «экономистов». Различие понятий рынка и прогресса в первом приближении можно обозначить так: рынок есть способ удовлетворения человеческих потребностей на основе товарного обмена; прогресс есть способ умножения человеческих способностей на основе знания. Иными словами, в рамках известной дихотомии «первичного–вторичного» рынок не первичен, а вторичен, ибо, прежде чем удовлетворить новые потребности людей, надо обрести новые способности к производству благ.

Эти новые способности современное общество, зародившееся на заре европейского модерна (XV–XVI вв.), обрело на основе общественно-практической мобилизации научного знания. Между человеком как субъектом производства и природой как объектом приложения его сил вклинился посредник – теоретическое знание, ставшее истоком новых промышленных и социальных технологий. Здесь мы можем использовать экономическую аналогию, касающуюся различия простого и расширенного воспроизводства. Путь от первого ко второму совершается через прибыль, которая не проедается целиком в индивидуальном потреблении, а в возрастающей части реинвестируется в производство. Применительно к системе общественного прогресса в целом такой прибылью, реинвестируемой в производственные практики, является научное знание. Иными словами, традиционный работник приступал к работе,

имея запас знаний и умений, не превышающий того, что ему необходимо для выполнения заданных (рутинных) операций. Современный субъект производства приступает к работе, имея запас знаний, заведомо превышающий требуемые в данном месте и на данный момент. В сфере специализированного образования и повышения квалификации мы непрерывно слышим жалобы со стороны обучаемых, сетующих на то, что им дают «слишком много теории», слишком много непрофильных знаний, которые вряд ли им пригодятся на конкретном рабочем месте. Но все дело как раз в том, что этот «излишек знаний» и является источником социально-экономической и промышленной динамики современных обществ. Благодаря этому излишку возникает «зазор» между личностью и производственной ситуацией, между культурой и промышленностью, между теорией и практикой. Этот зазор становится источником перманентного творческого беспокойства, резервом иначе возможного. Традиционное производство получало работников, запрограммированных под заранее заданную функцию. Современное производство черпает свое пополнение из системы образования, которой ведает не столько производственная система, заранее знающая, что ей надо, сколько научная система, обладающая постоянно открытой, непрерывно обновляемой и корректируемой программой. Современное образование в смысле знаний дает, как правило, гораздо больше того, чем требуется непосредственно на рабочем месте, а в смысле практических навыков и умений – гораздо меньше требуемого. Поэтому выпускник школы, техникума, колледжа, вуза в рамках производства всегда чувствует себя «пограничной личностью», которая, с одной стороны, умеет слишком мало для удовлетворительной профессиональной адаптации, а с другой – теоретически знает слишком много для того, чтобы быть ценностно интегрированной в производственную систему и достичь в ней интеллектуального и морального успокоения.

Подобно тому, как не израсходованная в личном потреблении часть прибыли становится источником мировой динамики капитала, постоянно ищущего новые точки своего приложения, не израсходованные на рабочем месте знания становятся источ-

ником научно-технических революций и общей социокультурной динамики модерна, ни в чем не находящего окончательного успокоения. Величину этой динамики можно измерить: она открывается при построении определенных неравенств, которые являются «формулами прогресса».

«Группа А»:

1. Скорость приращения общетеоретического (межотраслевого) знания должна превышать скорость приращения специализированного отраслевого знания. При таком неравенстве отраслевые научные системы не смогут поглотить все нарабатанное к данному моменту теоретическое знание; соответствующий «остаток» будет представлять собой специфическую «прибавочную стоимость», служащую неиссякаемым резервом отраслевой науки.

2. Скорость приращения теоретического знания должна превышать скорость развития прикладного знания. Данное неравенство образует постоянные резервы общеинтеллектуального накопления, не проедаемого в процессе отраслевых практик и тем самым являющегося постоянным творческим вызовом технократической субкультуре, не терпящей «безумных идей».

3. Рост общетеоретической подготовки студентов (и других обучающихся) должен опережать темпы их прикладной, специализированной подготовки. По меркам бюрократического разума, это плодит «беспокойное племя интеллектуалов», не способных утихомириться и не вполне адаптированных практически. Но по меркам «метафизики прогресса» именно так проявляет себя прогресс – как перманентная «критическая подсистема», подвергающая сомнению все устоявшееся от имени проблематичного «иначе возможного».

Кроме того, нет никакого сомнения в том, что именно избыток междисциплинарных, общетеоретических знаний у молодежи является гарантом ее способности к усвоению качественно новых ролей и источником социально-профессиональной мобильности. Если бы система образования была «полностью адаптированной» к практическим нуждам промышленности и не содержала некоего «интеллектуального избытка», она бы готовила людей для данных, уже сложившихся профессий,

но не содержала бы резервов для профессиональных новаций и межотраслевых движений квалифицированной рабочей силы.

Обратимся теперь к собственно социальным «формулам прогресса» («Группа Б»). В социологии новаций открыто одно принципиальное неравенство различных возрастных групп общества: с одной стороны, выделяются старшие возрастные группы – гаранты исторической и социокультурной преемственности и хранители памяти, с другой – молодежь как группа, больше ориентированная на будущее, чем на прошлое. Статистика подтверждает: чем новее профессия, новее (по номенклатуре изделий) производство, новее научно-техническая, интеллектуальная, урбанистическая среда, тем моложе контингент населения, специфически к ним причастный. Иными словами, молодежь в рамках «цивилизаций прогресса» (в отличие от традиционных цивилизаций) имеет собственную незаменимую миссию: осваивать новые типы технико-производственной, социально-экономической и социокультурной среды. Молодежь уполномочивается обществом для непосредственных столкновений с вызовами будущего. В этом – призвание молодежи и сопутствующие ему коллективные и индивидуальные риски. Хорошо быть молодым – обладать правом и полномочиями на обновление среды; трудно быть молодым – ибо освоение новых форм социального опыта чревато предельным напряжением, а также неудачами и срывами.

Итак, если молодежь – полпред прогресса, то вот *первая (I) из социальных формул*: чем выше, при прочих равных условиях, доля молодежи в обществе, тем выше темпы его прогрессивных изменений. Могут возразить, что на деле именно современные динамичные общества характеризуются низкой рождаемостью и непрерывным снижением доли молодежи в населении. В ответ на это выдвинем два уточнения: во-первых, как указал в своих работах знаменитый французский демограф А. Сови, надо демографически сопоставлять не традиционные общества с современными, а современные развитые страны между собой; те из них, в которых действуют программы стимулирования рождаемости и в результате возникает

тенденция демографического омоложения, демонстрируют более высокие темпы экономического и научно-технического роста. Убедительным примером служит Франция, в которой государственная программа стимулирования рождаемости сработала как один из главных факторов послевоенного модернизационного сдвига, исправившего репутацию Франции как страны, пораженной болезнью декаданса. Во-вторых, как знать: не объясняет ли нынешнее демографическое постарение развитых стран того удручающего факта, что бум эпохальных научно-технических открытий остался позади и современная западная экономика в основном живет прошлым интеллектуальным запасом? «За последнее десятилетие не открыт ни один объект и не сформулировано ни одного концептуального представления, сравнимых с открытием гена, молекул, теплоты, информации и разработкой соответствующих теорий»¹.

Формула II: возрастание времени учебы должно опережать рост рабочего времени, непосредственно посвященного общественному производству. Иными словами, чтобы молодежь выступала в роли инновационной группы, общество должно великодушно предоставить ей право отложить время вступления в профессиональную жизнь ради продолжения учебы. Собственно, именно учебное время, связанное с интеграцией в систему образования, позволяет новому поколению определиться как специфическая социокультурная группа – молодежная. Традиционное общество не знало молодежи – оно целиком состояло из детей и взрослых. Между концом детства и началом взрослости никакого временного зазора не было: 12–14-летние шли на фабрику или на пашню, из детства сразу «прыгая» во взрослость. В современном же обществе детство кончается раньше по причине ускоренного полового созревания (акселерации), а профессиональная взрослость, напротив, наступает позже, отодвигаясь к 22–25-летнему возрасту (после студенчества и аспирантуры). Этот промежуточный период между концом детства и началом взрослости и есть период новационный, в ходе которого молодежь выступает преимуще-

¹ Кардонский С. Кризисы науки и научная мифология // Отечественные записки. 2002. № 7. С. 77.

ственным потребителем новейших «идей века» и наращивает свое отличие от старших поколений.

Продукты общего информационного накопления, образовавшиеся благодаря вышеназванным неравенствам (формулы «Группы А»), просто повисли бы в воздухе, оставшись социальными не востребованными, если бы в обществе не имелась группа, живущая в «условном мире знаний», вместо того чтобы сразу жить в практическом мире.

Формула III: рост свободного времени (досуга) должен опережать рост рабочего (производственного) времени. На это в свое время указывал еще Маркс, подчеркивающий, что богатство в будущем обществе будет определяться не рабочим, а свободным временем¹. В самом деле: рабочее время есть время производственного изготовления вещей, досуг же можно рассматривать как время формирования человеческой личности. И если формирование личности есть нечто более важное, чем производство серийных вещей, то досуг в цивилизованном смысле действительно важнее рабочего времени, посвященного вещам. Досуг есть время внеутилитарного пользования продуктами культуры. Собственно, парадокс культуры в том и состоит, что ко многим ее продуктам нельзя подходить утилитарно как к средству – их содержание раскрывается только в рамках принципа самоценности. Вопросы «Для чего литература?», «Для чего музыка, живопись?» выдают профанов, чуждых высокой культуры и в принципе для нее небезопасных. Досуг и есть время внеутилитарных отношений между личностью и культурой. На этой основе цивилизация совершает свое культурное накопление: наращивает интеллектуальный потенциал, не подверженный, в отличие от инструментально-прикладных знаний, быстрому моральному старению. Эта сфера общекультурного богатства через какие-то таинственные каналы и сети питает и науку, и производство, и бытовую сферу, служит источником общего вдохновения, высоких норм и тонизирующих образцов.

Выше мы описали «механику модерна» (прогресса), определив, что вся она держится на избыточном, по сравнению с возможностями текущего производственно-практического

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. М., 1969.

применения, знании, служащем источником перманентной творческой критики всего достигнутого и унаследованного. Перефразируя Канта, противопоставившего свою «критическую философию» предшествующей догматической, можно сказать, что прогресс питается критическим по направленности знанием, основой которого является известная «земная неприкаянность» теории. Подсистема «знания», растущего в процессе общего интеллектуального накопления, по своему статусу напоминает платоновские идеи, будоражащие наши души и не дающие нам окончательно успокоиться и удовлетвориться наличным, земным. Неприкаянное, то есть не годящееся для сиюминутного практического использования знание представляет собой вездесущий вызов статус-кво и порождает среду творчески неудовлетворенных, критически настроенных людей. Одетое в промышленную (иную) униформу, не содержащее никакой интеллектуальной избыточности и полностью готовое к практическому употреблению знание – этот идеал позитивистов и «рыночников» на самом деле сродни не современному, а традиционному ремесленническому обществу, не знающему зазора между знанием и практиками.

«Рынок» против модерна

А теперь обратимся к современной рыночной идеологии и посмотрим, в каком отношении она находится к «критическому знанию», сопутствующему модернизационному сдвигу и ставшему его двигателем. В системе ожиданий, сформированных идеологией модерна, реформы в постсовестском пространстве должны были работать как механизм выбраковки устаревших практик и производств, заменяемых такими, в которых воплотились новейшие знания и новейшие технологии. Социальные издержки, связанные с демонтажем устаревших отраслей промышленности, безработицей, контрастом между вырвавшимися вперед и депрессивными регионами, ожидалось. Но никто не ожидал подвохов с собственно научно-технической стороны: обвального «секвестра» науки, образования, наукоемких производств. Рынок заработал как редуccionистская – всеупрощаю-

щая система, направленная на сокращение и выбраковку всего высокосложного, служащего источником перспективных новаций. Подобно тому, как в области общественной морали разум сегодня все откровеннее отступает перед инстинктом, в области общественного производства сокращается все, что не сулит немедленной окупаемости и выходит за рамки индивидуальных забот о прибыльности. Соотношение между необходимым временем, затрачиваемым на удовлетворение примитивных «первичных» нужд, и прибавочным временем, посвященным новаторским заданам на будущее – общему интеллектуальному накоплению, резко меняется в пользу первого. С этой точки зрения ушедшая советская эпоха выглядит прямо-таки аристократически: при ней общество великодушно содержало те группы и виды практик, у которых не было непосредственного оправдания по критериям немедленной практической пользы и отдачи, но которые символизировали деятельность накопления.

Целенаправленный удар был нанесен по фундаментальной науке – она не сумела оправдаться по критериям рыночной рентабельности. По законам «чистого рынка» прикладная наука рентабельнее фундаментальной, открытия которой не могут быть верифицированы в текущем экономическом опыте. Хотя все знают азбучную истину прогресса: прикладное знание конвертируется в технику ближайшего поколения, фундаментальное служит основой качественных сдвигов – техники будущих поколений. С этой точки зрения рынок, с его требованиями немедленной рентабельности, ведет себя как индивидуальный рассудок, конфликтующий с видовым, стратегически мыслящим разумом, умеющим отстоять долгосрочные приоритеты. Мишенью «рынка» оказались, вопреки тому, что можно было предполагать, не носители примитива, а в первую очередь носители наиболее перспективных и рафинированных видов опыта, которые в силу самой своей сложности труднее переводятся на язык бухгалтерской ведомости. С учетом формул общего интеллектуального накопления, то есть времени, конвертируемого в наиболее перспективные практики прогресса, сегодняшний рынок работает как система контрмодерна, отбрасывающая успешные модернизироваться обще-

ства в допромышленную и донаучную эпоху. По критериям прогресса именно накопление общих знаний универсального применения служит залогом долгосрочной стратегии научно-технического успеха. Преждевременная специализация, равно как и раннее вступление молодежи в профессиональную жизнь, означают снижение времени интеллектуального накопления в пользу времени непосредственного производственного потребления знания. Это грозит обществу проеданием интеллектуального потенциала и сужением долговременных резервов роста. Рыночные цензоры, пытающиеся сэкономить на общем образовании и как можно раньше отправить молодежь в «работающую экономику», уподобляются тому скопидому, который режет курицу, несущую золотые яйца. Судя по наметившейся тенденции, «рынок» способен вообще устранить учащуюся молодежь как категорию, вызванную к жизни модерном, и вернуть общество к упрощенной дихотомии традиционного типа: малолетние дети на одной стороне, рано взрослеющее – запряженное в рутинную профессиональную повседневность – самодостаточное население – на другой.

В общем виде контраст между советским и постсоветским («рыночным») опытом резюмируется так: прежняя система, в соответствии с логикой европейского модерна, сформировала особое посредническое звено, вклинившееся между семьей и производством, – подсистему общего интеллектуального накопления, интегрирующую молодежь в качестве уполномоченной для новаций социальной группы. Рыночная система во имя рентабельности стремится сократить это звено. Но тем самым она вносит, ни меньше ни больше, антропологический переворот во всю систему модерна: она устраняет рефлектирующий – самообновляющийся тип работника – в пользу запрограммированного на более простые экономические функции. Резко сокращается время общего интеллектуального накопления, и вытесняется связанный с ним специфический человеческий тип: активный читатель, участник семинаров, носитель «факультативных» творческих идей, позволяющий себе пребывать в ограниченном пространстве между высокой теорией и приземленными жизненными практиками. Если прежнюю

систему интеллектуального накопления символизировал великовозрастный студент, медлящий приступить к конкретному практическому делу, то нынешнюю, рыночную символизирует мальчишка, забросивший школу и подрабатывающий мытьем чужих автомобилей. Он рано «входит в рынок», но – на правах, которые еще вчера подавляющему большинству показались бы малодостойными. Создается впечатление, что в постсоветском пространстве новая рыночная система в конец обесценила человека, с необычайной резкостью сократив время и средства, затрачиваемые на его подготовку.

Это проявилось не только в прямом сокращении расходов на образование и времени, отводимого учебе, но и в новом соотношении рабочего и свободного времени. Наряду с законодательным увеличением допустимого рабочего времени имеет место его резкое фактическое увеличение за счет совмещения работ. Чтобы как-то выжить, люди вынуждены подрабатывать где только можно, прихватывать вечера и выходные дни, совмещать далекие друг от друга виды занятости. У нации, успевшей приобщиться к цивилизованному досугу, фактически похитили досуг, превратив ее в нацию поденщиков, не смеющих поднять голову к небу. Все факультативное, существующее под знаком любопытного, но необязательного, все полифункциональное и многомерное неуклонно сокращается и отступает под давлением непреложного, однозначного, принимаемого вне свободной критической рефлексии. Совсем недавно большинство из нас в самом деле готово было поверить, что прежде мы жили в казарменном тоталитарном пространстве, а ожидает нас общество широкой свободы и терпимости, цветущего многообразия. Вскоре нам пришлось убедиться, что прежний политический тоталитаризм, сковывающий свободы, мало относящиеся к повседневности, сменился тоталитаризмом новой рыночной повседневности, зажимающей нас в такие клещи, в столь принудительную одномерность, в сравнении с которыми прежняя жизнь напоминает беззаботные каникулы. Генеральному секретарю ЦК КПСС в прежние времена осмеливались возражать совсем не многие, зато возражать непосредственному начальнику могли почти все,

чувствуя себя защищенными трудовым законодательством и системой социального страхования. Сегодня тоталитаризм шефа, способного выбросить нас на улицу без всякого пособия, порождает таких конформистов повседневности, по сравнению с которыми прежний советский человек мог выглядеть романтическим героем-тираноборцем. К нам пришел новый тоталитарный образ жизни, при котором ничто, идущее от не непреложных (факультативных) инстанций и сфер, таких, как литература, театр и живопись, неформальное дружеское общение, фактически уже не принимается во внимание, ибо все живут в тисках «материально первичного», непреложного, одномерного. «Очарованных странников» прогресса, грезящих о светлом будущем и испытывающих на себе новые факультативные образцы и игровые экспериментальные роли, сменил поденщик повседневности, целиком погруженный в свои текущие заботы. Временной горизонт личности сузился как никогда: в системе мотивации произошел резкий сдвиг в пользу сиюминутной озабоченности. От универсального к частично-му, от разностороннего к одномерному, от высокосложного к примитивному, от перспективного к краткосрочному – таков вектор жизни, заданный новой системой рынка.

Этого, кажется, никто не ждал. Все были уверены, что рынок – один из главных, если не главный, факторов общественной динамики, порожденный европейским модерном. Теперь обнаруживается, что по многим показателям рыночная система находится в антагонистическом отношении к системе общеинформационного (интеллектуального) накопления, неотделимой от модерна. Возникает вопрос: всегда ли рынок выступал в этом качестве, или мы сегодня имеем дело с каким-то искаженным, мутированным рынком, реальные свойства которого еще не осмыслены общественной наукой? Уже европейские романтики, а вслед за ними теоретики социализма, в том числе и Маркс, отмечали враждебность капитализма некоторым формам духовного производства, к числу которых наряду с искусством и литературой, может быть отнесена и фундаментальная наука, и система академического образования, и другие системы, питающие свободную творческую личность, не склонную

сужать свой диапазон до сугубо утилитарных функций. Многозначительным реваншем буржуа-скопидома над «враждебной культурой интеллектуала» (Д. Белл) стала неоконсервативная волна 70–80-х годов на Западе, когда на роль нового директивного учения выдвинулась чикагская экономическая школа. Ее адепты были исполнены решимости «вынести за скобки» все те виды деятельности, которые «чисто рыночная», то есть не обремененная никакими социальными обязательствами экономика не признает рентабельными. Драматический парадокс нашего времени состоит в том, что эта «чикагская программа» оказалась до конца невыполнимой на самом Западе, но которую взяли буквально воплотить новые реформаторы на Востоке – в постсоветском пространстве.

Научной догадкой общеметодологического значения сегодня является то выдвигаемое многими обществоведами положение, что капитализм обязан своей устойчивостью и эффективностью до- и внекапиталистическим предпосылкам истории морали и культуры. Иными словами, капитализм живет и терпит жизнь вокруг себя лишь в качестве смешанного общества, в котором рыночный социал-дарвинизм («естественный отбор») сочетается с внерыночными механизмами стимулирования и поддержки «неэкономических» практик. В первую очередь это относится к известным формам духовного производства, расцвет которых пришелся на эпоху, названную веком Просвещения. В XVIII веке в Европе сформировалась относительно автономная система интеллектуальных практик, сосредоточенных вокруг университетов и академий. Никакой «рынок» не собирался ее финансировать: своим расцветом она обязана «просвещенной монархии» во Франции, Германии и частично Англии. Университеты и академии, финансируемые просвещенными монархами, работали не столько на рынок – продавая прикладное знание – товар, сколько на государственную систему подготовки управленческой бюрократии, рекрутируемой на должность на основе служебного экзамена. Управленцы справедливо рассматривались не столько как узкие специалисты-«прикладники», сколько как носители общего знания – основы социально-управленческих

практик. Отсюда – их в основном «философская» идентичность. Эту интегративную модель университетского знания, не дающего социуму распасться на равнодушные друг к другу фрагменты, наиболее ярко сформулировал Фихте в знаменитых «Речах к немецкой нации». Он выдвинул идею немецкого реванша за поражение от наполеоновской Франции: Германия возродит свое величие благодаря не военной, а духовной мощи. В центре университетского образования как всеинтегрирующей, «синтетической» системы должна стоять философия, назначение которой – устанавливать скрытые связи между специализированными областями общественной жизни и специализированными отраслями знания. Знание, касающееся общих связей и закономерностей – универсалий, должно расти быстрее отраслевого и прикладного знания, обращенного к утилитарным запросам (тому, что сегодня мы бы назвали «рынком»). Поддерживать такое знание способно только государство как носитель не рассудочных (узкоутилитарных), но разумных – стратегических функций. Сегодня мы можем смело сказать: если бы Германия в свое время не отстала бы от Англии по меркам чисто буржуазного развития, мы бы не имели классической немецкой философии, открывшей миру уже не эмпирического субъекта, замкнутого на сиюминутных практических нуждах, а трансцендентального субъекта – носителя вселенских универсалий прогресса.

Ход всемирной истории нового времени подчиняется своеобразной логике: логике компенсаций чисто рыночных механизмов, нетерпимых к общему интеллектуальному накоплению. Сначала такая компенсация действовала со стороны институтов, исторически предшествующих капитализму, в частности, просвещенных монархий, курирующих университетское образование. Затем, со второй половины XIX века, – со стороны институтов, сформировавшихся в логике «посткапитализма» и появившихся на гребне антибуржуазного революционного и реформаторского движения. В частности, новым спонсором «постэкономических» практик, связанных с фундаментальными науками, массовым образованием и системой поддержки профессиональной мобильности, стало

новое социальное государство, компенсирующее социальную близорукость «чистого рынка». Особое значение эта компенсирующая активность государства приобрела в советской России и следующих за нею после социалистического переворота странах Восточной Европы (а также Азии). В этих странах прежняя система рынка работала особо безжалостно в отношении человеческого фактора цивилизации. Капиталистический строй складывался здесь как система внутреннего колониализма, имеющая дело с человеческим капиталом «низкой стоимости». Органически свойственный рынку социальный и культурный нигилизм – пренебрежение формами, которые не подлежат непосредственной экономической утилизации, здесь, на Востоке, мог приобрести масштабы, несовместимые с сохранением каких бы то ни было цивилизованных устоев. Прежде хранителем таких устоев выступала монархия, балансирующая между экономическими приоритетами новых буржуа и внеэкономическими приоритетами «старых русских». Когда монархический порядок рухнул и на повестку дня встала кадетская программа «минимального государства», исповедующего либеральный принцип невмешательства в социально-экономическую жизнь, редуционистская система рынка, воюющего с социумом, могла бы заработать полным ходом. Но в дело вмешались новые исторические субъекты, работающие в антикапиталистической и антирыночной логике. Итогом их миропотрясающей активности стал новый строй – социализм, в котором две подсистемы европейского модерна – Рынок и Просвещение – оказались разведенными и противопоставленными друг другу. Спустя 30–40 лет после Октябрьского переворота Россия стала страной сплошной грамотности, но при этом – чуждой рынку. В новой логике социалистического развития необычайно интенсивно заработали механизмы общего интеллектуального накопления, связанные с массовым высшим и средним специальным образованием, с государственным финансированием фундаментальной науки и социокультурной инфраструктуры (библиотеки, музеи, клубы и дома творчества и т. п.). Но в силу разрушения рыночной системы, незаменимой в деле отбора экономически эффективно-

го и сулящего отдачу, возникло перепроизводство продуктов интеллектуального накопления, не находящихся ясного практического применения. Советский человек как особый культурно-исторический тип оказался носителем массы «факультативных знаний», не привязанных к конкретным практикам. Отсюда – его «вселенская» отзывчивость и восприимчивость вкупе с поразительной практической неустойчивостью и неопределенностью в вопросах идентичности.

К настоящему времени Россия прошла две фазы большого историко-культурного (цивилизационного) цикла: антирыночную, социалистическую, и рыночную. Для того, чтобы прогнозировать грядущее, нужно оценить то новое, чем нагружена новейшая рыночная фаза. Основатели рыночной теории постоянно подчеркивали, что рынок есть процедура открытия экономически эффективного поведения в условиях редкости благ, не являющихся бесплатным даром природы. Судя по всему, сегодня рынок работает в каком-то новом историко-культурном контексте, сообщающем рыночному отбору совсем не тот смысл, какой ему придавали классики политической экономии. Речь идет уже не об относительной редкости благ, создаваемых трудом, а об абсолютной редкости планетарных ресурсов, которых – в этом и состоит новое прозрение века – «на всех не хватит». Иными словами, понятие «рынок» несет новый социал-дарвинистский смысл после открытия «пределов роста», постулированных в нашумевших докладах «Римского клуба». Теория прогресса исходила из того, что ресурсы носят исторический характер: каждый новый технологический переворот, совершаемый на основе новых фундаментальных открытий, дает человечеству качественно новые ресурсы взамен прежних, начавших иссякать в рамках прежнего способа производства. Иными словами, главным ресурсом цивилизации теория прогресса признавала творческую способность человека, вооруженного Просвещением для новых взаимодействий с природой.

С некоторых пор акцент сместился в духе пассивного экономического потребительства: при недопущении мысли о новом способе производства («конец истории») не допускается и мысль о качественно новых ресурсах – они признаны налич-

ными и конечными (дефицитными). Одновременно пораженным в статусе выступает и сам человек: он уже – не творец, а потребитель. А поскольку планетарные ресурсы признаны раз и навсегда ограниченными, то дальнейшая человеческая история стала мыслиться как безжалостная конкуренция потребителей. В этой мальтузианской картине мира понятие рынка несет качественно иное содержание: рынок выступает как процедура выбраковки человеческой массы, отлученной от дефицитных благ цивилизации. Речь идет уже не о конкуренции производителей, предлагающих неравноценные формы экономического поведения, а о конкуренции потребителей, представляющих неравноценный (по социал-дарвинистским признакам) человеческий материал.

Тем самым высвечивается планетарный геополитический смысл «рынка»: рыночный естественный отбор в открытой глобальной экономике должен лишить права на самостоятельное пользование дефицитными ресурсами планеты тех, кто по современным идеологическим стандартам признан «менее достойным». Выбраковка недостойных может осуществляться по разным критериям: экономическим – неумение «недостойных» пользоваться ресурсосберегающими технологиями, политическим – «недостойные» используют ресурсы в агрессивных милитаристских целях, идеологическим – «недостойные» создают режимы, нарушающие права человека, и т. д. Но во всех случаях «рынок» навязывает недостойным один и тот же императив: свернуть собственное производство, а также собственные научно-технические и образовательные программы для того, чтобы фактически передать имеющиеся на их территории ресурсы в пользование более благонамеренным и достойным. Здесь-то и обнаруживается истинное назначение пресловутых «секвестров». Секвестры науки, культуры и образования призваны не только лишить население новой мировой периферии статуса производителей, самостоятельно использующих планетарные ресурсы на своих национальных территориях, но и понизить его в человеческом достоинстве: превратившись в безграмотных, «нецивилизованных» маргиналов, данное население лучше подтверждает презумпции глобального расизма.

Парадокс будущего: спасение Просвещения через фундаментализм

Ясно, что новая картина мира, в которую погружает нас современный «рыночный либерализм», является дестабилизирующей: она чревата опаснейшим расколом человечества на избранных и неизбранных, отлучением неизбранного большинства от цивилизованного существования и как следствие – глобальной гражданской войной. Глобальное рыночное общество сегодня работает как сегрегационная система, бракующая «неадаптированное к рынку большинство человечества». Выход из этого тупика один – возвращение к модели Просвещения на новой основе. Модель Просвещения, в отличие от мальтузианской модели, интерпретирует человека не как алчного потребителя благ, а в первую очередь как их творца-производителя. Она предполагает, что по мере того, как человек вооружается новым научным знанием, его роль как творца богатства (главной производительной силы) выступает на первый план и доминирует над его потребительскими ролями. В этой просвещенческой оптике только и может найти себе алиби современный гуманизм, который, в отличие от новейшего социал-дарвинизма, страшится не избытка лишних ртов на планете, а недооценки человека в его роли творца и созидателя.

Не вернувшись к модели Просвещения и основанному на ней процессу интенсивного интеллектуального накопления, мир не выйдет из тупика, в который его загнали новые мальтузианцы – социал-дарвинистские интерпретаторы «рынка». В то же время совершенно очевидно, что восстановление просвещенческой парадигмы предполагает появление инстанции, выступающей как корректор рыночных требований краткосрочной отдачи и рентабельности. Такой инстанцией всегда было авторитарное государство: во времена просвещенного абсолютизма, в период рузвельтовского «нового курса», в эпоху социалистических преобразований в России. Вопрос в том, какие силы и на основе какой мотивации (идеи) смогут воссоздать такое государство. Ясно, что сегодня, когда за социал-дарвинистской системой «рынка» стоят столь влиятельные в финансовом, политическом

и идеологическом отношении силы, альтернатива не может вырваться на основе чисто рассудочных, технократических модельных расчетов. Конкуренция различных «моделей роста», мозговые штурмы, предпринимаемые в сообществах нынешней правящей элиты, монополизировавшей процесс принятия стратегических решений, ничего качественно нового заведомо дать не могут. Требуется прорыв новых типов социальной логики, ничего общего не имеющих с логикой новейшего экономического утилитаризма. Вопросом эпохи и ставкой века стали не те или иные «экономические модели», а само право народов на существование и человеческое достоинство. Большинству, осужденному на основе новой рыночной логики, должна быть предоставлена реабилитация, которую современный истеблишмент представить не в состоянии. В грядущей постлиберальной фазе мирового исторического развития проступают контуры нового социального государства, ничего общего не имеющего с либеральным «государством-минимумом». Если либеральное государство по определению не интересуется ценностями и является деидеологизированным, то новое социальное государство не может не предстать по-новому ценностно ангажированным, «фундаменталистским». Реабилитация большинства, ныне ускоренно загоняемого в гетто, не может осуществиться на основе либеральной «светской морали», перешедшей на сторону сильных и преуспевающих. Новое социальное государство, по всей видимости, заявит о себе в какой-то теократической форме: оно выступит в содружестве с «церковью бедных», видящей в обездоленных последнее прибежище духа, последнюю опору великих и поруганных ценностей.

Нынешний реванш богатых над бедными, «правых» над «левыми», поборников социального неравенства над адептами равенства и справедливости ознаменовался наступлением контрпросвещения в форме радикальных секвестров науки, культуры и образования. Новые богатые вышли из сложившейся системы национального консенсуса, основанной на прогрессивном подоходном налоге и государственных дотациях в пользу неимущих. В результате произведенного демонтажа социального государства рухнула прежняя система массовой

вертикальной мобильности, основанная на демократически доступном образовании. Достоинство человека стало определяться не на основе и по итогам образования, а до образования: одни (богатые) априори оцениваются как достойные всех благ цивилизации, в том числе благ образованности, другие – как априори недостойные. Ясно, что сломать эту новую господскую систему социал-дарвинизма можно, только вооружившись большой (не технократической) идеей, рождающей пассионариев и харизматиков. Не оправдав бедных по высшим, сакральным основаниям, мы не сможем вернуть им права, столь стремительно у них отнятые. По меркам нынешних светских идеологий у бедных нет и не может быть настоящего алиби. А следовательно, нет и не может быть алиби у демократически доступного образования, которое новая рыночная система, замешанная на социал-дарвинизме, отказывается финансировать.

Отсюда – уже просматриваемый парадокс будущего: новое массовое Просвещение потребует уже не светских, утилитаристских аргументов, а морально-религиозных, основанных на картине мира, в которой обездоленные и «нищие духом» выступают как носители высшей миссии, как спасители одичавшего человечества, отдававшего «закон джунглей». Все это означает, что формулам прогресса – общего интеллектуального накопления – предстоит быть реинтерпретированными в сотериологическом – миротворительном и мессианском смысле. Обратимся к формуле I («А»). Чтобы оправдать – вопреки всемогущей «цензуре рынка» – фундаментальное знание и обосновать его опережающее развитие в сравнении с экономически конвертируемым, прикладным знанием, обещающим скорое появление быстро окупаемых технологий, необходимо внести в структуру фундаментального знания сотериологический элемент. Если ценности спасения выше ценностей обогащения (к тому же предназначенного меньшинству), то ясно, что в систему фундаментального научного поиска должен быть заложен сотериологический мотив: спасения природы, спасения культуры, спасения человека. Препятствия прометея наука, призванная служить целям преобразования природы и общества во имя «морали успеха», для этого не годится.

Прометеев проект модерна питался знанием, не интересующимся «внутренними сущностями» природных и социальных объектов. Это была бихевиористская модель знания, устанавливающего корреляции между контролируруемыми «входами» и «выходами», минуя «черный ящик» скрытых субстанций бытия. В этом смысле прометеева наука не была по-настоящему фундаментальной – в смысле фундаментальной онтологии Хайдеггера, вопрошающей о самом бытии. Скорее это была система инструментального знания, мобилизованного фаустовской личностью в «человеческих, слишком человеческих» целях. Такое знание озабочено не субстанциями, а акциденциями – затребованными нашим утилитарным сознанием свойствами вещей. Современный глобальный экологический кризис требует кардинального методологического переворота: знание об общем (общих основаниях бытия тех или иных объектов) должно предшествовать процедурам утилитарного использования отдельных свойств вещей. Иными словами, для того, чтобы сохранить уникальные природные гео- и биоценозы, надо несравненно больше знать о мире, нежели это требуется для того, чтобы поставить нам на службу отдельные полезные – в краткосрочной перспективе – свойства вещей.

Сберегающее знание, которое предстоит ускоренно наращивать человечеству, требует несравненно большей фундаментальной глубины, чем прежнее преобразующее, проектное знание. Фундаментальная наука, выступающая с этим новым, сотериологическим призванием, получает такую легитимацию, какую ей не смог дать даже прежний прометеев проект, не говоря уж о рыночном проекте, в принципе не чувствительном к вопросам долгосрочной, стратегической перспективы.

Аналогичные преобразования мотиваций мы будем иметь в отношении образования. Формула интеллектуального накопления, предусматривающая повышение доли общетеоретической, общеобразовательной подготовки, здесь оправдывается не только соображениями адаптации молодежи к прогрессу и ее профессиональной мобильностью (отраслевое, специализированное знание быстрее морально стареет и больше привязывает к заданным, уже сложившимся профессиональным ролям).

Новая общетеоретическая и общеобразовательная подготовка, основанная на междисциплинарном подходе, на активном диалоге естественных, гуманитарных и социальных наук, призвана преобразовать саму установку образования, ввести его в новый мировоззренческий контекст. Прежняя установка, идущая от прометеевского проекта, была основана на социоцентризме – отрыве общества от природы и противопоставлении человеческих целей, будто бы единственно имеющих значение – мирозданию, понимаемому как склад полезных для человека вещей. Новая установка будет уже не социо-, а космоцентричной – вписывающей человеческие проекты и цели в строй общей космической гармонии, значение которой заведомо превышает наши своевольно корыстные притязания и расчеты.

Фундаментальная онтология, открывающая первичное, незамутненное бытие вещей, находит естественное дополнение в фундаментальной онтологии, которая не может не быть религиозной – связанной с учением о спасении и Спасителе. Образование как новая антропологическая школа, основанная на презумпциях спасения, учит подчинять все инструментальные средства, сформированные конкретным научным знанием, высшей цели спасения мира и сотериологическому призванию человека. В рамках этого нового видения молодежь как инновационная группа, связанная с потреблением нового знания, не противопоставляется другим возрастным группам. В новой системе единого непрерывного образования все возрастные, все социальные группы интегрируются на основе единой установки: создания необходимой дистанции между нашими текущими утилитарными заботами и тем, что мы зовем истинным общим призванием и истинным человеческим назначением на земле. Сегодня большинство экспертов по образованию прогнозирует значительное повышение доли социально-гуманитарной подготовки в общем образовании специалистов. Как правило, они обосновывают это возрастанием роли человеческого фактора («человеческого капитала»). Роль человека как агента производства и инициатора новых общественных практик в самом деле резко возрастает в новой информационной экономике. Но, как мы уже видели, этот аргумент не помешал «рыноч-

ным реформаторам» пренебречь человеческими, социальными приоритетами в пользу «рыночных», оказавшихся поистине разрушительными в человеческом отношении. Не помешал он и «реформам образования», прямо приведшим к резкому свертыванию социально-гуманитарной подготовки и вымыванию соответствующих типов знания в рамках нового образовательного стандарта. Здесь, как и в других аналогичных случаях, для сохранения социально-гуманитарных приоритетов требуются более сильные аргументы, чем чисто утилитарные, связанные с экономической прагматикой. Гуманитарная идея тогда достигнет мощи, достаточной для новой реабилитации социально-гуманитарной подготовки в рамках системы просвещения, когда она обретет сотериологический смысл. Прежде чем общество станет по-новому гуманитарным, ему предстоит стать гуманным – преодолеть то социал-дарвинистское презрение к человеку, которому учит новая стратегия естественного отбора. Сначала необходимо по-человечески реабилитировать всех тех «нищих духом» и неприспособленных, которым рыночные реформаторы отказали в праве на жизнь – и тогда социально-гуманитарные приоритеты в рамках системы образования утвердятся как факт мировоззренческий, ценностный, идеологический. Не придав гуманитарной идее этого сотериологического смысла – впечатлительности к проблемам и нуждам «экономически неприспособленных», мы не сумеем отстоять ее и как составляющую новой системы просвещения – аргументы социал-дарвинистских «экономистов» окажутся сильнее.

В заключение надо сказать еще об одном условии новой социализации молодежи, при нарушении которого все траты на ее образование могут оказаться прямым вычетом. Речь идет о формировании коллективной национальной идентичности и патриотизма. Национальная идентичность стала бранным словом новой либеральной идеологии, предпочитающей говорить не о патриотах, а о «гражданах мира», свободно кочующих в «открытом глобальном пространстве». Между тем идентичность есть важнейший из механизмов обратной связи, благодаря которой инновационные группы возвращают свой приобретенный интеллектуальный капитал обществу и спо-

способствуют развитию той национальной среды, которая их изначально взрастила. В промышленной социологии существует система тестов, на основании которых оценивается готовность молодого специалиста вносить активный вклад в развитие предприятия, где ему выпало трудиться. В условиях нового информационного общества предприятие не является самостоятельной информационной системой: новые технологические и организационно-управленческие идеи оно, как правило, черпает вовне, в системе обособившегося научного (духовного) производства. Молодые специалисты, вышедшие из этой системы (ибо вуз – составная часть ее) являются посредниками между духовным и материальным производством, внося научные идеи первого в технологические практики второго.

Но чтобы деятельность такого вношения имела место, молодые специалисты должны быть соответствующим образом мотивированы. Они должны верить в возможности своей творческой самореализации на предприятии, оптимистически оценивать перспективы своего профессионального роста и участия в принятии решений, у них должна на месте оказаться среда единомышленников, поддерживающих их начинания. Наконец, они в целом должны положительно оценивать свой трудовой коллектив, его отзывчивость к новому, его место в системе научно-технического прогресса. Если все это не обеспечено, если молодые специалисты скептически оценивают своих коллег и свои шансы в «этой» среде, то они скорее будут чувствовать себя инородной группой, волею обстоятельств заброшенной в тупую и косную среду, перед которой бессмысленно метать бисер. Но все это оказывается справедливым и при переходе от экономического микроуровня – отдельных предприятий – к социально-экономическому макроуровню, касающемуся целой страны и самочувствия инновационных групп в ней. Если образованная молодежь и другие группы, образующие научно-техническую и интеллектуальную элиту общества, крайне низко оценивают перспективы своего государства, мало надеются на признание и реализацию в «этой стране», не усматривают ценности в ее культурной традиции, а в носителях этой традиции видят скорее помеху, чем подспорье, то их удел – состояние внутренних эми-

грантов, исполненных разрушительного скепсиса и несущих деморализацию. Они станут отрицательной величиной в идейно-интеллектуальном балансе страны в силу своей переориентации с национального на глобальное общество. Новый глобальный мир, помещающий наиболее продвинутые и мобильные элементы социума в ситуацию межкультурного сопоставления и сравнения и к тому же ослабляющий национальные суверенитеты и привязки, способен создавать новый тип паразитизма. Одни страны могут тратиться на образование молодежи и подготовку кадров, а другие, пользуясь своим экономическим и символическим (касающимся престижа) капиталом, переманивать уже подготовленных специалистов, организуя утечку умов. Причем эта утечка осуществляется не только в форме открытой эмиграции, но и в форме более или менее скрытой переориентации образованного сообщества с национальных целей на цели иностранных захватчиков. Система иностранных грантов, предоставляемых в соответствии с интересами финансирующей стороны, постепенно превращает Россию «из государства, плохо использующего собственные научно-технические достижения для удовлетворения общественных потребностей, в государство, хорошо удовлетворяющее потребности других стран. Мы стали обеспечивать высокоразвитые государства не только дефицитными для них видами сырьевых ресурсов и огромными незаконно вывезенными валютными средствами, но и научно-техническими знаниями...»¹. Следовательно, для того, чтобы включить эффективную программу развития страны, требуется не только использование таких новых факторов, как наука и образование, но и таких старых консервативных ценностей, как привязанность к собственной стране, патриотизм, национальная идентичность. Без этого инновационные группы могут превратиться в глобальную «диаспору прогресса», тяготеющую к уже сложившимся модернизационным центрам мира в ущерб покинутой Родине, обреченной стать «зоной забвения». Без устойчивой национальной идентичности инновационных групп прогресс утрачивает механизм обратной связи – между

¹ Ваганов А. «Западный пылесос» для российской науки // Отечественные записки. 2002. № 7. С. 292.

донорской средой, где рождаются пионерские инициативы, и местной средой-восприимчиком. Это крайне выгодно господствующему «первому миру», использующему эффекты закона концентрации интеллектуального капитала, но губительно для мировой периферии. Именно поэтому идеология «либерального центра» насаждает принципы «открытого общества» и глобального интернационала, не имеющего отечества. Но именно поэтому в странах старой и новой «периферии» должна родиться альтернативная идея защищаемой идентичности и этика нового коллективного служения. А это значит, что в рамках современной образовательной системы, наряду с принципами открытости новому, должны работать принципы привязки, связанные с мотивами национальной солидарности, социальной ответственности, гражданского долга специалиста. В систему современного прогресса может войти только сплоченный социум, умеющий связывать граждан солидаристской этикой и коллективной идентичностью. Если же на место этого целостного социума поставить, в соответствии с установками нового либерального учения, общество как совокупность социальных атомов, преследующих исключительно индивидуалистические цели, то вместо сохраняющей кумулятивную способность среды прогресса мы получим дисперсную среду, существующую под знаком энтропии. Всю свою внутреннюю энергию такая среда отдает вовне, теряя потенциал и вектор развития. Отсюда парадокс: для сохранения перспектив прогресса необходимо сохранить известные консервативные ценности и установки, не обращая внимание на идеологические проклятия либералов. Либералы служат «мировому центру», а нам предстоит служить Отечеству – другой земли, в отличие от известных «граждан мира», у нас нет. Среди незаменимых достоинств родной земли имеется такое, которое специально заинтересует социологию новаций, равно как и социологию молодежи, социологию науки и образования: родная среда обладает процедурами открытия таких наших достоинств, которые в чужой среде в принципе не могут быть открыты. На эту герменевтическую способность любви остроумно указал В. Франкл: «И вновь оказывается, что абсолютно не правы те, кто утверждает, что любовь ослепляет.

Наоборот, любовь дает зрение, она как раз делает человека зрячим. Ведь ценность другого человека, которую она позволяет увидеть и подчеркнуть, еще не является действительностью, а лишь простой возможностью: тем, чего еще нет, но что находится лишь в становлении, что может стать и что должно стать. Любви присущи когнитивные функции»¹.

Как давно уже обосновала системная социология новации, судьба тех или иных новаторских идей зависит не только от эвристической ценности этих идей, их внутреннего содержания, но определяется социальным статусом их носителей. Самые перспективные идеи компрометируются, теряя свою привлекательность в глазах окружения, если их носителями оказываются социальные аутсайдеры. На родной земле мы не аутсайдеры. Поэтому в том счастливом случае, если мы в самом деле оказываемся носителями перспективных инновационных проектов, у нас здесь, на Родине, несравненно больше шансов наблюдать их практическое торжество. Питирим Сорокин как социолог несравненно выше Т. Парсонса. Но для Парсонса Америка – родная среда, и это, несравненно, повлияло на исход соревнования социологии Сорокина и Парсонса – на последнего работал весь авторитет Америки и ее неформальная поддержка. Это правило продолжает работать в мире. Идеи, за которыми стоит авторитет признанной и влиятельной державы, становятся влиятельными безотносительно к их сравнительно-содержательной стороне. И если мы хотим, чтобы наша образованная молодежь имела перспективу и обрела надежную платформу для внедрения своих творческих идей, мы должны позаботиться о том, чтобы у нашей молодежи была Родина – авторитетная и влиятельная.

2. «Рыночный» вызов социуму

Выше мы видели, в чем проявляется собственно «экономическая» слепота рынка: рыночные тесты на «рентабельность» упускают из виду тот факт, что рентабельные формы деятельности на самом деле представляют лишь конечное звено производственной цепи. На деле продукцию производит

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 96.

не только предприятие, но и стоящая за ним цивилизация, со всеми ее благами науки, образования, досуга. Непосредственно производящий субъект – лишь видимая часть этого цивилизованного айсберга; экономически не видимой, но реально действующей является находящаяся за пределами предприятия социокультурная система, вне которой «производитель» обречен деградировать до стадии «человека умелого» (*homo habilis*), предшествующей *homo sapiens*.

Но наряду с экономической производящей системой, продуктами которой являются потребительские блага, в обществе действует социальная производящая система, продуктами которой являются коллективные социальные блага в их не товарной, «не вещной» форме. К этим производимым благам относится общественный цивилизованный порядок, общественная безопасность, социальная солидарность и взаимопомощь, общая способность к кооперации и сотрудничеству.

В этой области мы сегодня имеем дело с разрушительным действием «рыночной утопии», которая способна оставить не менее мрачный след в истории, чем пресловутая тоталитарная утопия. Одним из элементов современной рыночной утопии, асоциальной по своей логике, является миф о «естественном индивиде» и «естественном состоянии» – старая уловка буржуазного сознания в борьбе с «искусственностями» средневекового сословного строя и его ограничениями. На самом деле, феодальные учреждения не менее искусственны, чем любые другие исторически возникшие способы организации социума.

Историко-культурная динамика социума является циклической, и фазам этого цикла сопутствуют контрастные социальные ощущения. Одной фазе, характеризующейся громоздкостью коллективных учреждений и особой тяжестью служебных повинностей, требуемых от каждого, свойственно породить эмансипаторское томление духа. «Переизбыток порядка», порождающий крайности социальной регламентации и опеки, заставляет людей мечтать о «естественном состоянии» и «естественной вольности». Но поскольку человеческий вид, в отличие от животных видов, не имеет инстинктивной стабилизирующей программы, то фазы «естественной вольности» неиз-

менно переходят в чудовищный разгул асоциальной анархии, в состояние, где абсолютно все, вплоть до неслыханно извращенных насилий, перманентных грабежей и убийств, всеобщего мародерства, становится не только возможным, но и весьма вероятным. И тогда «оптика Локка», мечтающего о естественном состоянии, снова сменяется «оптикой Гоббса», мечтающего о государстве-Левиафане, способном укротить губительные стихии и вернуть людям безопасность. Смену этих двух оптик мы все пережили совсем недавно. Уставшие от государственно-коммунистического Левиафана, переизбыточным образом регламентирующего нашу жизнь, мы поверили адептам либеральной утопии, внушающим, что рынок – естественное состояние, и он «появляется в тот самый момент, когда уходит государственная бюрократия, занимающаяся централизованным планированием. Нечто подобное утверждал господин Дж. Сакс и другие американские советники, передающие нашим реформаторам новейшие рецепты «чикагской школы». На самом деле, доктрина «чикагской школы» представляла, как это часто бывает, смешанный тип, сочетающий научные положения экономической теории с идеологическими мифами и идеологической реакцией на коммунизм. Воздействие мифа о естественности буржуазного рыночного порядка было тем сильнее, что за ним стояла старая традиция буржуазного индивидуализма, тяготящегося социальными обязательствами и ограничениями.

Сегодня мы все, кажется, переходим в следующую, реактивную, фазу цикла, которую можно назвать «постлиберальной». Мы уже сполна вкусили прелестей «естественного состояния» – закона джунглей, который нам навязывает распоясавшийся господский индивидуализм, презирующий «нуждающуюся в социальной опеке» массу. Вчера могло казаться, что этот индивидуализм отвергает коммунистический социальный порядок. Сегодня стало ясно, что он отвергает всякий цивилизованный порядок вообще, требуя абсолютной вседозволенности. Странная инверсия произошла с либеральным сознанием. Мы привыкли считать его бюргерски умеренным, «консенсусным», избегающим крайностей. Разве не презирал философ европейского нигилизма Ницше дю-

жинных бургеров в качестве антиподов его «сверхчеловека», которому «все позволено». И вот теперь, столетие спустя, либерализм и ницшеанство, бургерство и социальный нигилизм «сверхчеловека» неожиданно сдружились. Современная либеральная критика государства ведется на том же языке, на котором Ницше излагал свои антихристианские памфлеты: государство третируется как прибежище слабых, нищих духом, не способных постоять за себя в ситуации «естественного состояния» (то есть закона джунглей). Либеральная критика государственного вмешательства в экономическую и социальную жизнь ныне представлена в такой редакции, которая явно попустительствует асоциальным практикам и асоциальным элементам, тяготящимся законом и ответственностью. Дело в том, что произошла более или менее незаметная смена акцентов: с понятия «естественное состояние» (в котором может имплицитно присутствовать вера в «естественный порядок») на понятие «естественный отбор». В понятии «естественного состояния» содержится привкус старой бургерской статистики – незыблемости и размеренности мещанского уклада, поддерживаемого «протестантской этикой». В понятии «естественного отбора», напротив, заключена новая асоциальная динамика «крутых парней», давно тяготящихся всякой этикой, законом и порядком. Либеральный тезис о невмешательстве государства в окружающую социальную жизнь они, в отличие от интеллигенции, используют не умозрительно, а вполне профессионально – для обоснования своих повседневных практик. Когда громила в темном переулке встречает беззащитную женщину, он «вполне профессионально» пользуется новыми либеральными категориями «естественного состояния», «естественного отбора» и государственного невмешательства. В ответ на крик жертвы, призывающей на помощь милицию, он может «резонно возразить», что она незаконно вмешивает представителей государства в их гражданские отношения, определяемые по законам «естественного отбора», то есть перед лицом новой идеологии оказывается, что именно жертва ведет себя незаконно и несовременно – в духе архаики патернализма и этатизма, искажающих логику «естественных отношений».

При всей одиозности образа одинокого громилы, выискивающего слабую жертву в джунглях «либерализированного» социума, мы должны заметить, что сегодня этот образ довольно безобиден по сравнению с образами привилегированных властных групп, сознательно противопоставивших себя обществу в качестве «сверхчеловеков», которым позволено то, что не позволено всем остальным. Они уже критикуют не старое патерналистское государство, назойливо вмешивающееся туда, куда его не просят, – они критикуют социум как таковой. Великая революция индивидуализма, провозглашенная вместе с победой Запада в холодной войне и наступившим вследствие этого «американским веком», выразила себя в новом идеологическом кредо: никакого общества как обязывающей нас реальности, нет вовсе – общество есть простая сумма самоопределяющихся индивидов, друг с другом не связанных и ничем друг другу не обязанных. Общество, общественное благо, общественный интерес – все это объявлено химерами старого авторитарно-традиционалистского и тоталитарного сознания, агрессивно нетерпимого к проявлениям «свободной индивидуальности».

Ошибутся те читатели, которые подумают, что мы здесь имеем дело с утрированием, присущим легковесной журналистике или самому обыденному индивидуалистическому сознанию, впавшему в своеобразную эйфорию. Совсем напротив – это «атомарное» видение общества как состоящего из противопоставленных друг другу одиночек доктринально навязывает новейшая американская либеральная теория, усматривающая свою миссию именно в разрушении стереотипов «ложной социальности». У всех у нас на памяти уроки марксистского обществоведения, говорившего о произведенном марксизмом перевороте в общественных науках. Либеральная доктрина сегодня выступает с не менее миропотрясательным апломбом. Эпохальный переворот в общественных науках, провозглашенный ею, называется бихевиористской революцией. В результате этой революции асоциальные практики радикального буржуазного индивидуализма получают идейную легитимацию, подобно тому как практики люмпен-пролетарской уравнительности и экспроприаторства собственности в свое время получили леги-

тимацию со стороны великого учения и в результате достигли поистине миропотрясающего масштаба.

Американская бихевиористская революция явилась своего рода интеллектуальным оккупационным режимом, установленным США после 1945 года в Европе и направленным на искоренение опасной континентальной традиции подчинять личность инстанциям, воплощающим коллективный долг и коллективистский пафос. Континентальной традиции противопоставлялась англо-американская как последовательно либеральная и наделенная надежным противоядием от коммунизма и фашизма. Жертвенному этосу коллективизма, чреватому тоталитарными извращениями, был противопоставлен индивидуализм, ускользающий от всякой мобилизованности «общим». Можно предполагать, что крайности американизированного либерализма, доходящие до отрицания самой реальности общества и всех надындивидуальных социальных образований, были спровоцированы противоположными крайностями тоталитарных режимов, не признающих законных интересов отдельной личности. Так или иначе крайности коллективистского тоталитаризма ушли в прошлое, и мир оказался жертвой новых крайностей идеологически взвинченного либерализма, ставшего не менее глухим к свидетельствам социального опыта и резонам морального сознания.

«Бихевиористский переворот» строится на следующих презумпциях:

1. Отделение интересов от ценностей и ценностного пафоса. Истинно законной личностью, свободной от подозрений в тоталитарном уклонизме, отныне признается «экономический человек», ориентированный исключительно на материальную выгоду и равнодушный к «высшим ценностям». Обуреваемые ценностным пафосом люди по определению нетерпимы – не склонны к консенсусу, утопичны, ибо ценности хуже верифицируются в опыте, нежели материальные интересы, поддающиеся более строгому (в том числе количественному) измерению. Как видим, либеральный экономикоцентризм мог бы с большим основанием претендовать на звание «истинно мате-

риалистического» учения, чем марксизм, неявным образом наследующий христианству в его «постэкономическом» пафосе и ориентации на «нищих духом».

2. Методологический индивидуализм, берущий в расчет отдельного индивида и индивидуальный интерес как единственно достоверную реальность, противопоставленную «химическим коллективистским сущностям». В этом плане традиционный для англо-американской интеллектуальной традиции эмпиризм социологически отождествляется с индивидуализмом, ибо считается, что только индивидуальный уровень представляет верифицируемые единицы опыта, тогда как коллективное дано не в опыте, а представляет одну из тех «конструкций сознания», с которыми небезопасно экспериментировал континентальный европейский рационализм.

3. Отрицание коллективного «мы» и проблем коллективной идентификации в целом. В этом плане когнитивистская школа в социальной психологии давно уже убедительно возразила бихевиоризму, доказав, что человеку свойственно наряду с «я» произносить «мы», то есть отождествлять себя с родственной и близкой социальной реальностью, противопоставляя ей далекую чужую (полярность «мы» и «они»). «Мы» как реальность; семьи, родственной социальной группы, нации, родины – не менее важная категория человеческого сознания и способ ориентации в мире, чем индивидуальное «я». Если бы человек идентифицировался только на уровне «я», то создался бы риск того, что весь окружающий мир воспринимался бы им как чуждая реальность, в которой «я» оказывается заброшенным. Весь процесс цивилизации, прогресс науки, культуры и знания суть процессы постепенного одомашнивания окружающей реальности, превращения ее из чуждой «вещи в себе» в «вещь для нас». Применительно к собственно социальной реальности, экзистенциальному опыту людей это означает, что они активно пользуются процедурами социальной категоризации, социального группового сравнения, социального предпочтения и избирательности. Вне этих процедур вообще невозможен процесс социализации личности, а также ее морально-психологическая и ценностная устойчивость.

Радикалы бихевиористского переворота делают вид, что этих общепризнанных научных резонов когнитивистской школы просто не существует, как не существует стоящего за нею несомненного опыта коллективных идентичностей, предпочтений, самоотождествлений, без которых никакие социальные практики, требующие неформального, добровольно принимаемого участия, были бы просто невозможны. Опасная метафора «естественного состояния» (не говоря уж о «естественном отборе») навязывает нам полную беззаботность в важнейшем вопросе – в деле сохранения социума, живущего по человеческим нравственным законам, а не по законам джунглей. Н. Винер научно обосновал беспочвенность представлений о «естественном порядке»: наиболее вероятным состоянием, к которому стихийно стремятся все сложные системы, является хаос – его не надо искусственно производить, напротив, он сам собой возникает, как только мы ослабляем нашу активность по производству системообразующего порядка.

Одним из ключевых понятий современной общественной теории, которое необходимо мобилизовать перед лицом либеральной утопии о «естественном человеке» и «естественном состоянии» является общественное производство коллективных социальных благ. С этой точки зрения, вопреки утопиям экономизма о «рыночном базисе», автоматически порождающем и регулирующем «общественную надстройку», необходимо различать две относительно самостоятельных подсистемы общественного производства:

подсистему производства потребительских благ (экономическое производство);

подсистему производства собственно социальных благ (социальное производство).

Можно мыслить – и исторический опыт это подтверждает – два способа производства коллективных социальных благ: на основе социальной саморегулирующей горизонтали (гражданское общество); на основе властной вертикали (государство). И поскольку сегодня понятие гражданского общества в его противостоянии «этатизму» (государству) немилосердно идеологически эксплуатируется новым «великим учением»,

нам особенно важно выявить действительные отношения современной либеральной идеологии, с ее индивидуалистическими и «рыночными» доминантами, к подлинным основам гражданского общества. Нельзя игнорировать очевидное: действительно самостоятельное гражданское общество нельзя построить на принципах философии номинализма (общества нет, существуют только отдельные индивиды). На самом деле, нет ничего более противопоказанного законченному индивидуализму и безразличному к ценностям «экономикоцентризму», чем настоящее гражданское общество. Гражданское общество, как оно было явлено в античном демократическом полисе или в самоуправляемых городских коммунах позднего средневековья, неизменно представлено сплоченными человеческими группами, готовыми к солидарным действиям и коллективной самозащите – общинами, коммунами, гильдиями, цехами, ассамблеями и т. п. Этот самостоятельный, скооперированный социум, обладающий необычайно плотными связями, заставляет нас внести существенную коррекцию в привычную нам классификацию типов социального времени (темпоралистику). Мы привыкли исходить из дихотомии рабочего и свободного времени. Первое понимается как время принудительной «внешней» коллективности, помещающей нас в ситуацию социальной связи, ориентируемой извне, по правилам, диктуемым технологией производства. Второе – как время, которое индивид «отвоевал у общества» исключительно для себя, для удовлетворения своих гедонистических целей, не имеющих никакого внешнего социального заказа и закона. Именно в таких терминах определяет философию современного индивидуалистического досуга крупнейший специалист в этой области французский социолог Ж. Дюмазедье¹. Этих крайностей разрыва двух полюсов – отчужденной и овеществленной, по меркам, диктуемым технологией производства, социальной и асоциальной индивидуальности, – совершенно не знал человек классического, демократически организованного полиса. «Полисный» индивид самостоятельного гражданского общества – это мобилизованная личность, постоянно готовая посвящать свое время гражданским обязанностям. В отличие от

¹ Dumazedier J. Sociologie empirique du loisir. P., 1974.

современного «отгороженного» человека досуга, полисный индивид постоянно у всех на виду, на площади, на общественном собрании. Именно потому, что здесь люди постоянно участвуют в процессах принятия коллективных решений, не передоверяя их далеким властным инстанциям, они почти никогда не принадлежат себе, не пребывают в состоянии расслабленности и неангажированности. Прекрасно раскрыл эту особенность полисной демократии Б. Констан, отметивший резкое различие в понимании свободы у древних и современных людей. Древние (античные) демократии трактуют свободу как непередаваемое право каждого гражданина на участие в общественных делах. Это право вместе с тем является его обязанностью, ибо уклонение от активного участия в коллективных решениях открывало бы дорогу узурпаторам, склонным все решать за спиной граждан. Поэтому демократия здесь решительно исключает индивидуализм – право укрываться в частной жизни и отгораживаться от общества. Констан замечает, что у современного ему человека буржуазной эпохи возникла смена приоритетов – свобода частной жизни и неучастия поставлена выше обязанностей «демократии участия». Буржуазный индивид не желает быть граждански мобилизованным и жертвовать своим частным временем для производства коллективного социального блага.

Таким образом, историческая дилемма жесткая: либо мы живем частной жизнью, вкушая прелести неангажированного существования, – и тогда коллективные дела и решения за нас вершат другие, вышестоящие инстанции, либо мы никому не передоверяем решения наших общественных дел, и это возможно лишь в том случае, если мы ведем граждански неусыпное, мобилизованное существование. Почему погиб полис – этот настоящий образец гражданского общества, на место которого встала «одинокая толпа», или общество «изолированных атомов», беззащитных как перед узурпациями власти, так и перед манипуляциями заказанных ею кукловодов-«пиарщиков»? Привычный ответ «социальных реалистов» состоит в том, что классический полис – это малое общество, для которого оказывались реализуемыми практики прямой «демократии участия». Современное большое общество, членов которого невозможно

собрать вместе на одной площади, обречено быть обществом делегируемой, или представительной, демократии, поделенной на активное меньшинство политических профессионалов и пассивное большинство, привлекаемое к политическим решениям лишь в период выборов. На самом деле тайна перехода от гражданской «демократии участия» к пассивной представительной демократии коренится вовсе не в фатальности различия между малыми обществами-коммунами и современными «снизу не обозримыми» обществами. Любое большое общество можно было бы разделить на федерацию множества коммун, управляемых на основе гражданской самодеятельности. Но это упирается в отсутствие необходимого для самодеятельной демократии социального времени. Граждане античного полиса были «свободнорожденными», не занятыми в материальном производстве, где были задействованы рабы. Время их гражданской занятости было именно не экономическим, а социальным – временем производства внерыночных, внеэкономических социальных благ. Таким же временем обладали представители «третьего сословия» – бюргеры, или буржуа свободных городских коммун, предшествовавших эпохе абсолютизма. Здесь, собственно, коренятся истоки семантического недоразумения, повлиявшего на идеологические презумпции современного либерализма. Либеральная идеология внушает нам, что демократия неотделима от частной собственности, а главным носителем ее является буржуа-собственник. На самом деле французское слово *bourgeois*, как и немецкое *buerger*, означает не собственника, а горожанина – члена самоуправляемой коммуны. Парадокс состоит как раз в том, что чем в большей степени горожане – представители «третьего сословия» – погружались в дела собственности, в производство экономической прибыли, тем в меньшей степени они выступали как активисты самодеятельного гражданского общества – представители «площади» (агоры). Зарождение нового времени ознаменовалось острейшим конфликтом между экономическим временем собственника и социальным временем представителя самодеятельной городской коммуны. Дело, разумеется, не только в перераспределении социального и экономического типа времени в пользу

последнего. Дело и в сопутствующих этому изменениях в психологии и мотивациях буржуа (бюргера), все более идентифицирующего себя не столько как патриота коммуны, сколько как собственника, сосредоточенного на гешефте. Демократическая гражданская мотивация горожанина слабела, мотивация индивидуалистического стяжателя, заботящегося только о делах своего частного предприятия, усиливалась.

К этому надо добавить и специфический проект собственника, связанный с намеренным разрушением сплоченного и взаимоответственного социума. Как пишет К. Поланьи, организаторам нового предпринимательского (рыночного) строя необходимо было десоциализировать общество – парализовать механизмы взаимной социальной поддержки – для того, чтобы создать безальтернативный рынок труда. Это означает, что, только лишившись всяких надежд на общественную помощь и благотворительность в любой ее форме, вышедшие из общины бедняки согласятся жить по законам рынка – исключительно продажей своей рабочей силы. «...То самое, что белый человек по-прежнему время от времени практикует в далеких краях, то есть безжалостное расщепление социальных структур, чтобы получить в процессе их распада необходимый ему элемент – человеческий труд, в XVIII веке белые люди совершали с аналогичной целью по отношению к себе подобным... Лионские мануфактуристы XVIII века ратовали за низкую заработную плату главным образом по причинам социального характера. Только изнуренный тяжелым трудом и нравственно сломленный работник, утверждали они, откажется вступить в союз со своими товарищами, чтобы избежать состояния личной зависимости, когда его можно заставить сделать все, что только потребует его хозяин»¹.

Это – будто специально про нас. Паралич систем социальной поддержки и страхования сегодня необходим рыночным реформаторам для того, чтобы все факторы производства, в том числе и труд, сделать чисто рыночными – никакой альтернативы найму под давлением голода быть не должно. Но голодное, ли-

¹ Поланьи К. Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. СПб, 2002. С. 184, 185.

шенное нормальных цивилизованных стандартов существование масс, как оказывается, необходимо реформаторам и по чисто политической причине – чтобы получить нравственно сломленный социум, не способный к солидарности и самозащите. Но и в менее экстремальных условиях современного потребительского общества социум распадается уже по другой причине – социальной дефадации «законченных индивидуалистов», жаждущих не столько эмансипации своей личности, сколько раскрепощения своих инстинктов. В настоящее время действует мощный проект, связанный с подменой свободы личности (разума) «свободой инстинкта». Массированная пропаганда «учителей раскованности», связанная с культом тела, защитой прав девиантных меньшинств, с легализацией мата, порнографии, наркотиков не случайно вписана в либеральный «анти тоталитарный» проект. Итогом этого проекта должны стать инстинктивные индивиды, более не способные мыслить собственно социальными категориями. Социальные подходы и критерии подвергаются всеобщей дискредитации – в них видят либо рецидивы классового подхода и классовой зависти, либо проявления традиционной авторитарной репрессивности в отношении «новой» личности, не признающей устаревших социальных и моральных резонансов. Намеренное сужение социального кругозора людей, нарочитая подмена социальных критериев сексуальными, этническими, расовыми вполне вписывается в новую модель «инстинктивного индивида», ориентированного на «телесные практики» и оперирующего «телесными» категориями. Кому-то надо лишить людей социальной способности суждения и иметь дело с разрозненными носителями зоологических инстинктов, вместо того чтобы сталкиваться с рационально мыслящим, способным к коллективной самозащите социумом.

Однако вернемся к истории европейского нового времени. Когда граждански активный бюргер стал вырождаться в озабоченного лишь личными интересами индивидуалиста, а время социального производства угрожающе сократилось в пользу производства вещей, объективно наметился переход от социального производства самодетельного типа – на уровне автономного гражданского общества – к социальному производству,

организованному государством. Подобно тому как абсолютистское государство стало держателем системы Просвещения, которую отказался финансировать частнокапиталистический рынок, оно же становится носителем системы социального производства. Чем больше индивиды выходят из полиса и ведут сугубо частную жизнь, тем необходимее становится существование надиндивидуальной системы, олицетворяющей их общность. Это только психология либерально-индивидуалистического восприятия связывает с абсолютизмом деспотическую вздорность «тиранов» и ничего больше. На самом деле абсолютизм выражает энергию преодоления и дистанцирования от всего, грозящего узурпацией общего в угоду своекорыстным «групповым» и местническим интересам. Как писал П. И. Новгородцев, «требования суверенного и единого государства... выражает не что иное, как устранение неравенства и разнообразия прав, существующих в средние века. При раздробленности феодального государства право человека определялось его силой и силой той группы, к которой он принадлежал»¹. Последнее весьма напоминает царство естественного отбора с его естественными отношениями силы, но именно альтернативу естественному неравенству и создавал абсолютизм как прообраз единого правового государства. Такое государство выступает как система производства единого политико-правового пространства посредством выравнивания исторически возникших различий под давлением единой государственной нормы. Ясно, что для этого государству требуется политическая сила и ясно также, что эта сила употребляется им в первую очередь против «сильных», тяготящихся уравниванием со «слабыми». В этом – специфический демократизм абсолютизма и его историческое оправдание.

Существует неслучайная симметричность между формулами общего интеллектуального накопления, связанными с наращиванием общетеоретических основ различных общественно-производственных практик, и формами «общего политического накопления», связанного с укреплением фундамента социальной общности в противовес групповым и местническим обо-

¹ Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права // Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995.

соблениям. Гегель не случайно поставил государство как сферу разумного выше буржуазного гражданского общества как сферы рассудочного. В обществе, в котором последовательно уменьшается время социального производства по сравнению со временем, употребленным на производство товаров, необходимо существование противовеса, олицетворяющего надындивидуальные смыслы и интересы. Специализированный «гражданский рассудок» разъединяет, государственный же разум призван объединять, интегрировать. Дело, повторяем, не в ущербности гражданского порядка как такового – в античном и коммунальном полисе (городе-государстве) граждане как раз выступали как производители коллективного социального блага и носители коллективных демократических решений. Рассудочно-ограниченным стало буржуазное гражданское общество, в лице частных собственников переориентированное на производство экономической прибыли и тем самым предоставившее социуму деградировать. Новая централизованная государственность абсолютизма и призвана была как-то воспрепятствовать этой деградации, делегировав функции производства коллективного социального блага верховной власти.

Ограниченность этой государственности состояла в словенной разъединенности людей как носителей социальной энергии. Как писал М. Крозье, роковое недоразумение французских революционеров (как и исторически следующих за ними либеральных реформаторов) состояло в их стремлении всемерно ослабить или даже уничтожить государственную власть. Революционеры мечтали о сломе государственной машины, либералы – об ограниченном в своей компетенции «государственноминимум». Между тем мечтать о демонтаже государства под предлогом деспотической опасности – это то же самое, что мечтать о демонтаже современной промышленности под предлогом экологической опасности. Подобно тому как перед лицом экологического кризиса надо двигаться не назад, к первобытным технологиям (которые не смогут прокормить и десятой части ныне живущих людей), а вперед, к новым, природосберегающим технологиям на основе фундаментальных научных прорывов, в политической сфере тоже нужно двигаться не назад,

в догосударственное состояние, а вперед, к более современным государственно-политическим практикам. Государственно-политическая власть – колоссальное обретение цивилизации, незаменимое средство борьбы с социальным хаосом. Поэтому надо не ослаблять власть, а расширять отношения власти, вовлекая в нее ранее не вовлеченные, лишенные политических возможностей группы. Надо помнить, что каждая социальная группа, сегодня не представленная в политике, – играющая роль манипулируемого объекта чужой воли, – объективно является носителем значительных потенциальных ресурсов и информации, на сегодня не подключенных к процессам принятия и реализации решений, пребывание значительных групп общества вне пространства власти, в роли «молчаливого большинства» означает колоссальное недоиспользование социальных ресурсов общества, что ослабляет его общий потенциал перед лицом опасных вызовов будущего. Монологическая, замкнувшаяся в себе, корыстно отгороженная от большинства власть – это слабая власть. Узурпаторские политические практики меньшинства не только делают проблематичной его собственную судьбу, но и ослабляют власть вообще, как коллективное достояние общества и завоевание цивилизации. М. Крозье назвал эту ситуацию «блокированным обществом» – когда ревнивая власть, боящаяся народных инициатив, блокирует проявления тех видов политической активности, которые не идут от нее самой. Тем самым ослабляется способность общества к саморазвитию и самоуправлению, истощается его общий социальный капитал.

Особенно показательна в этом плане история разрушения «коммунистического абсолютизма». Сегодня уже ни для кого не секрет, что действительными организаторами «либерального проекта» предельного ослабления государственной власти стали бывшие властно-привилегированные, номенклатурные группы. Это им необходимо было сполна реализовать свои несопоставимые с остальными возможности в новых условиях ничем не стесненного «естественного состояния». Непривилегированное большинство объективно было заинтересовано в сохранении государственного властного контроля над деятельностью своекорыстных групп общества, привилегированное

меньшинство – в ослаблении этого контроля. Демонтаж государственной власти осуществлялся посредством двух взаимодополнительных принципов: этносепаратизма («берите столько суверенитета, сколько сможете взять» – ясно, что этот лозунг был обращен не к народам, а к бывшей республиканской номенклатуре); «свободного политического рынка». На последнем стоит остановиться особенно, ибо данное понятие является одним из ключевых в новой идеологической системе – либеральной. «Политический рынок» – типично американская метафора, связанная с уподоблением политического процесса, характеризующего отношения класса политических профессионалов с массой электората, рыночному процессу, характеризующему отношения продавцов и покупателей товаров. Дело в том, что «рыночную» метафору политики сегодня превращают из метафоры в реальность те силы, которые твердо уверены в своей преимущественной покупательной способности на рынке политических решений. Нас всерьез убеждают в правомерности отождествления политических программ и решений с обычным товаром, за который полагается платить наличными. Кому же выгодно, чтобы государственно-политические решения стали политическим товаром? Ясно, что речь идет о группах, уверенных в своей способности перекупить любых отдельных представителей власти, если они будут выступать не в виде централизованного государственного монолита, а как «венчурные» фирмы, на свой страх и риск торгующие политическим товаром – административными решениями, правовыми актами, нормативами, лицензиями и т. п. На этом основании получают свое разрешение многие загадки нынешней власти, столь последовательно «ошибающейся» в вопросах защиты национальных интересов и интересов неимущего большинства. Дело просто-напросто в том, что за решение, направленное в защиту национального производителя, отечественного сельского хозяйства, других национальных приоритетов и интересов, некому как следует заплатить. Напротив, за то, чтобы Россия вопреки интересам сохранения собственной промышленности и сельского хозяйства продолжала импортировать низкокачественный ширпотреб и «ножки Буша», нашим высокопоставленным чиновни-

кам и политикам, ответственным за принятие соответствующих решений, есть кому заплатить. За то, чтобы операция российских федеральных сил была успешна в Чечне, оказалось некому заплатить; за то, чтобы успех ее был сорван и РФ в результате получила незаживающую рану, нашлось кому заплатить.

Это не случайно. Если сопоставить интересы всего общества и интересы отдельных корыстных групп в статусе заказчиков-покупателей соответствующего политического товара, то неизменно оказывается, что общественные интересы будут выступать как «ничейные», не имеющие товарной формы, тогда как групповые интересы действительно переводятся в товарную форму продаваемых и покупаемых решений. Поэтому общественный интерес прямо состоит в том, чтобы отстоять нерыночный статус политики как сферы, в которой формируются управленческие решения. «Политический рынок» как новая реальность «либеральной эпохи» ведет к двум опаснейшим деформациям. Во-первых, он уничтожает целостность общества, ставя на его место неупорядоченную мозаику интересов, лишенных какого-либо «общего знаменателя». В результате возникает рассогласованность общественных интересов и поведения, несовместимая с самим понятием политической системы. Здесь общественное производство коллективных социальных благ вообще прекращается, чему сопутствует паралич общественных связей и растущая взаимная отчужденность различных групп общества. Речь идет о возвращении из состояния политической цивилизации в состояние политического варварства или даже дикости. Во-вторых, товарный статус государственных политических решений, продаваемых на «свободном рынке», ведет к появлению нового тоталитаризма – бесконтрольной власти держателей капитала, свободно перекупающих у нации и у социальных групп, представляющих большинство, важнейшие властные решения. В условиях неограниченного действия политического рынка олигархические группы способны скупить, словно векселя у должников, все важнейшие решения, оставив нацию полностью неимущей как в экономическом, так и политическом отношениях – лишенной адекватного представительства и защиты.

Положение еще более усугубляется, если на место национального политического рынка становится глобальный рынок. Последний означает, что властные группы, принимающие решения, могут продавать их заинтересованным заказчикам уже не только внутри страны, но и на мировом политическом рынке. Следствием этой глобальной «рыночной стихии» неизбежно станет концентрация политического капитала, скупаемого у национальных элит, в руках наиболее богатого мирового заказчика, печатающего доллары и потому способного в нужный момент переплатить и перекупить. В условиях растущего экономического неравенства стран открытый политический рынок прямо означает, что властные элиты в ходе принятия решений заведомо станут ориентироваться не на бедных соотечественников, не способных материально вознаградить их политическую находчивость, а на зарубежных покупателей, способных сразу же выложить наличные. Еще недавно такие выводы могли бы показаться экстравагантными, но сегодня они, увы, не только результат логики, но и освидетельствованы нашим повседневным опытом. Когда мы задаемся вопросом, почему официальная Россия блокирует жизненно важный договор с Белоруссией, логика политического рынка диктует ответ: потому, что нация не сумела уплатить наличными инстанциям, ответственным за принятие соответствующих решений, а та внешняя сторона, которая всерьез заинтересована в продвижении НАТО до Смоленска, очевидно, сумела. Почему американские военные базы появились на юге постсоветского пространства, что, несомненно, представляет неслыханный вызов геополитическим интересам России? Опять-таки потому, что нация не оплатила наличными решения, соответствующего ее стратегическим интересам, а США в той или иной форме, вероятно, уплатили. Речь идет о чудовищных крайностях, но они целиком вписываются в логику политического рынка, усиленно внедряемую в жизнь рыночными реформаторами. Речь идет о разрушении созданной в новое время политической цивилизации и возвращении к политическому феодализму в худших его формах. Вопрос о том, как заново разделить политическую и экономическую власть, вернуть политическим решениям их

нетоварный статус, становится важнейшим жизненным вопросом ближайших поколений.

В реальной истории, в которой действуют силы, а не безразличные к наличным силам «объективные закономерности», проблема выглядит так: какие политические силы могут быть заинтересованы в нейтрализации нового тоталитаризма – бесконтрольной финансовой власти; каковы возможности этих сил и какова их мотивация, переложимая на язык влиятельных идей ближайшего будущего. На Западе совсем недавно возникали попытки связать решения этих проблем с новыми социальными движениями и гражданскими альтернативами экологистов, коммунитаристов, защитников территорий и т. п. Речь шла о попытке реанимации гражданского общества, вытесненного рыночным, и формировании нового «третьего времени» (между трудом и досугом), посвященного вне рыночной гражданской активности и взаимопомощи. Это была разновидность «левой идеи», оппозиционной капиталистическому обществу как разрушительному в собственно социальном отношении.

Сегодня мы уже можем констатировать, что данная попытка по большому счету провалилась на Западе: «монетаристы» победили «альтернативистов». Вопрос в том, почему это произошло. Ответов на него на эмпирическом уровне много: и потому, что индивидуалистическая мотивация оказалась сильнее гражданской – социально-солидаристской, и потому, что победивший в холодной войне Запад соблазнил внутреннюю оппозицию перспективами разделить плоды этой победы и приобщить ресурсы побежденных к проекту общества массового потребления на неокOLONIALИСТСКОЙ основе, и, наконец, потому, что социальное видение реальности удалось подменить расистской картиной «цивилизационного конфликта» между Востоком и Западом. Все эти ответы необходимо объединить на общей концептуальной основе. И тогда мы получим более общий вывод: гражданская альтернатива «экономическому тоталитаризму» провалилась на Западе потому, что на основе светского, религиозно-остуженного сознания экономические мотивы в конечном счете неизбежно торжествуют над альтруистическими и граждански-солидаристскими.

Этот тип интеллектуального откровения, возникший на основе процедур межкультурного сравнения русской православной цивилизации с западноевропейской, впервые пришел к родоначальнику новой русской философии «серебряного века» Владимиру Соловьеву. Он осмыслил перспективы гражданского общества в контексте христианского учения о грехопадении: в отрыве от высшего, светоносного начала человеку не суждено остановиться на срединном уровне правового и гражданского состояния – он неизбежно скатывается ниже, к прямому подчинению личности темным стихиям стяжательства, своекорыстия, вражды всех против всех. Иными словами, высшая тайна гражданского общества на Западе состояла в том, что оно оказалось промежуточным этапом между теократиями средневековья и плутократиями нового времени. Если бы личность нового времени сразу явилась бы в своем законченном секулярном виде, в преобладании сугубо земных, материальных мотиваций, никакого гражданского состояния вообще не было бы – мы бы сразу же получили законченное царство «экономического человека», равнодушного к гражданским связям, долгу и социальной справедливости. По Соловьеву, для того, чтобы и гражданское общество и государство вместе не упали в объятия алчного собственника, скупающего капитал социальных решений на корню, в обществе должна сохраняться духовная вертикаль или вектор, определяющий устремления вверх. Такой вектор, согласно Вл. Соловьеву, создается живым присутствием Церкви в обществе. «С христианской точки зрения государство есть только часть в организации собирательного человека – часть, обусловленная другою, высшею частью – Церковью, от которой оно получает свое освящение и окончательное назначение – служить косвенным образом в своей мирской области и своими средствами той абсолютной цели, которую прямо ставит Церковь – приготовление человечества и всей земли к Царству Божию»¹.

Иными словами, чтобы гражданское общество и государство не выродились в плутократию – беззастенчивую власть денежного мешка, необходимо, чтобы светский государственный разум корректировался и направлялся теократией – влия-

¹ Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 529–530.

тельным духовным сообществом, отстаивающим постматериальные приоритеты от имени Божественного авторитета. Без этого направляющего влияния независимой и от государственных властей, и от денежного мешка Церкви государству суждена капитуляция перед непреодолимой силой рыночных заказчиков и купленных ими лоббистов. «Отделенное от Церкви государство или совсем отказывается от духовных интересов, лишается высшего освящения и достоинства и вслед за нравственным уважением теряет и материальную покорность подданных; или же, сознавая важность духовных интересов в жизни человеческой, но не имея, при своей отчужденности от Церкви, компетентной и самостоятельной инстанции, которой оно могло бы предоставить высшее попечение о духовном благе своих подданных, государство решается брать эту задачу всецело в свои руки... что было бы безумною и пагубною узурпацией, напоминающей “человека беззакония” последних дней...»¹. Ясно, что в первом случае Соловьевым описана ситуация нынешнего плутократического государства, появившегося вследствие «демократического переворота» 90-х годов; во втором случае – коммунистическо-идеократического государства, родившего «человека беззакония».

Как пройти между Сциллой плутократии и Харибдой тоталитарного идеократического государства – этот вопрос давно волновал лучшие умы человечества, и в первую очередь в Европе, испытавшей на себе и ужасы инквизиции, и ужасы первоначального накопления. Начиная с Маркса и кончая недавними теориями постиндустриального общества, европейская мысль связывала решение данного вопроса с особой ролью научного творческого труда и его носительницы – интеллектуальной элиты. Переход от общества, в центре которого стоит промышленное предприятие, к обществу, в центре которого находится университет, – вот вектор движения, позволяющего преодолеть и вещное отчуждение капитализма, и бюрократическое отчуждение этатизма. Предполагалось, что творческий труд не только освобождает человека от подчинения низшей, материальной необходимости – в этом он сродни Церкви как пристанищу наших

¹ Там же. С. 532.

плененных грубыми земными заботами, но взыскующих «высшего» душ, – но и собирает распадающиеся части социального тела, подчиненного экономическому разделению труда и вытекающей отсюда людской разрозненности, в новое единство. Ибо каждое фундаментальное открытие, каждая творческая научная идея в своем прикладном применении дают специализированные отраслевые результаты; следовательно, научное сообщество, если его собрать воедино согласно внутренним законам интеграции и кооперации наук, окажется тем сообществом, которому приоткрыты тайны межотраслевого единства всех человеческих практик, ставших специализированным приложением науки. Таким образом, научное сообщество, подобно жреческой касте древних цивилизаций, оказывается хранителем общего скрытого смысла и общего источника всех решений. По мысли теоретиков информационного общества как цивилизации духовного производства, сменяющей экономическую и техническую цивилизацию, плановое хозяйство бюрократии является профанацией действительного решения вопроса об общем, которое предшествует отдельному и руководит им. Не статическая казарменная общность, насильственно стирающая различия, а динамическая творческая общность, снимающая их в высшем духовном (интеллектуальном) синтезе, – вот ответ сословия интеллектуалов на вопрос о судьбах рыночного буржуазного общества и перспективах снятия буржуазного отчуждения.

На поверку, однако, оказалось, что эта дерзновенная попытка подменить Церковь как гарантию и прибежище духовности и собирательницу разбредавшегося человеческого стада не увенчалась успехом. Не увенчалась сразу в двойном отношении. Во-первых, не удалось вытеснить экономическую мотивацию, ориентированную на голый практический результат, мотивацией самовознаграждаемого творческого духа, азартно погруженного в захватывающий процесс выпытывания тайн природы. На поверку «творцы» оказались дюжинно буржуазными людьми, разделяющими общую «мораль успеха» с ее утилитарными приоритетами. Во-вторых, не удалось переориентировать элиту постиндустриального общества с ценностей «цивилизации досуга», взыскующей всего легкого и необяза-

тельного, на ценности предельно напряженного творческого труда (творческий труд, говорит Маркс, никогда не превратится в игру, он представляет «дьявольски серьезное напряжение»). Элита не менее чем массы оказалась захваченной ценностями «цивилизации досуга», высшим кредо которой является игровой стиль и избегание излишней ответственности и напряжения. Новую установку творческого сообщества ярко выразил теоретик постмодернистских игр Ж. Бодрийяр. Он заявил, что в эпоху Интернета аскеза напряженного интеллектуального творчества, связанного с первопроходческими дерзаниями, выглядит архаично. Трудное дело авторского поиска можно заменить легким делом поиска готовых решений на гигантском интеллектуальном складе Интернета¹.

Иными словами, эпоха напряженного интеллектуального накопления сменилась легкой эпохой интеллектуального потребления готовых идей и решений. Жрецы творчества превращаются в жуирующее сословие, разделяющее с другими сословиями современного потребительского общества установки «игрового стиля жизни». Внимательный анализ современной «интеллектуальной ренты», которой живет современное научное сообщество, показывает, что данная рента весьма напоминает известные игры финансового сообщества с краткосрочным спекулятивным капиталом. «Интеллектуальная рента», столь сильно влияющая на цену товара (сегодня она достигает около 70 % его стоимости), воплощает не столько качественно новые технологические решения на основе использования фундаментального знания, сколько дизайнерские ухищрения в области формы. За новый дизайн, улучшающий престижный «имидж» товара, потребителю предлагают платить в несколько раз дороже. Таким образом, трудный хлеб творчества научно-техническая элита, кажется, сменила на легкий хлеб манипуляторов потребительского сознания. Все это означает, что светская интеллектуальная церковь, призванная укротить гедонистический дух эпохи, так и не состоялась – «церковь» растворилась в «миру».

Но ведь это не значит, что вопрос о настоящей Церкви – альтернативе плутократической власти, пытающейся повязать все

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 1997.

общество круговой порукой «не вполне легитимных» практик и моралью вседозволенности, – снят с повестки дня. Это означает другое: что постиндустриальное общество не состоялось как «церковь верхов» – интеллектуальных сливок общества, стоящих по ту сторону массы. Это означает, что фаустовская мечта Запада, связанная с прометеевым проектом носителей научного знания, оказалась профанацией главного вопроса: о присутствии высшего начала в мире, не дающего миру оскотиниться. Чтобы последняя перспектива не состоялась и социал-дарвинистская бестиализация общества не восторжествовала окончательно, эстафету идеи о церкви предстоит подхватить снизу. Не интеллектуальная «церковь» богатых, а страдающая и сочувствующая церковь бедных – вот истинное основание «постэкономического» и «постиндустриального» общества.

Но это означает переистолкование самого вопроса о творчестве. Творить живую человеческую солидарность, основанную на вере в Божественное начало, вовсе не то же самое, что «творить» прометееву науку, занятую преобразованиями мира в угоду потребительским интересам. Социальное творчество, подчиненное этике социального служения наиболее обездоленным – а они снова, как в первоапостольские времена, становятся большинством, – есть творчество демократическое, к которому способно приобщиться не только избранное меньшинство «гениев», но буквально каждый из нас. Тем самым и проект постматериального, постэкономического общества из элитарного становится демократически открытым и доступным. Но доступность не означает легкости: напротив, аскеза нравственного служения и самоотверженности требует такого напряжения духа, которое сродни творческому напряжению гения в науке. Гений добродетели, ориентированный на высшие смыслы и высшие нравственные ценности, есть демократический гений в смысле своей близости всем нищим духом, униженным и оскорбленным. Явление этого типа гениальности свидетельствует не наука как социальный институт – источник так и несостоявшейся «постиндустриальной альтернативы», а совсем другой институт – традиционная Церковь. Как и предполагал теократический проект Вл. Соловьева, либеральная дихотомия «граж-

данское общество – государство» сменяется триадой: Церковь – государство – гражданское общество.

Здесь необходимо заново уяснить себе место Церкви как института. По некоторым критериям она могла бы рассматриваться как один из институтов гражданского общества, неподопечного государству. Верно ли такое определение места Церкви в обществе? Присмотревшись ближе к сути гражданского общества, как она выступает в подаче господствующей либеральной партии, мы увидим, что сегодня в нем меньше демократических и больше «господских» черт. Персонажем, о котором говорят и позиция которого только и принимается во внимание, является обеспеченный, вкушающий все современные блага, во всех отношениях – в том числе и в готовности менять свои взгляды и убеждения – «консенсусный» человек. Пуще всего этот персонаж боится быть застигнутым в роли какого-либо оппозиционера, угрюмого упряма, неспособного адаптироваться к «новому стилю», политическому или культурному. Словом, под гражданским обществом понимается активное в потребительском смысле (в смысле готовности потреблять дефицитные блага) сообщество, противопоставленное всем, не имеющим кредитной карточки. Если прежний тип демократии тестировал граждан по источникам их богатства, бракуа носителей теневого практик, то нынешняя демократия отличается потребительской всеядностью. Единственное, чего не терпит это гражданское общество, так это настоящей оппозиции, называя ее «антисистемной», и устойчивого к манипуляции электората, называя его «протестным». Плюрализм, терпимый в рамках данного гражданского общества, – это самодифференциация правящей элиты, условно поделившей себя на «правый центр» и «левый центр». Эта господская «игра в бисер», с одной стороны имеющая манипулятивные цели обмана электората, с другой – элемент стилизации, столь ценный в культуре постмодерна, изобличает жуирующую демократию, построенную на костях «непринятого» большинства.

Спрашивается, может ли, имеет ли право христианская Церковь быть составной частью такого гражданского общества – частью системы истеблишмента? Разве к сытым и благо-

получным, связанным круговой порукой, пришла в свое время Христова весть? Разве им Христос «завещал землю»? Но вопрос о принадлежности или непринадлежности христианской Церкви гражданскому обществу надо решать не только социологически с учетом нынешнего характера этого общества – с учетом принципа разделения политической, экономической и духовной власти. Сегодня гражданское общество непосредственно управляется и направляется ничем более не ограниченной экономической властью – властью давать или отбирать материальные блага, приобщать или отлучать от общества потребления. Ясно, что Церковь не может ни под каким предлогом согласиться на монополию данной власти или быть ею «спонсируемой». В этом смысле Церковь ближе государству («империи»), чем такому гражданскому обществу. Проблема состоит в том, чтобы во что бы то ни стало отвоевать у «рынка» те ценности, которыми в духовно здоровом обществе не торгуют. Не торгуют женской любовью и красотой, не торгуют убеждениями, не торгуют государственными интересами, родной землей и Родиной. Чтобы отвоевать эти нетленные ценности у посягнувшей на них и желающей их присвоить себе (обладать правом «свободной покупки») экономической власти, нужна другая, альтернативная власть. Власть, которая объявит эти высокие ценности не ничейными, не выставленными на продажу, а своими, ею защищаемыми и неотчуждаемыми. В этом и состоит реальное социологическое проявление Церкви как духовной власти, стоящей над гражданским обществом, захваченным «властью менял». Еще Ветхий Завет дает свидетельство того, что Бог изъял землю из «сферы компетенции» менял, готовых ею «свободно торговать»: «Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля; вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев 25 : 23). Но столь же законным является изъятие и других неотчуждаемых, не подлежащих «обмену» ценностей у самозванной экономической власти держателей денежного мешка. В этом смысле Церковь должна выступать как власть имеющий: как гарант неотчуждаемых духовных ценностей. В этом же смысле религия отнюдь не частное, факкультативное дело «религиозно склонных» лиц, а основание

высшей духовной власти – держательницы даров спасения. И у такой власти есть своя «социальная база», как есть она и у сильного, социально ориентированного государства. Опора такого государства – люди, заинтересованные в том, чтобы общественное производство коллективных социальных благ не прекращалось, а сами эти блага не были похищены алчной экономической властью нелегитимных «приватизаторов», имеющих все основания опасаться крепкого державного порядка. Пора наконец понять, что сегодня не тоталитаризм противостоит демократии, а экономическая власть «приватизаторов», норовящая узурпировать и экономические, и внеэкономические ценности, противостоит обществу, противостоит цивилизации. Спасти социум от тех, кто пытается окончательно его разложить, социально и духовно, противопоставив людей как одичавших одиночек друг другу, а низменную материю стяжательного инстинкта – высшим ценностям, – вот задача одновременно и государства, и Церкви. Ясно также, что «паства» государства и паства Церкви здесь в значительной мере совпадают: речь идет о низах современного общества, лишаемых нормальных благ жизни и человеческого достоинства. Доведя государство до состояния «государства-минимум», ни во что не вмешивающегося и ни за что не отвечающего, а Церковь – до факультативной единицы «гражданского общества», не имеющей действительного права освящать достойное и отлучать недостойных, узурпаторы экономической власти тем самым снимают всю систему сдержек и противовесов, становясь носителями нового тоталитаризма. Не восстановив силу государства и силу Церкви, преодолеть этот тоталитаризм невозможно. Новые узурпаторы знают это и потому всю силу своей постмодернистской пропаганды бросают на развенчание государства и развенчание высших духовных ценностей.

Здраво рассуждать о современном положении мира можно, только уяснив себе этот факт нового тоталитарного переворота, совершенного сбросившей все «социальные пути» новой экономической властью. Полагать, что урезонить эту власть можно посредством таких паллиативных мер, как постепенное улучшение трудового законодательства, совершенствование закона

о предприятии, о гарантии вкладов населения и т. п., значит предаваться утопиям перед лицом надвигающейся грозной реальности. Новая тоталитарная власть неустанно твердит о толерантности (то есть терпимости), но ее толерантность обладает загадочной избирательностью: речь идет о терпимости именно к пороку, но не к имеющей свои твердые принципы добродетели. Черты этого странного парадокса просматривались давно – их подметил тот же Вл. Соловьев, писавший в «Оправдании добра»: «...государство... никогда не откажется от обязанностей человеколюбия – противодействовать преступлениям, как хотели бы те странные моралисты, которые на деле жалеют только обидчиков, насильников и хищников при полном равнодушии к их жертвам. Вот уже действительно односторонняя жалость»¹.

Сегодня мы видим, что господствующая либеральная пропаганда всю свою изобретательность тратит на оправдание носителей «девиантного поведения», то есть явно берет порок в свои союзники. И это – при категорической нетерпимости к носителям твердых моральных и идейных принципов. Последние именуется «традиционалистами» (бранное слово современной «демократии»), тогда как «наделенные воображением» извращенцы и изуверы – носителями «нетрадиционной» (то есть, по-видимому, «прогрессивной») ориентации.

Мы должны объяснить себе этот парадокс – за ним многое кроется. Все дело в том, что таким образом новый экономический тоталитаризм подрывает твердыни враждебной ему духовной власти. Одни «профилактически» работают над уничтожением всяких условий возрождения крепкой российской государственности, зная, что она им не простит их предательства и преступлений. Другие «профилактически» работают над уничтожением условий духовного возрождения нации, отдавая себе отчет в том, что духовное сопротивление – основа сопротивления политического. Излюбленный персонаж, которым новые хозяева хотели бы наводнить общество, – это пресловутый «центрист», всеядный носитель середины. Если кто и находится в последовательной оппозиции духовной власти как таковой, так это центристы, не выносящие груза твердых

¹ Соловьев В. С. Указ. соч. С. 524.

убеждений. Центрист – это лицо, всегда повернутое вполоборота и в любую минуту готовое сделать обратное движение. Если гражданское общество в самом деле будет состоять из центристов, то у настоящей духовной власти, являющейся источником и проводником пассионарных идей, исчезнет всякая социальная опора. А духовная власть сегодня признана главным оппонентом нового экономического тоталитаризма. Рынок «политических товаров» уже сложился. «Рынок церквей» или «рынок убеждений» – вещь значительно более проблематичная, во всяком случае до тех пор, пока «всеядные центристы» не окончательно заполнят сцену. Что же касается носителей девиантного поведения, то они сегодня выступают в роли «профессиональных» противников твердой духовной власти и, следовательно, в качестве союзников новых узурпаторов. Узурпаторы пуще всего боятся церкви, способной снова выгнать менял из храма. Поэтому истинное противоборство нашего века олицетворяется столкновением не «демократии и тоталитаризма», а экономического тоталитаризма и духовно-религиозного фундаментализма. Только ортодоксально фундаменталистская, духовно упрямая Церковь сегодня способна находится рядом со страждущими, обиженными и угнетенными; Церковь реформированная, «адаптированная к современности», обречена оказаться по сю сторону со своими спонсорами – жуирующей средой «новых богатых», мечтающих дополнить «рынок политических товаров» рынком индulgенций.

В этой связи понятной становится главная провокация нашего века, направленная на то, чтобы увязать терроризм с религиозным фундаментализмом. То обстоятельство, что новые хозяева мира в качестве первой мишени обозначили мусульманский фундаментализм, имеет, разумеется, и свои, слишком земные, причины. По странному совпадению, именно земли, богатые нефтью, избилуют и мусульманскими фундаменталистами вкупе с террористами, что позволяет совместить «высокие мотивы» антитеррористической миссии с привычной неокOLONиальной прагматикой. Однако в антифундаменталистском пафосе строителей «глобального мира» кроется и иное, собственно политическое содержание. Мировая

революция либерализма направлена в первую очередь на то, чтобы в принципе упразднить духовную власть – инстанцию, от которой исходит неподдельное идейное воодушевление и ободрение всех тех, кого можно считать последним бастионом сопротивления мировым узурпаторам. На одной стороне обособилась «система рынка», то есть круг покупаемых людей, на другой – когорта людей непокупаемых, хранящих непродávаемые убеждения. Пока такие люди есть, глобальная власть продавцов человеческих душ не может считаться установленной «полностью и окончательно». Неподкупная духовная власть способна питать и власть государственную, противостоящую экспансии «политического рынка». Поэтому ставится задача уничтожения духовной власти, служащей источником загадочного упрямства «протестного электората» и «внесистемной оппозиции». Речь идет именно об этом: не о смене одной духовной власти (идеологии, Церкви и т. п.) другой, а об устранении духовного измерения нашего бытия, растворяемого в едком бульоне всеядности. Всеядному человеку предназначается заменить человека с принципами как архаичного фундаменталиста и антиплюралиста. В этом смысле философия постмодернизма, решившаяся «навсегда устранить» противоположность полюсов добра и зла, истины и лжи, прекрасного и безобразного, здорового и патологического, совместив эти полярности во вместительной душе «центриста» как единственно современного типа, выступает как новое учение об отмирании духовной власти.

Многозначительным обстоятельством является то, что все новейшие оппозиции, сформулированные либералами постмодернистского образца, по-прежнему совпадают с классово-опозицией между господами мира сего и униженными и оскорбленными. Последние по-прежнему верят в законное присутствие законной власти в мире, той самой власти, которая наделена правом бесстрашно бичевать зло и выносить свой суд его носителям. Узурпаторам социальных и экономических прав народов выгодно быть «постмодернистами», то есть выступать в роли последовательных скептиков, «до конца не уверенных», кто же на деле является законным собственником, а кто – казно-

крадом и коррупционером, где палачи, а где жертвы, где обманщики, а где – обманутые. Но всем заново ограбленным и угнетенным, притесняемым и дискриминируемым жизненно важно сохранить способность к этому принципиальному различению «светлого и темного», «верха и низа». Вот почему они по-прежнему уповают на присутствие неподкупной и неусыпной духовной власти – катакомбной церкви современного мира.

Не так давно марксистская историческая эсхатология внушала нам, что противоречия современного мира непрерывно обостряются. Здесь – отзвук религиозной эсхатологии, свидетельствующей о предельном обострении всех бытийственных проблем и противоречий в поздний, канунный час истории. Многое, слишком многое свидетельствует о том, что наш век – канунный. И противоборство начал добра и зла в нем в самом деле обострилось предельно. И на фоне такого обострения духовная власть, внимающая исступленным мольбам и стенаниям загоняемых в гетто народов, не может быть светски отстраненной и скептически остуженной. Сегодня она может быть только фундаменталистской. Только фундаменталистски выстроенное духовное пространство способно стать надежным ориентиром для заблудших и надежным убежищем для гонимых. Любое другое окажется легко оккупируемым теми, кто и без того благополучно устроился на этой земле и для кого храм – разновидность духовного развлечения, а не место, где решаются последние вопросы. Именно те, кто мечтал демонтировать духовную власть как источник «нетолерантных» типов сознания, в конечном счете провоцируют ее появление в невиданно непреклонной форме – в форме нового фундаментализма. Церковь господская может быть скептической и толерантно-всеядной. Церковь гонимых должна обладать способностью решительно отделять зерна от плевел, добро от зла, ибо гонимым не до стилизаций – они живут трагически подлинной жизнью, не содержащей постмодернистских «пустот» и двусмысленностей. Эта грозная Церковь уже тайно входит в мир к вящему беспокойству временщиков, думающих оттянуть время, но на самом деле ускоряющих его.

Глава девятая

ПРОГНОЗИРУЕМЫЕ ИТОГИ ВЕКА: С ЧЕМ ВОСТОК ПРИДЕТ НА ЗАПАД

1. Об идейной экспансии Востока

Вызовом прежней политической теории являются еще не описанные механизмы передела мира, не связанные с классической картиной военных наступлений, оккупации и капитуляций. Мы недавно наблюдали победу Запада в холодной войне, достигнутую без единого выстрела. Традиционные жесткие военно-политические технологии сегодня дополнились мягкими, которые, подобно радиации, не столько разрушают на механическом уровне, сколько «подтачивают» на генетическом. Экономическая экспансия, технология обработки сознания, тонкие процедуры смены идентичности, в результате которых национальные элиты сначала превращаются в тайных эмигрантов, мечтающих об ином отечестве, а затем – во все более явных компрадоров, получивших задание разрушать отечество, – все это входит в ту неформальную структуру политики, которой классическая политическая наука до сих пор не занималась.

Сейчас, когда эти неформально-теневые практики явились миру, они зачастую воспринимаются слишком персонифицированно – в виде нового оружия Запада в его борьбе с Востоком. Однако законом истории, ставшей всемирной, является то, что дух и возможности новой эпохи нельзя приватизировать, сделав прочным достоянием одной стороны. Неформальное, внеинституциональное, «внесистемное» проникновение в чужой ареал по-своему доступно не только наступающему Западу, но и обороняющемуся Востоку. Первое из таких проникновений – демографическое. Экономический вызов Запада, не только по старинке эксплуатирующего Восток в рамках системы неэкви-

валентного экономического обмена и других неокOLONиальных практик, но и путем навязывания разрушительных «реформ», направленных на подрыв перспектив самостоятельного развития, находит «адекватный несимметричный ответ» в виде демографической экспансии Востока на Запад. Чем быстрее неокOLONиальные практики и акции разрушительного «реформирования» подрывают основы нормального человеческого существования на Востоке, тем с большим напором утрачивающая «корни» человеческая масса осуществляет мощную инфльтрацию с юга на север сквозь все рогатки и барьеры. Один из лидеров «новых правых» во Франции М. Понятовский описывает действие известного демографического закона «обратной пропорциональности»¹ на уровне глобальной геополитики. В 1950 году к северу от Средиземного моря жило 140 млн человек, к югу, в странах Магриба (арабская Северная Африка), – 70 млн человек. Сегодня дело идет к тому, что эта пропорция – 1 : 2 – изменится в пользу Юга.

Запад своей разрушительной экспансией создает экономический вакуум на Юге. Но при этом по другому, демографическому критерию, он сам становится зоной вакуума. Между Севером и Югом на сегодня имеет место колоссальный перепад демографического давления: гигантская концентрация человеческой массы на бедном Юге и растущая демографическая разряженность на богатом Севере. В этом смысле геополитическая модель Средиземноморья – типическая, она воспроизводится всюду. Демографический наплыв «цветных», «мигрантов» из Южной в Северную Америку, с юга постсоветского пространства на север (в РФ), с юга Черного моря на северо-запад, из юго-восточной части Тихого океана в северо-западную его часть – всюду мы наблюдаем демографическую экспансию «Востока» в ответ на разрушительную экономическую и культурную экспансию «вестерна». В Германии жалуются на то, что две трети вновь родившихся детей – цветные, во Франции констатируют тенденцию, идущую в том же направлении. В США восточное побережье Атлантики с центром в Нью-Йорке фактически пере-

¹ Чем выше уровень жизни, образования и культуры отдельных групп населения, тем ниже рождаемость, чем ниже – тем она выше.

стало быть пространством англосаксов: это в полном смысле полувосточное общество, характеризующееся неуклонным убыванием «расово-чистого» белого элемента.

Положение усугубляется тем обстоятельством, что в новом пространстве богатого Севера уже не работают «плавильные котлы» – механизмы эффективной натурализации пришлого элемента и его переориентации на ценности принимающей культуры. И вина здесь в первую очередь самого Запада, эгоистически отвергшего общечеловеческие универсалии Просвещения и давшего ценностям прогресса новое, «европоцентричное» истолкование как культурного капитала, не случайно зародившегося именно в западном ареале и только там находящего вполне адекватное, непрофанированное применение. В ответ на это «обидевшийся» Восток решил сильнее держаться за свои собственные культурно-религиозные ценности и традиции как более надежные – которые не выдадут в смутное время стратегической нестабильности. Поэтому прибывающие с Востока на Запад мигранты, вместо того, чтобы с прозелитическим усердием демонстрировать новую, западническую идентичность, предпочитают использовать двойную стратегию: осваивая профессионально-технологические и экономические возможности новой среды проживания, в то же время стороной, обращенной внутрь, к собственной общине, являть феномен тайком убереженных святынь Востока, не раскрываемых непрошеному взору.

Вот он, парадокс западнического реформаторства на Востоке: его стараниями мир получил вместо былых культур-монолитов, локализованных в планетарном пространстве, культуры диффузные, радирующие в открытое мировое пространство своими демографическими и ментальными излучениями. Если Запад в лице своих собственных эмиссаров, а также в лице своих порученцев – адептов западничества на местах, все больше проникает в чужие ареалы как инородная господская культура, занимающая командную вершину социальной пирамиды, то Восток в лице мигрантов, ищущих лучшей доли на стороне, проникает в западный ареал как плебейская культура, занимающая основание социально-экономической

пирамиды в виде услуги, обеспечивающей функционирование наименее престижных профессий или специфических ниш рынка, которых чурается «расово-чистый» капитал. И чем сильнее усердие западных реформаторов на местах, разрушающих прежние основания незападного социума, тем мощнее эффект бумеранга, проявляющийся в неостановимом наплыве неприкаянных масс Востока на богатый Запад.

Прежняя картина мира, связанная с представлениями об эндогенно действующих механизмах прогресса, которыми каждый народ свободно овладевает на месте, без поправок на неадекватную наследственность, не предусматривала нового великого переселения народов. Если прогресс создается на месте, то зачем переселяться? Новая картина мира, связанная с расистским переистолкованием прогресса как «инфанта», который в морганатическом браке не рождается, – требует безупречной европейской родословной – насаждает исторический и социальный пессимизм на периферии мира, уже зараженной «моралью успеха», но переставшей верить в ее осуществление на месте.

Так столкнулись две эзотерические стратегии, связанные с двойными стандартами. Двойной стандарт Запада состоит в том, что его эмиссары одновременно и навязывают Востоку вестернизацию, и в то же время склоняются к тому, чтобы монополизировать прогресс по праву расового превосходства и первородства. Двойной стандарт Востока состоит в том, чтобы одновременно и овладеть западным прогрессом в качестве технологии, и не дать ему овладеть сознанием в качестве ценностной системы, требующей от восточного человека культурной капитуляции. Это означает, что на Востоке, вследствие экспансии западничества, и на Западе вследствие демографической экспансии с Востока и Юга, формируется новое смешанное общество с расшатанной идентичностью.

В этих условиях традиционный западнический вопрос, касающийся либерального идеологического норматива, – наличия или отсутствия «подлинного гражданского общества» – необходимо по-новому заострить. Вопрос уже не в том, существует ли подлинное гражданское общество на Востоке; вопрос в том, существует ли оно на самом Западе. Как уже говорилось выше,

гражданское общество нельзя построить на базе сугубо индивидуалистического «я», не способного выступать солидарной единицей гражданского целого. Но его невозможно построить и на основе целиком монолитного «мы» – коллективности, ревниво сторожащей индивида и не отпускающей на свободу индивидуальную энергию. Чтобы идентичность инициативного «я» сочеталась с идентичностью солидаристского «мы», необходимо, чтобы, с одной стороны, не наблюдалось слишком устойчивой корреляции между социальным происхождением индивида и его шансами на будущее (каждый американский мальчик может стать президентом), а с другой стороны, чтобы в обществе не действовал принцип «успех любой ценой». Если отмеченная корреляция разрушает целостность общества, порождая классовую ревность изгоя, то принцип «успех любой ценой» разрушает данную целостность, порождая асоциальные устремления и практики. Анализируя возможности западных гражданских обществ, взятых самих по себе, вне корректирующих механизмов социального государства, мы приходим к выводу, что ни равенство стартовых условий, ни надежную страховку от асоциальных практик эти общества заведомо не в состоянии обеспечить. Ни преодолеть тайный корпоративный дух привилегированных групп, приватизирующих прогресс и демократию за спиной соотечественников, ни обуздать асоциальные энергии джентльменов удачи общество, исповедующее принцип *laissez faire*, не в состоянии. Если даже прежним, этнически чистым гражданским обществам на Западе не под силу было это сделать – требовалось деспотическое вмешательство «большого государства», то что говорить о нынешних смешанных обществах, в которых коренное белое население с растущей подозрительностью смотрит на цветных мигрантов – этих подкидышей Азии в Европу.

Кроме того, сам принцип индивидуалистического успеха сегодня требует больше того, что, как кажется, сопутствовало ему в классическую эпоху европейских демократий. Для того, чтобы из нынешней анемической личности воспитать «героического индивидуалиста», способного полагаться только на самого себя, ей необходимо привить уже не традиционно бюргерские черты – «умеренность и аккуратность», а «крутые»,

«суперменские», по самой сути чреватые разрывом с нормой и законопослушанием. Современный индивидуалист – это крайне неравновесная структура, которой не дано удержаться на золотой середине традиционного бюргерства. Как правило, данный индивидуалист либо слишком изнежен и неврастеничен, чтобы выдерживать столкновение с реальностью, и предпочитает мигрировать в виртуально-наркотические миры «вечного детства», либо вооружается философией супермена, которому «все позволено». Если эти супермены в самом деле начинают задавать тон в «гражданском обществе», то последнее стремительно обретает неоязыческие, милитаристские и фашизоидные черты. Все это сулит данному гражданскому обществу незавидную перспективу. Оно либо кончит ползучим неуправляемым хаосом, ибо «крутые индивидуалисты» по определению не терпят над собой никакой сени закона, либо – гражданской войной между узурпаторами прогресса и экспроприированной массой новых неприкасаемых.

Положение усугубляется ввиду новых особенностей гражданского общества как мультикультурного, в котором перестал действовать «плавильный котел». В мультикультурных обществах значительно труднее достигается консенсус по поводу базовых ценностей – условие, значение которого теоретики либерального общества не перестают подчеркивать. В целом в нынешнем гражданском обществе мы наблюдаем тенденцию к замене просвещенческого, социоцентричного типа восприятия, не замечающего этнических различий, неоархаическим «телесным», этноцентричным и расовым восприятием, делающим акцент именно на таких различиях. Моя гипотеза состоит в том, что ни у современного гражданского общества на Западе, ни у его реформаторских копий на Востоке нет никаких шансов самостоятельно, на основе уже укрепившихся тенденций, справиться с проблемой и вернуть человечеству общечеловеческую демократическую перспективу. Требуется мощная социальная инициатива, новая социальная идея, способная заново «просветить» косную телесность, мешающую людям различных рас, этносов и вероисповеданий увидеть свое глубокое человеческое родство, свое равенство по высше-

му счету. Без новой социальной доминанты восприятия члены гражданского общества будут чувствовать себя живущими не в обществе, а в джунглях, где обитают и сталкиваются разнородные биологические виды: те, кому назначено быть «крутыми» хищниками, и те, кому выпала участь беззащитных травоядных. Все, кто чувствителен к изменениям общественного климата, не могут не видеть, как стремительно уходит со сцены под влиянием нового учения социальная идея, подменяемая «зоологической», натуралистической.

Подавляющее большинство высокопrestiжных носителей западного «передового образца», влиятельных учителей современности и мэтров демократии фактически уже переориентировалось с социального на «зооморфное» видение общества, где царит неограниченный естественный отбор. На такой основе консолидировать гражданское общество, предотвратив наступление асоциального хаоса и ужасов гражданской войны, невозможно. Поэтому один из главных вопросов современности, беспокоящий всех не утративших чувство исторической перспективы и связанную с ним ответственность, касается того, откуда придет новая социальная идея. Для ответа на этот вопрос требуется уточнить условия задачи: что именно требуется для замены телесной доминанты восприятия человека и человечества социальной доминантой, открывающей единство там, где адепты телесных практик видят одну только «зоологическую» разнородность видов человечества?

По всей вероятности, для этого требуется воскрешение великой монотеистической традиции, еще в осевое время перестроившей наше видение человека с телесной на духовную его основу, с внешних признаков на внутренний мир, который открывает нам Человека как образ и подобие Божье. Что погубило Западную Римскую империю и спасло Восточную, пережившую первую на целую тысячу лет? Римской империи в ее языческом варианте не хватало соответствия между внешним единством, обеспеченным универсальной системой римского права, и разнородностью, проявляющейся на уровне внутреннего человеческого измерения, ибо телесно воспринимающие друг друга люди обречены на взаимное неузнавание, будучи

дезориентированными расово-антропологической и прочей «морфологией». Христианство, покончившее с этой дезориентацией и открывшее единство человеческого внутреннего духовного устройства, сообщило империи недостающее ей ойкуменическое обоснование. Восточнохристианская империя, получившая новое, духовное основание своего единства, сразу же преодолела соблазны, вытекающие из «плюрализма культур» и конфликта цивилизаций.

Единство империи обеспечивается монотеистической презумпцией – о едином Боге-Вседержителе. Как верно подчеркивает в этой связи Н. Н. Лисовой, «основным свойством той Империи, о которой говорим мы, является то, что Империя одна. Подобно тому как А. С. Хомяков начинал в свое время трактат о Церкви знаменательными словами “Церковь одна” – так трактат об империи следовало бы открывать словами “Империя одна”. Никаких “британских”, “французских”, “японских”, тем паче американских империй не существует и по самой идее Империи существовать не может. И второе важнейшее свойство: Империя не умирает, лишь передает эстафету»¹.

О чем говорит это восточное – не западное – видение, делающее акцент не на гражданском обществе, а на государственной империи? Бремя империи есть бремя земной аскезы, подчиняющейся к обособлению и к обособленному эгоистическому обустройству – не оглядываясь на судьбы ближних – единой судьбе, требующей законной жертвы (жертвенности) от каждого. Но оправдывается этот земной аскетизм служилой жертвенности духовной аскезой высшего небесного устремления и небесного «единоначалия». Империя потому одна на земле и делает незаконными всякие противопоставления подданных по их «телесным» признакам, что есть Царство Небесное. В знаменитой стихире инокини Кассии звучит (в современном русском переводе): «Когда Август один властвовал на земле, прекратилось у людей многоначалие, и когда Ты, Христос, воплотился от Девы Марии, исчезло языческое многобожие. Государства подчинились единому Всемирному Царству, народы

¹ Лисовой Н. Н. «Святой Диоклетиан»: таинство Империи // Трибуна русской мысли. 2002. № 2. С. 59.

уверовали в единого Владыку Бога». Н. Н. Лисовой комментирует: «Рождество Христово как бы санкционирует, сообщает сакральный смысл сформировавшейся к тому времени Империи. И наоборот, Рим от самого основания, от Ромула и его волчицы, для того лишь как будто и нужен был Божественному Промыслу, чтобы, обняв собой весь мир («Рим – весь мир»), сделать всемирным рождение Богочеловека»¹.

Нам здесь очень важно верно уловить смысл и ни в коем случае не смешать противоположности: нынешний «глобальный мир» и Священную Империю. Глобальный мир весь основан на процедурах расщепления – отпадения индивидуального от общего и легитимации такого отпадения идеологией индивидуалистического успеха. «Граждане мира» потому и глобализуются, что уходят от государственной аскезы коллективного социального служения в «неконтролируемое глобальное пространство». Имперская парадигма требует прямо противоположного: не социальной расщепленности на индивидуалистической основе, а глубочайшей проникнутости идеей того, что Царство Империи и Царство Божие находятся в отношении таинственной симметрии; в каждое из них нам дано войти не со своевольным индивидуалистическим сознанием, а с сознанием жертвенным. Имперская жертва подготавливает Жертву Небесную, а последняя, в свою очередь, сообщает той высший смысл и высшее оправдание. Что из этого следует? Из этого следует, что идея человеческого равенства, оправданного тем, что люди – братья во Христе, есть не западная, а восточная по своему происхождению идея, связанная не столько с эмансипаторскими мотивами, сколько с мотивами жертвенности. Как только жертвенный мотив – этот реликт религиозной эпохи – стал иссякать на Западе, замененный гедонистической идеей гражданского общества, так сразу же стало подрываться духовное видение человеческого единства «телесным» видением «плюрализма антропологических типов» и вытекающей отсюда расщепленности человеческой истории на историю Запада и Востока, историю приспособленных и неприспособленных и т. п. Как ни трудно это признать

¹ Лисовой Н. Н. «Святой Диоклетиан»: таинство Империи // Трибуна русской мысли. 2002. № 2. С. 62.

гедонистически-эмансипаторскому сознанию, у современного человечества нет другого пути к братству и, следовательно, другого способа избежать истребительной гражданской войны приспособленных и неприспособленных в планетарном масштабе, кроме смены светской парадигмы «гражданского общества» на сакрально-жертвенную парадигму государства-империи. При этом важно не упустить из виду самое главное: богатые не в состоянии создать империю как единое человеческое пространство – они способны лишь создавать пространство апартеида. Всемирная идея – та самая, что не умирает, а лишь передает эстафету, это империя бедных, основанная на социальной идее. Сегодня разговоры о новой «империи бедных» способны смертельно испугать прошедших западническую выучку гедонистов, все помыслы которых сосредоточены на «морали успеха». Но гедонистам пора понять, что то гражданское общество, которое они сегодня строят на бездуховных началах социал-дарвинизма, не имеет гедонистической перспективы. Не царство удовольствия и нескончаемых земных радостей сулит такое гражданское общество, а ловушку взаимоистребительной гражданской войны, заградительных барьеров и заградотрядов, психологию внутренней осажденной крепости, в которой предстоит отсиживаться богатым, испытывающим смертельный страх и смертельную ненависть – отнюдь не гедонистические чувства.

В свое время большевизм воссоздал империю на классовый основе – в форме диктатуры пролетариата (то есть диктатуры самых бедных). Классовая доминанта как разновидность социальной идеи заново сделала неразличимыми этнические, конфессиональные, культурно-антропологические различия людей, что и позволило сформировать единое пространство советского человека, именующего себя негосподским словом «товарищ». С этим словом, как известно, советские люди чувствовали себя повсюду дома: «нет для нас ни черных, ни цветных». Иными словами, эта социальная идентичность бедных позволила переоткрыть спрятавшееся было пространство единой сакральной империи, трансцендирующей себя в историческом времени (как царство «светлого будущего»). Коммунизм погубила духовная неподлинность его аскетики. И диктатура

пролетариата, и аскетизм «самоотверженного труда» были поданы и в конце концов восприняты массовым сознанием всего лишь как внешнее средство – цель же была гедонистической (сродни западной эмансипаторской «мечте»). И потому, когда оказалось, что время идет, а употребимые «аскетические средства», лишенные самоценного (молитвенно-очистительного) значения так и не ведут к заветной гедонистической цели – потребительские блага так и не «потекли полным потоком», – «подпольщик гедонизма», скрывающийся в глубине души советского человека, взбунтовался и выбрался наружу. Если бы современные гедонисты, дерзающие на земной рай, не прошли школу забвения – отлучения от великой письменной религиозной традиции, – им не пришлось бы постигать на себе эффекты бумеранга, связанные с реакцией гедонистического индивидуализма, который при его последовательном претворении в жизнь сулит отнюдь не гедонистическую перспективу. Современный «среднеобразованный» и даже «высокообразованный» человек, начисто отлученный от святоотеческой традиции, оказывается удивительно слепым и невосприимчивым к таинственной логике бытия, в которой самые радостные ожидания оборачиваются самыми безрадостными итогами.

Обещанные либеральной идеологией радости «гражданского общества», как и обещанные марксистами радости коммунизма – целиком из данного разряда.

Судя по многим признакам, ближайшее будущее будет отмечено противостоянием двух империй: уже видимой, воплощаемой американской мировой мощью империей богатых, и пока что не видимой, «катакомбной» империей бедных. Ясно, что первая империя в свете известных критериев великой монотеистической традиции неподлинна: в ней отсутствует интуиция небесного царства конечной справедливости, отраженным светом которого живет настоящая империя. Империя богатых олицетворяет имманентное вырождение светского гражданского общества, перешедшего на позиции социал-дарвинизма. А там, где действует подобный принцип, общество граждан неминуемо поляризуется на «сверхграждан», которым «все позволено», и людей, находящихся ниже гражданского состояния, – неправ-

ных изгоев. Первые защищаются от вторых, воздвигая свои крепости и гарнизоны, репрессивные заградительные отряды – это и есть их «империя». Глобальной проекцией этой заградительной системы как самозащиты богатых и является «американская империя». Это не значит, что «империя бедных» со всем своим мистическим содержанием отсвета Царства Небесного точно так же локализуется в мировом пространстве – самоопределяется как сверхдержава. В такой биполярной структуре не было бы ничего мистического и она подчинялась бы только логике силы. Но по самому своему мистическому смыслу эта «катакомбная империя» распространяется в мире не как военно-политическая сила, всюду строящая свои базы, а в первую очередь как идея, как дух, который «живет где хочет».

Эта идея неизбежно придет и в Европу – как альтернатива светскому гражданскому обществу, достигшему «высшей и последней стадии» циничного презрения к отверженным. Речь идет не только об отверженных пришельцах из «третьего мира», лишенных полновесных гражданских прав и социальной защиты. Сюда добавляются и собственные, автохтонные изгои из числа огромной армии полубезработных, неквалифицированных, незатребованных. Рынок, утративший черты массовой демократической экономики, обслуживающей все группы общества, и все больше обретающий черты элитарной системы, обращенной исключительно к богатым, порождает одновременно и изгоев производства, не имеющих постоянного заработка, и изгоев потребления, не имеющих постоянного кредита. Перед лицом этой поляризации возникает дилемма: либо гражданское общество, превращающееся в общество зажиточного меньшинства, вооружается для ограждения своего благополучного пространства от нежелательных инфильтраций «социального дна» и становится милитаристской системой апартеида, либо оно заново осваивает идею большого социального государства. Но вернуться к этой идее на прежней основе социал-демократического или неолиберального «центризма» уже невозможно. Доминанта естественного отбора, получившая легитимацию в экономической науке и в секуляризированной культуре, не может быть преодолена изнутри самого западного сознания. Здесь требуется мощный

прорыв восточной идеи большого государства как государства сакрального, мистически уполномоченного в пользу «малых сих». «Малые» в государстве либералов неизбежно будут действовать в духе соблюдения «конкурентных принципов», но изгойский мир современного социума, состоящий из молчаливых и бесправных, лишен конкурирующей способности даже по самым заниженным стандартам «морали успеха». Такому миру требуется не государство, извне следящее за соблюдением формальных правил, а государство, активно и пристрастно вмешивающееся в пользу тех, кому буржуазное гражданское общество успело окончательно отказать. Словом, большое социальное государство на Западе может возродиться только как система, несущая импульс и отсвет восточной государственности, насыщенной энергетикой монотеистического «фундаментализма».

Такая метаморфоза социального государства диктуется не только морально-религиозной мотивацией, давно утраченной либеральным «государством-минимум», но предопределена и социологически – ввиду изменений социальной базы «большого государства» на Западе. Прежде его базу составляли трудюнионы, уполномочивающие социал-демократию представлять их интересы в сфере государственной социальной политики. Нынешнюю и будущую социальную базу такого государства все больше будут определять эмигранты, «гастарбайтеры», легально, полуполюгально или даже вовсе нелегально просачивающиеся на богатый Север с бедного Юга. Большое социальное государство нового типа должно достаточно сильно трансформировать сам язык социально-политической коммуникации, семантику и стилистику, чтобы вместо ситуации «двух обществ», ненавидящих друг друга, но помещенных в одно тесное пространство, получилась ситуация заново интегрированного социума. Социальная идея, поднятая на щит новым «большим государством», должна быть настолько мощной, настолько всепроникающей, насколько это необходимо не только для того, чтобы преодолеть доминанту социал-дарвинизма, но и доминанту нового этноцентричного восприятия, отличающегося скандальной восприимчивостью к различиям цвета кожи и прочим расовым признакам людей. Вернуть человечество из

плена новой языческой картины мира, в которой подозрительно выпячиваются телесные различия людей, наделяемые дискриминационной символикой, может только новая большая государственность, для которой социальная идея выше всех остальных идей, относящихся к групповой дифференцированности гражданского общества. Без этого нового возобладания социального начала над экономическим («рыночным»), с одной стороны, над этническим (расовым), с другой стороны, не может осуществиться нормальная натурализация напльвших элементов Азии в Европу. «Плавильный котел», переставший работать на уровне механизмов гражданского общества, может заново включиться только под воздействием нового большого государства, идея которого хранится на монотеистическом («фундаменталистском») Востоке, а не на новоязыческом Западе. На Запад должна прийти восточная идея империи, носящей сакральный смысл, обращенный к изгоям и неприкаянным мира сего.

Ретроспективный взгляд на марксистский исторический эксперимент в свете новых данных сравнительной культурологии, возможно, приведет нас к выводу, что социализм представлял собой прорыв восточной идеи в западное гражданское общество. Не случайно «научный социализм» – тот, что получил позднейшее практическое воплощение в реальном социализме, – зародился в «еврейской голове» (К. Маркса), а не в протестантской или католической. В социализме Маркса, как уже отмечалось выше, просвечивало древнее, восточное, отчасти ветхозаветное, отчасти новозаветное содержание. Не случайно и то, что идея социализма, зародившаяся на Западе, нашла «сильный вариант» своего воплощения именно на Востоке – сначала на православном Востоке (в России), затем на более глубоком Востоке. На Западе же мы имели наиболее ослабленный, социал-демократический вариант социальной идеи, почти начисто лишенный мессианских интуиций, связанных с изгоем буржуазной цивилизации – пролетариатом).

Нынешняя победа либерализма в этой логике может быть оценена как временно удавшаяся попытка изгнания восточной мессианской идеи из западного ареала. Более того: Запад после своей победы в холодной войне повел глобальное контрнаступ-

ление; инициированные с его подачи «рыночные реформы» в бывших социалистических странах стали попыткой искоренения «восточной идеи» на самом Востоке. Сегодня мы можем констатировать: западная идея «рынка», избавленная от всех «примесей» и достигшая своей социал-дарвинистской чистоты, не принята Востоком как идея – интегрирующий, мотивирующий и созидающий текст. «Рынок» стал не идеей, а прагматическим рецептом, заполненным асоциальными, криминальными и отщепенскими элементами, задумавшими устроить свои дела за спиной туземного большинства. Иными словами, в результате новой экспансии западной идеи на Восток последний остался без всякой действительно созидательной идеи, ибо социал-дарвинистский «рынок» явился к нему как оправдание асоциальных нигилистически разрушительных практик. Однако и сам Запад, изгнавший «восточную» патерналистско-социалистическую идею из своего ареала и демонтировавший свое большое социальное государство, все больше утрачивает черты гражданского общества, воодушевленного (по Канту) «идеей мира» – и гражданского (во внутренней политике), и мира между народами, предпочитающими торговать, а не воевать. Избавившись от груза «восточной идеи» как от пережитка, Запад парадоксальным образом движется от модерна в сторону агрессивного контрмодерна. «Рынок», избавленный от всех «эстатистских» примесей и искажений, действует, как было показано в предыдущей главе, как механизм, разрушающий потенциал модернизации и бракующий все высокосложное в пользу примитива. Очищенное, а на деле оккупированное всевластной финансовой элитой, гражданское общество на Западе начинает терять творческий потенциал просвещения, скатываясь к языческой архаике «пиратского» рынка и пиратских международных практик.

В этом свете нам открывается ряд парадоксов обозримого будущего. Либералам очень хотелось бы монополизировать дискурс о прогрессе, представив себя в качестве исключительных защитников «современности» от реванша агрессивной архаики. Но реальность состоит в том, что исторические шансы прогресса, если он их имеет, связаны вовсе не с социал-дарвинистской

механикой рынка, бракующей высокосложные продукты Просвещения в пользу примитива, а с возможностями нового большого государства, которого некому восстановить, кроме тех, кто в нем кровно заинтересован по социальным соображениям. Хотя новейшая постиндустриальная теория уже доказала, что «человеческий фактор» – главное богатство общества, тем не менее «освобожденные» механизмы рынка прямо направлены на его разрушение, на социальную деградацию экономически активного большинства, лишаемого цивилизованных условий существования. Постиндустриальная теория обосновывает необходимость инвестиций в образование, здравоохранение, науку, культуру – то есть в систему развития человеческих способностей в качестве наиболее перспективных, тем не менее рыночные реформы оборачиваются разрушительным «секвестром» данных отраслей. Постиндустриальная теория доказала неправомочность ранних профессиональных специализаций молодежи, которую необходимо насытить багажом общих знаний, обеспечивающих ее мобильность и готовность к новациям, «реформы» же неуклонно ведут к раннему вступлению в профессиональную жизнь и ранней специализации, к архаичной идее «профильных школ», способствующих пожизненной привязке личности к заданной сфере деятельности.

Словом, для нового спасения «человеческого фактора» от рынка, неуклонно играющего на понижение, необходимо беспрецедентное «великодушие» нового социального государства, способного заново реабилитировать человека вне зависимости от его непосредственной «рыночной стоимости». Проявление такого великодушия уже нельзя отыскать в недрах современного светского гражданского сознания, безнадежно зараженного индивидуалистическим эгоизмом и социал-дарвинистским презрением к неприспособленным. Для того чтобы заново привить нынешнему «гражданскому сознанию» утраченную способность к социальной реабилитации отверженных, требуется настоящий идейный переворот. Оснований такого переворота уже нельзя отыскать в культуре Запада – здесь требуется мощное экзогенное влияние со стороны восточной традиции. Перестроенному либералами на началах социал-дарвинизма гражданскому

обществу, судя по всему, предстоит подвергнуться новому насилию со стороны большого социального государства, то есть социальной революции сострадательного этатизма, имеющего сакральные корни в восточной идее царства, несущего отблеск вознаграждающего Царства Небесного.

В каком-то смысле переворот, который учинит XXI век по отношению к либеральным итогам века XX-го, в чем-то напоминает переворот первой трети XX века в отношении либеральных ожиданий XIX века. Тогда эстафета модерна, выпавшая из рук либеральных архитекторов буржуазного гражданского общества, была перехвачена плебейскими элементами «четвертого сословия», заинтересованного в решительном расширении рамок формальной демократии и насыщении формального равенства эффективным социальным содержанием. Теперь происходит нечто аналогичное уже на более масштабном уровне. Непрерывно расширяющееся социальное гетто, пополняемое не только восточными «цветными» эмигрантами, но и собственными неприспособленными, выталкиваемыми как из системы производства, так и из системы потребления, неизбежно выдвинет социальную апелляцию. Сегодня инстанции, готовой принять такую апелляцию, уже нет ни на Западе, ни в тех странах не-Запада, куда пришли новейшие «рыночные реформы». В этих условиях встает дилемма: буржуазной цивилизации предстает либо перестроиться на милитаристских основаниях системы апартеида, до зубов вооруженной и готовой к перманентной гражданской войне с окружающим миром «неприкасаемых», либо обновиться на основе восточной идеи государства как семьи, в которой нет лишних едоков и лиц, чья участь безразлична. Все это может показаться досадно архаичным, ретроградным, чреватым «тоталитарной реакцией» на свободный индивидуализм, но, судя по всему, альтернативой этого может стать только истребительная гражданская война в глобальном масштабе. Примечательным обстоятельством является то, что инициатива новой гражданской войны сегодня принадлежит либеральному истеблишменту, сформировавшему идеологию «рыночного реформаторства». Постоянно твердя об опасности политической нетерпимости, об издержках

старой конфронтационной политической культуры, замешанной на классовом чувстве, либеральный истеблишмент на деле сам ведет себя предельно агрессивно, буквально прижимая к стенке социально незащищенных и требуя от них безоговорочной капитуляции. Хорошо понимая истинные политические последствия этого социалиста нигилизма богатых, реформаторы ведут превентивные приготовления к гражданской войне. Они сокращают национальную армию, заменяя ее наемниками, по определению служащими тем, кто больше платит. Беспрецедентно умножают численность и арсенал репрессивных ведомств, вытесняют с политической арены подлинную политическую оппозицию, заменяя ее «подставной оппозицией» профессиональных провокаторов. То есть, судя по всему, правящий либеральный истеблишмент выбрал гражданскую войну, в которой он твердо намеревается победить, используя силу и покровительство заокеанской сверхдержавы – этого бастиона богатых в беднеющем мире.

В этих условиях в Западной Европе, становящейся, подобно России, промежуточным звеном между атлантической системой, базирующейся на рыночном социал-дарвинизме, и системой восточного культурного мира, предстоит заново определиться. Причем выбирать ей придется не между западным демократическим пацифизмом, плюрализмом, гражданским автономизмом, с одной стороны, и восточным абсолютизмом, этатизмом и фундаментализмом – с другой, а между милитаризированной системой гражданского апартеида, возглавляемой Америкой, уже начавшей мировую гражданскую войну со всеми изгоями, и восточной патерналистской системой «социально вместилищной» государственности, готовой приютить всех забракованных «рынком» и «естественным отбором». Такой выбор, разумеется, значительно более труден, чем выбор в рамках дилемм, формулируемых либеральными идеологами в полном отрыве от реальной жизни: между демократией и тоталитаризмом, свободой и деспотизмом, удушающим централизмом и всеосвобождающей децентрализацией и т. п. Реальный выбор требует мужественной способности посмотреть прямо в лицо фактам нашего времени, не имеющим ничего общего с идеоло-

гизированной системой благодушных либеральных ожиданий, усыпляющих доверчивую публику.

В начале XX века в интеллектуальной среде Запада наметилась многозначительная корреляция между восприимчивостью к идеям, идущим от восточной культурной традиции, и восприимчивостью к критике западной цивилизации с позиций социалистического идеала социальной справедливости. Иными словами, созревающая на Западе идея большого социального государства изначально базировалась не на чисто западном идейном комплексе, не на ортодоксии либерального модерна, но, напротив, на их ревизии под влиянием восточного идейного импульса. Отсюда – знаменательная двойственность самого реального социализма в России, который поначалу строился на западной презумпции мировой пролетарской революции, а затем все больше – на презумпции союза социализма с национально-освободительным движением Востока. Сегодня «пролетариат» самого Запада уже на добрую половину состоит из цветных иммигрантов с Востока, остальную его половину составляют полубезработные элементы, олицетворяющие «труд» уже не столько в его граждански оправданном и граждански интегрированном респектабельном качестве, сколько в значении клейма неприкасаемых. Противоречия западной цивилизации, с которыми ее культура так и не справилась, состоит в том, что по престижному счету культуры (символического капитала) низкоквалифицированные области физического и рутинного труда уже списаны со счетов и лишены оправдания, но в то же время по меркам социально-экономического реализма нужда в них продолжает сохраняться. Поэтому носители этих экономически необходимых, но культурно дискредитированных функций оказались в странном положении лиц, которым в приличном гражданском обществе нет места, они пребывают на положении фактически присутствующих, но символически непризнанных. Точь-в-точь такое положение фактически наличествующих, но легитимно не признанных имеет добрая половина эмигрантов с Востока, которым и досталось в удел заполнять самые низшие этажи пирамиды профессий, уже окончательно покинутые граждански признанными и претендующими на респектабель-

ность лицами. И здесь опять-таки получается так, что западная цивилизация на основе собственной системы ценностей уже не способна разрешить противоречия между сохраняющейся экономической потребностью в ряде массовых, но утративших престижность профессий и символической культурной системой, наделяющей носителей этих профессий фактически расистским клеймом. Следовательно, предстоит одно из двух: либо переход представителей этих профессий на положение новых рабов, которым отказано в человеческом достоинстве и признании, либо коренное преобразование в самой символической культурной системе в духе нового, расширенного демократизма. И как не признать того факта, что нынешний рыночный социал-дарвинизм отнюдь не способствует решению задачи: его символическая система гражданской легитимации и признания работает в селекционистском ключе – как непрерывно сужающаяся, оставляющая за бортом «гражданского общества» многих, слишком многих. Сколь убедительно, по критериям политического и экономического либерализма, не выглядели бы обвинения в адрес большого государства, невозможно не признать, что оно было несравненно более терпимым и демократически открытым в собственно социальном отношении, чем нынешнее, перестроенное на началах естественного отбора гражданское общество, не считающее своих социальных жертв. Как ни дороги «демократические меньшинства», в угоду которым либералы готовы разрушать большое государство и на Западе, и на Востоке, нельзя не признать, что судьбы большинства, уже приговоренного новым «рыночным» гражданским обществом, дороги человечеству отнюдь не менее. И по критериям этого большинства «большое государство» может считаться несравненно более терпимым, демократическим и готовым выдавать необходимые авансы тем, кого новое гражданское общество спешит забраковать навсегда.

Так неожиданно перевертывается перспектива западного гуманизма и восточного, монотеистически заряженного этатизма: в духовной ауре нынешнего Запада гуманистическая идея вырождается под влиянием рыночного социал-дарвинизма, напротив, восточный этатизм готов подхватить эстафету соци-

ального гуманизма, ибо ему заповедана самой его религиозной традицией особое внимание и даже мессианская пристрастность к «нищим духом».

Открытым остается вопрос о том, какие именно силы и круги на Западе окажутся наиболее восприимчивы к этой новой вести, идущей с Востока, со стороны православного, мусульманского, индуистского «фундаментализма» (фундаментализм здесь – синоним духовной решимости противостоять новым искушениям нигилистического вестерна). Откуда может исходить инициатива новой духовной перестройки Запада: со стороны новых социальных движений, особо восприимчивых к свидетельствам экологического краха технической цивилизации, со стороны правых адептов морального оздоровления общества, озабоченных стремительной деградацией нравов и безнаказанностью носителей нигилизма, со стороны части левых, еще сохранивших социальную впечатлительность и сострадательность к жертвам буржуазного гражданского общества? Мне представляется несомненным, что для искомой переориентации требуется новое перевертывание статусов носителей светского и религиозного сознания, сообщества «экспертов» и сообщества «клириков». «Империя бедных» лишь тогда возымеет шансы потеснить империю богатых, если сумеет столь же надежно опереться на Церковь, на великие «монотеистические традиции», как «империя богатых» опирается на постмодернистские искусства светской культуры, возвращающейся к «плюрализму», заданному установками языческого многобожия.

2. Принцип воцерковления – альтернатива принципу эмансипации

Стало общепризнанным, что современность в ее новейшем качестве порождена соединением науки с производством, что и дало феномен НТР как основания общественной динамики. И совсем недавно НТР не только выставлялась как альтернатива политических революций, делающая бессмысленной классовую резню за передел общественного пирога, но и как новая гарантия беспределности прогресса. Тем, кто уже идентифицировал

себя с ролью алчного потребителя, заряженного «революцией притязаний», НТР представлялась как фактор безграничного роста богатства, которого хватит на воплощение самой дерзкой потребительской мечты. Тем, кто еще сохранил вкус к труду и к идентификации по профессиональному признаку, НТР представлялась как механизм полного и окончательного замещения всех рутинных, тяжелых, непрестижных профессий, оскорбляющих достоинство эмансипированной личности, как обещание духовно и социально возвышенного творческого дерзания, становящегося едва ли не всеобщим достоянием. «Труд – машина, творчество – человеку» – таков примерно девиз этого оптимистического сциентизма, несущего эстафету «фаустовской культуры».

Действительность не оправдала этих ожиданий – сразу по нескольким основаниям. Во-первых – и в этом состоит эпохальный смысл модерна в целом, – новое открытие принципиальной ограниченности земных ресурсов обескуражило потребительское сознание, предопределив его неожиданные и небезопасные метаморфозы. Потребительское сознание в отличие от прежнего «революционно-романтического» может оказаться безусловно соответствующим мещанскому идеалу рассудочной осмотрительности, замешанной на отвращении ко всему, что пахнет жертвенностью и риском. Как считалось, это остуженное, не склонное к героическим мифам и революционным обольщениям сознание вписывалось в старую позитивистскую дилемму: торговля или война. Потребительское сознание ориентировано на этос торговли, а не на этос войны, и к тому же, как нам разъясняют американские специалисты по современной политической культуре, оно более толерантно, чем старая идеологическая воинственность носителей «высших ценностей», ибо ценностями в принципе не озабочено. Однако осознание «пределов роста» и конечности земных ресурсов, которых заведомо не хватит для процветания всех, сообщили потребителю совершенно неожиданный вектор. Лишившись благодушной веры в неограниченность прогресса, оно лишилось и старого мещанского благодушия и стало крайне ревнивым, тревожно-агрессивным, готовым всеми доступными средствами монополизировать

дефицитные ресурсы. Такова логика превращения потребительского сознания в откровенно милитаристское, перераспределительное, вызывающее к сегрегационным практикам во внутренней жизни и к силовой геополитике на мировой арене.

Во-вторых, как уже отмечалось, произошел срыв фаустовского творческого проекта: не столько творцы «заразили» потребителей своей мотивацией самоистязательного профессионального азарта, сколько, напротив, «потребители» заразили «творцов» стремлением к легкой жизни. Только сегодня нам открывается во всей полноте религиозная тайна творчества – его онтологическая и антропологическая связь с религиозной идеей. Архетип творческого распознавания тайн мира раскрывается как распознавание творца в тварном мире, распознавание идеи, спрятанной за материей. Одномерно светское, «натуралистическое» восприятие мира обречено саморастворяться в поверхностных феноменах, не отыскивая за ними никаких спрятанных механизмов, никаких контекстов. Сущность и кажимость здесь уже неразличимы. Мало того, заряженное легким духом досугово-потребительского и гедонистического отношения к жизни сознание уже и не тщится их различать. Для творчества нужна аскеза, а аскеза дается только верующему в «смысл», воодушевленному «идеей» сознанию. Самое же главное состоит в том, что прометеев преобразовательный проект, даже если бы источники его не иссякли под давлением потребительски гедонистических искушений, имеет свои объективные пределы. По большому счету, спасти планету от экологической перегрузки уже нельзя даже путем расистской реинтерпретации проекта прогресса – сужения его до рамок «программы для избранных». Избранное меньшинство в своей алчности способно опустошить планету не менее быстро, чем прежняя демократия равенства, мечтающая о светлом будущем для всех. Принципиальным, а не паллиативным решением явилась бы только новая переориентация сознания на ценности умеренного материального потребления: большие духовные радости при ограниченных телесных (потребительских). Но такая переориентация массового сознания, уже познавшего все искусства потребительства, в принципе невозможна в рамках облегченной педагогики

рассудка, пытающейся обосновать новые ценности «умеренного образа жизни» ссылкой на экологическую целесообразность и другие прагматические соображения. Секрет человеческого сознания в том и состоит, что отнюдь не в каждой «школе» оно поддается перевоспитанию. Перевоспитать сознание, уже успевшее сделать из вещи культ и одновременно лишённое всяких внутренних тормозов, посредством аргументов мещанского благоразумия – это все равно что предложить ницшеанскому «сверхчеловеку» должность счетовода в маленькой семейной фирме. Современный потребитель давно уже вышел за рамки «мещански дозволенного», вкусив соблазнов ницшеанства, фрейдизма, наркотических «прорывов» и других технологий «беспредела». Его учителями оказались такие жрецы вседозволенности, которым в свое время удалось соблазнить куда более крепкие головы, чем голова читателя американских боевиков и комиксов. Агрессивность фаустовской культуры, сделавшей природу страдательным объектом своего научно-технического империализма, беспредельно велика. Если сегодня вывести природу из зоны поражения этого типа сознания, то оно неминуемо обратит свою агрессию на себе подобных: «пределы роста» обрачиваются ожесточением внутренней конкуренции алчных потребителей. Вера в прогресс, связанная с презумпцией бесконечности земных ресурсов, может только смениться верой в новую расовую сегрегацию, связанную с презумпцией неравенства человеческих типов. При такой смене агрессивность фаустовской личности не уменьшается, а сменяет вектор. Сменив вектор агрессии, потребительская личность сохраняет себя в ореоле «сверхчеловека», «избранного», «единственного» и прочих комплементарных, по меркам эмансипаторской культуры, идентификаций. Простое же возвращение к рассудочной умеренности старого бюргерского образца выглядит наименее правдоподобным. Как физика, после открытия ядерных полей и связанных с ними высоких энергий, уже не может вернуться к старой лапласовской простоте, законченности и исчислимости, так буржуазный индивидуализм после открытий Ницше и Фрейда, после «деконструкции» постмодернизма и технологий «прорыва», связанных с психоделическими эффектами, уже

в принципе не в состоянии вернуться к старой мещанской уверенности. Словом, в западной школе нашего нового индивидуалиста невозможно перевоспитать в духе принципов «устойчивого развития» и экологической мудрости.

Устойчивость – категория восточных «стабильных способов производства» (Маркс), и ее прививка на западном древе познания добра и зла в принципе оказывается невозможной. Когда природе было суждено изменить свой статус и превратиться в преобразовательный объект и в предмет инструментальной науки, она перешла в ведение Запада и его культуры. Но сейчас, когда стоит задача вернуть природе статус самоценного космоса, с законами которого предстоит сообразовываться самонадеянной субъективности, носящейся со своими миропотрясательными проектами, кажется, настала пора снова «передать природу» в ведение Востока. Заодно предстоит туда же передать и человека: ему, несомненно, предстоит пройти школу восточной аскетики. Если западная культурная система, после «смерти Бога» объявившая безграничную эмансипацию и «реабилитацию тела», сделала науку центральным социальным институтом, ответственным за осуществление всех земных надежд человечества, то восточная культурная система имеет совсем иную миссию. Здесь центральным социальным институтом, несомненно, является Церковь. Переворот западного модерна был основан на соединении науки и производства. Грядущий планетарный переворот сознания по восточному образцу – а точнее, возвращение сознания в исконное стабилизационное русло, – будет основан на соединении науки и религии, с одной стороны, симфонии Церкви и империи – с другой. Для того чтобы науке внушить осмотрительную способность нового, сберегающего знания, она должна интегрировать религиозную аскетику в свою картину мира, равно как и в систему исследовательских мотиваций. Для того чтобы государству вернуть способность корректировать практики гражданского общества, перестроившегося на социал-дарвинистский лад, ему тоже необходимо воспринять импульсы монотеизма.

К сожалению, идеологи постмодерна и неолиберализма не все договаривают. В частности, остаются в тени выводы, ло-

гически вытекающие из открытия «пределов роста». Прежняя оптимистическая философия модерна утверждала, что истинная задача бедных – стать богатыми, и прогресс в конечном счете открывает им эту перспективу. Но какие выводы следуют из нового осознания того факта, что бедным никогда уже не стать богатыми – планета не выдержит перегрузки, идущей от общества массового благоденствия, если оно в самом деле станет глобальным? Если бедняки никогда не станут богатыми, то одно из двух: либо им предстоит полюбить эту свою извечную участь, окончательно смириться с ней, либо их в качестве опасных носителей классовой зависти и ревности предстоит всемерно разоружить и окружить заградотрядами. Из всего этого следует, что идея «минимального» либерального государства потерпела крах со всех сторон. Если мы встанем на позиции богатых, окруженных морем беспокойной нищеты, то становится ясным, что богатым понадобится своя диктатура для надежного усмирения бедных. Если мы встанем на позицию бедных, то опять-таки становится очевидным, что им потребуется государство с диктаторскими социальными полномочиями, способное брать с богатых большие налоги и умирять их эгоистическую безответственность теми или иными эффективными способами. Государство богатых, очевидно, основывается на соединении идеологии внутреннего расизма с полицейскими практиками. Государство бедных должно быть основано на соединении религиозного мессианства с программами социальной защиты неимущих. Проблема состоит в том, чтобы не только умиротворить человека в его отношениях с природной средой, пострадавшей от научно-промышленного империализма, но и в его отношениях с себе подобными, которых предстоит уберечь от последствий взаимной потребительской конкуренции, достигшей опасного напряжения, вместе с осознанием того, что ресурсов на всех не хватит.

На наших глазах происходит новая смена картины мира: неолиберальная картина мира для богатых изобличена самими новыми реформаторами, не оставившими сомнений в том, что «цивилизованное существование», которое они строят, предназначено только для избранного меньшинства. В результате вы-

рисовываются контуры новой картины мира – картины бедного большинства. Эта картина может быть убийственно удручающей и убийственно агрессивной, если не просветить ее светом религиозной аскезы и милосердия. Жить в богатом мире можно и без религии. Жить в бедном мире без религии нельзя!

Итак, мы исходим из презумпции, что человеческую цивилизацию впредь уже невозможно строить на базе западной культурной системы – «устойчивого развития» эта система не сулит. В то же время заведомо не правы и те, кто уповает на полный реванш Востока и восточных принципов жизнестроения. Глобальная гражданская война новых богатых и новых бедных заново возвращает нас к примату социального видения над культурно-антропологическим. В ходе этой войны беднякам Востока понадобится многое из просвещенческого арсенала Запада, а богатым Запада – из религиозно-аскетического арсенала Востока. Парадокс новейшей истории состоит в том, что эстафету Просвещения, выроненную Западом, предстоит подхватить осажденным бедным не-Запада. Ибо в социальном смысле Просвещение представляет собой систему, альтернативную расизму и социал-дарвинизму. Просвещение есть система, входя в которую люди освобождаются от фатальных ограничений, накладываемых на них социальным происхождением и неравенством стартовых условий. Единственной достоверной корреляцией, которую допускает система Просвещения, – это корреляция между системой образования и социальными успехами. Все другие, архаичные корреляции между социальным происхождением и индивидуальными шансами в горизонте Просвещения должны уменьшаться и сходить на нет. Как ни странно, недавно инициированные – под знаком мирового реванша богатых – рыночные реформы заново снизили корреляцию между образованностью и успехом, резко понизили статус многочисленной научно-технической интеллигенции по сравнению со статусом носителей «рыночной субкультуры», занятыми всевозможными «играми обмена». Сказать, что приватизаторы отняли у народа собственность, – это значит сказать слишком мало. Речь идет о большем: об экспроприации самих социальных возможностей, заложенных в демократиче-

ской системе Просвещения, в массово доступном образовании и в гарантиях вертикальной мобильности, с ним связанных.

В частности, и Россию сегодня уничтожают как страну, овладевшую системой Просвещения и всеми процедурами открытия новых возможностей, с нею связанных. Нация, ассоциирующая себя с Просвещением, есть молодая нация, ибо именно молодежи свойственно учиться и перерешать свою судьбу на путях овладения возможностями нового знания. В этом смысле СССР или Советская Россия были молодым миром. Нынешняя Россия, выталкиваемая из Просвещения, снова становится старым миром, в котором различия в происхождении и другие компоненты социальной наследственности вновь приобретают утраченное было значение. Модерн – это не просто замена старого новым, это система перманентной модернизации всех практик и расширения социальных возможностей посредством овладения знаниями.

Ясно, что в глобальном масштабе именно Восток, имеющий худшие стартовые позиции, чем Запад, наиболее заинтересован в переходе от бытия, отмеченного детерминациями происхождения, к бытию, в котором слабейшие способны взять реванш над сильнейшими с помощью знания. Но процессы овладения знания ничего общего не имеют с обещаниями гедонистического постмодерна. Овладение знаниями требует аскезы – прилежания, дисциплины, психологии «отложенного счастья». Просвещение требует мобилизованной личности, более сохранившейся на Востоке, в особенности тихоокеанском, чем на Западе. Как свидетельствует педагогика Просвещения, настоящим барьером для него является не происхождение, не отсутствие стартового культурного минимума, а декадентская невротичность, привычка к привилегиям, к родительским подстраховкам. Не случайно альтер-эго Просвещения в литературе XVIII века (век Просвещения) был пытливый дикарь, чуждый цивилизованной изнеженности. Вся статистика Просвещения подтверждает эту архетипическую версию «пытливого дикаря», сильнее стремящегося к знанию, чем интеллигентские отпрыски третьего поколения. Низшие классы модернизирующихся обществ Запада несли в себе архетипические черты

«пытливого дикаря», описанного Д. Дефо, Вольтером и Руссо. Антропология Просвещения учит тому, что успешнее овладевают знаниями не те, кто больше впитал культурного капитала с «молоком матери», а те, кто более высоко мотивирован, для кого знания – единственный шанс и путь к успеху. Именно поэтому настоящей ставкой в гражданской войне богатых против бедных сегодня является демократическая доступность образования. Экспроприруя национальную собственность у туземного большинства, новые богатые экспроприируют настоящее. Экспроприруя систему образования, они экспроприируют будущее, подрывая рожденную модерном систему массовой вертикальной мобильности. Просвещение в некотором смысле вовсе не безразлично к различиям психологии богатых и бедных; оно имманентно насыщено «левыми» презумпциями с тех пор как стало ясно, что гедонистическая пресыщенность и расслабленность – большая преграда Просвещению, чем первоначальная наивность и неподготовленность. Овладение знаниями требует воли, и с этой точки зрения классовые презумпции левых оказались адекватными для Просвещения: выходцы из низов, как правило, вкладывают больше воли в предприятие личной образованности, чем выходцы из верхов. В этом, в частности, секрет успеха культурной революции в СССР и других социалистических странах. В этом же кроется секрет неудач нового частного образования, насаждаемого «реформаторами». Реформаторы исходили из того, что люди, заплатившие за знания, будут лучше их усваивать, чем те, кому они доставались «бесплатно». Но как оказалось, дети новых богатых более склонны покупать готовые дипломы, чем знания – воля к знанию автоматически не сопутствует способности уплатить деньги.

В этих антиномических отношениях между богатством и знанием, возможно, кроются высшие тайны нашей эпохи. Реформаторы постсоветского пространства фактически ведут дело к подмене мобильности посредством образования рыночной мобильностью, более обязанной не знаниям, а спекулятивным играм обмена. Как известно, навязанные бывшему второму миру реформы предусматривают практически полную

ликвидацию системы бесплатного государственного образования. Это притом, что в странах Запада и сегодня система образования на 80–90 % финансируется государством. Речь, таким образом, идет о системе двойных стандартов: Просвещение как рычаг модерна должно оставаться в руках Запада, но выпасть из рук Востока. В этом смысле Просвещение – одна из главных ставок глобальной гражданской войны, в ходе которой новые богатые стремятся вернуть новых бедных в ситуацию фатально наследуемой бедности, лишенной такого механизма социальной мобильности, как образованность! В глобальной гражданской войне бедным предстоит отстаивать свое право на образование – высшее из прав, несравненно превосходящее ценности свободы слова, партийно-политического плюрализма и других декоративных игр «республики богатых». Но, как учит нас великая монотеистическая традиция, в превращенных светских формах отразившаяся, в частности, в гегельяно-марксистской истории философии, всякое особенное – неподлинно, если оно не несет в себе духовного потенциала всеобщности. Одно дело, когда новые и старые бедные страны не-Запада отстаивают право на Просвещение как свое классовое право, классовый шанс. Другое дело – когда в этой классовой борьбе решаются судьбы Просвещения как такового – как общечеловеческого обретения эпохи модерна. Новая рыночная парадигма неолибералов-глобалистов сопровождается не только экспроприацией системы Просвещения в странах не-Запада; она сопровождается ослаблением воли к Просвещению на самом Западе, обесценением и дискредитацией Просвещения вообще. Нешуточный, непраздный вопрос – как вернуть человечеству волю к Просвещению, утрачиваемую на Западе. Моя гипотеза состоит в том, что воскрешение этой воли произойдет под влиянием Востока. Главное здесь, на мой взгляд, состоит в том, что современный экспроприруемый «золотым миллиардом» не-Запад имеет специфическую классовую мотивацию в отношении Просвещения: только посредством Просвещения ему дано перерешить свою судьбу бесправной и бесперспективной мировой периферии и вынести за скобки все то, что относится к инерции обстоятельств или наследственности.

Современный Запад, в особенности в лице США, уже больше верит в геополитические приобретения и захваты, чем в такие рычаги модерна, как наука и образование. Историческая фаза интенсивного роста, связанная с использованием науки и образования, на Западе сменилась новой экстенсивной фазой, связанной с количественными пространственными расширениями и переделом ресурсов планеты. Востоку предстоит подхватить эстафету модерна, вдохнув новую веру в Просвещение. Здесь классовая мотивация «неприкаянных, но преисполненных надежды» играет, как было уже сказано, решающую роль. Вопреки распространенному мнению, не-Западу сегодня больше нужен модерн, воплощенный в Просвещении, чем Западу, более довольному своими стартовыми условиями и злоупотребляющему своим привилегированным статусом.

Но наряду с этой классовой мотивацией воля к Просвещению на Востоке питается и великой монотеистической традицией. Необходимо различать две составляющие этой традиции. С одной стороны, речь идет о наследовании религиозной аскезы, не менее питающей дух Просвещения, чем протестантская аскеза на Западе в свое время питала дух нового, продуктивно-предпринимательского, капитализма. С другой – о стремлении извлекать истину, плененную материальной телесностью. Просвещение невозможно без старательного внимания, любви к тексту и готовности разглядеть за вещной оболочкой элементов мира скрытый код логоса, раскрываемый пытливым мышлением. Изоморфизм двух логосов – индивидуального логоса нашего сознания и объективного логоса мира, заключенного в бытийственных структурах, – вот основная презумпция монотеизма, унаследованная духом Просвещения. Как только гипотеза скрытого Логоса оказывается отвергнутой, сменившись постмодернистскими играми в мозаику, самодостаточную поверхность вещей, за которой ничто высшее, сущностное не стоит, воля к Просвещению оказывается ослабленной. Словом, вера в скрытые логические структуры, лежащие в основе мира и открываемые научным знанием, есть, по генезису своему, религиозно-теистическая вера.

Принято считать, что наука на Востоке, в частности в конфуцианском Китае, отличается от фаустовского знания западного типа, воспринимающего мир в «производственной» парадигме (знание есть распознавание генетического кода вещей – их технологического рецепта), тем, что это – бюрократически упорядочивающее знание, занятое не производством вещей, а организацией уже готовых форм в хорошо управляемую систему. Если западная наука есть знание о том, как произведены вещи, то восточная наука есть знание о том, как привести вещи в порядок. Там мы имеем знание, имеющее в виду творческую динамику мира, здесь – знание, ориентированное на бюрократически упорядоченную статику (в этом смысле плановое хозяйство социализма представляло антиномическую попытку сочетания двух непримиримых начал: творческой динамики Запада и бюрократической упорядоченности Древнего Востока).

Воля к порядку и воля к истине: насколько они совпадают или не совпадают? На Востоке истина изначально социетальна: истина то, что разделяется (или способно разделяться) всеми. На Западе наука нового времени открывает истину как прорыв к подлинной сути вещей вопреки стереотипам общепринятого мнения или запретам цензуры. Иными словами, готовность к отысканию истины здесь означает готовность к одиночеству. Но это – не новейшее индивидуалистическое одиночество, которому нужна не истина, а личный успех любой ценой. Здесь другое. Истина является пленницей, которую необходимо освободить, пробравшись сквозь частокол конформистских мнений и стереотипов, подобно тому как наша душа – пленница грешного мира, имеющая истинное отечество на небесах. И это – не простая аналогия. Воля к истине измеряется верой в истину – в то, что не лежит на поверхности явлений и не совпадает с обыденным мнением. Этот религиозный горизонт стремления к истине нами осознается только сейчас, когда воля к истине и вера в истину намеренно подрываются постмодернистским релятивизмом. Сова Минервы и на этот раз вылетела в сумерки: тот факт, что воля к Просвещению связана с верой в истину – религиозной по своей первичной интенции, открывается только сегодня, когда люди все чаще выбирают более легкий путь

скептического неверия и эклектики. Появились науки нового образца: новая экономика, новая юриспруденция, новая политология, которые сняли вопрос об объективном содержании знания и разработали процедуры нового сведения научной истины к мнению. Когда новая экономическая теория открывает такой феномен, как «невидимые фонды», и утверждает, что до 80 % стоимости современной фирмы определяется ее репутацией, то она одновременно и сводит истину к мнению, и берется сформулировать истину-мнение. Когда в политической науке вопрос о том, интересы каких групп населения выражает данный политик, подменяется вопросом об имидже политика (о том, что политика как товар можно «подать», то есть продать кому угодно, приложив усилия «пиарщиков»), то здесь опять-таки речь идет не об открытии объективной истины, а о низведении истины к произвольному мнению и формированию истины как «мнения». Некогда софисты брались доказать что угодно, то есть отождествляли логическое с риторическим, вопрос об истине с вопросом об искусстве убеждать публику. Понадобился подвиг Сократа и Платона, чтобы вернуть логосу его статус истины, не зависящей от мнения и от искусства манипуляции. Но, как оказалось, окончательное отвоевание логоса у софистического мнения не могло состояться на почве языческой культуры. Объективность истины – это проблема, удовлетворительно решаемая только на базе монотеизма: веры в одну единственную истину (а не во множество сосуществующих истин, которые могут не совпадать между собой), обеспечивается верой в единого Бога.

Нам сегодня необходимо понять, что постмодернизм – это новое отрицание монотеизма. Он утверждает картину мира, в которой божества сталкиваются и нивелируют друг друга. И отсюда сразу же являют себя постмодернистские эффекты, когда логические законы тождества, противоречия, исключенного третьего перестают действовать. Людям, натурализовавшимся в постмодернистской картине мира, можно говорить – одной фразой в рамках единого суждения, что новый президент является преемником Ельцина и продолжателем его реформ и что он же призван преодолеть безобразия правления

Ельцина и покончить с развалом, вызванным его политикой. И никто не возразит, как это можно одновременно быть и приемником Ельцина, и основателем «нового курса», продолжать «реформы» Ельцина и покончить с безобразиями, неотделимыми от этих реформ. Телевидение одновременно, в одном кадре, показывает нам, как успешно развивается китайская экономика на фоне продолжающегося экономического развала у нас, и в то же время сетует, что в Китае так и не наступил период либеральных реформ, тогда как Россия их неуклонно осуществляет. И все это утверждают не разные дикторы, не на разных каналах (демократический плюрализм!), а один и тот же диктор в одно и то же время (шизофренический плюрализм!). И мы, читатель и зритель, не выключаем телевизор, не говорим о патологии вещания, а демонстрируем готовность впитать в себя одновременно противоположные утверждения, отказываясь апеллировать к логическим законам. В. Жириновский выступал перед публикой и как «крайне правый» националист-антисемит, и как борец с антисемитизмом, и как борец с американским засильем, и как откровенный сторонник американской экспансии, и как защитник крайнего авторитаризма, и как проповедник крайнего либерализма... При этом демократические власти одновременно говорили об опасности «феномена Жириновского» и в то же время награждали его высшими государственными наградами, и все это – перед лицом одного и того же общественного мнения.

Ясно, что речь идет о поломке важнейшего из механизмов Просвещения – об исчезновении воли к различению истины и лжи. Разговор идет именно о воле, а не об интеллектуальной проницательности и научно-образовательной подготовленности, ибо для того, чтобы отвергнуть суждение, в котором нечто одновременно и утверждается, и отрицается, не требуется конкретное знание, требуется только логика и логическая воля. Одни и те же политики клянутся нам в оппозиционности правительству и официально участвуют в этом правительстве, клянутся в патриотизме и сдают позиции противнику, выстраивают «вертикаль власти» и отдают периферийные регионы под влияние зарубежных соседей, крепят «оборону страны» и

уничтожают армию. Одни и те же люди в одно и то же время, в одном и том же отношении демонстрируют несовместимые качества, несовместимую линию поведения – и культура, мораль, цензура общественного мнения не бракуют их в качестве жуликов или сумасшедших. Разве не является «постмодернистской» сама историческая ситуация, когда правящей элитой нового, посткоммунистического и антикоммунистического, строя стали не диссиденты, не борцы с коммунизмом, не его жертвы, а прежняя коммунистическая номенклатура, заполучившая бывшую государственную собственность? Разве не постмодернистские эффекты проявляются в том, что главными западниками, непримиримыми сторонниками либерализма стали те, кто еще вчера профессионально занимался борьбой с западным «буржуазным влиянием» и жестко преследовал всех, кто в этом отношении оказывался на подозрении?

Кредо нового режима – не допускать до серьезного дела тех, кто принимает дело всерьез. Обороной заниматься поручается критикам «оборонного сознания», реформой армии – ненавистникам армии, реформой образования – ликвидаторам образования, социальными вопросами – брезгливым оппонентам «социального патернализма». Но это подтверждает давнее прозрение религиозного сознания: утрата воли к истине ведет не к простому безразличию и безволию – она венчается рождением противоположной воли – ко лжи. Эпоха постмодерна в корне меняет содержание отношения элиты и массы, столичных центров и периферии, авангардных групп и «традиционалистской среды» – словом, ведущих и ведомых. В эпоху первичных модернизаций ведущие выступали как носители проекта индустриализации. Города были центрами растущей промышленности; вот почему урбанизация совпадала с рационализацией – с вытеснением практик и действий ритуально-традиционного типа практиками, основанными на применении научного знания. Промышленность имеет дело с сопротивляющимся материалом природы; для преобразования сырья в продукт промышленности требуется воля к знаниям и преобразовательная воля. «Сопромат» есть фаустовское знание, насыщенное волей. Культ точного научного знания, характерный

для эпохи индустриализации, означал готовность к размежеванию со стороны тех, кто способен выдерживать реальное сопротивление материи, с «болтливыми гуманитариями» как мастерами подмены дел словами.

Сегодня, в постиндустриальную эпоху, столичные, городские центры все чаще выступают не как олицетворение воли к преобразованиям, а как генераторы манипулятивного знания и торговцы знаками, более не отсылающими к реальному содержанию (к «референту»). Отныне авангардные группы и верхи торгуют знаками и готовы решительно перевоспитывать наше сознание, ожидающее, что знаки будут в обозримом будущем обналичены. Как пишет мэтр постмодернизма Ж. Деррида, «мы предлагаем или даем знаки; мы делаем знаки. Знак, таким образом, представляет собой отложенное, отсроченное присутствие. При этом не имеет значения, идет ли речь о словесных или письменных знаках, делегатах на выборах или о политических представителях, движение знаков откладывает момент встречи с вещью самой по себе, тот момент, когда мы можем взять эту вещь в руки, воспользоваться ей, потребить ее, дотронуться до этой вещи, увидеть ее или каким-то иным образом получить ощущение настоящего»¹.

Деконструкция обозначаемого (того, что реально стоит за знаком) и критика наличия (точнее, дезавуирование ожиданий, связанных с обналичиванием знаков) – вот суть постмодернистской философии, взятой на вооружение современными властными элитами. Новые постмодернистские элиты, в отличие от прежних пионеров индустриализации и модернизации, предлагают массам знаки вместо реальности: знаки потребления вместо реального потребления, знаки демократии вместо реального народовластия и т. п. Когда подходят обещанные сроки расплаты, элиты предлагают новые знаки, требующие, соответственно, новых отсрочек обналичивания. Ротацию лидеров, изменение программ и платформ отныне нужно понимать не в логике последовательного приближения к искомой реальности, а в логике перманентного отодвижения сроков обналичивания

¹ Цит. по: Гурко Е. Деррида Жак. Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск, 2001. С. 116.

обещаний... не для того, чтобы ускорить реализацию обещаний, в свое время данных народу, а для того, чтобы продлить готовность избирателя, заново обнадеженного явлением новой политической фигуры, в очередной раз подождать исполнения обещаний. Но стратегическая задача мастеров постмодернистской политики состоит в том, чтобы вообще перестроить наше сознание с реальности на знак, с обозначаемого на обозначающее. Новые знаки в конечном счете должны восприниматься как самоценные, а привычка ждать уплаты по векселям осуждается как атавизм традиционалистского сознания, привыкшего все понимать буквально, вне «игрового контекста».

Выше мы уже упоминали «юношу-эдипа», злостно не желающего взрослеть и сориентироваться на принцип реальности. Взросление есть наращивание способности воспринимать дистанцию между желаемым и реальным. Но этим же занимается Просвещение: оно снабжает нас способностью добывать объективные истины и отличать их от легковверного мнения. Иными словами, люди, прошедшие выучку Просвещения, владеют процедурами различения знаков и объективной реальности и обладают волей к такому различению. Но именно поэтому современные властные элиты повели поход против Просвещения: они не хотят иметь дела с таким взыскующим истины массовым сознанием, которое научилось различать реальное и мнимое и не готово довольствоваться знаковой мнимостью.

Это указывает нам и на вектор движения глобализирующихся элит: они начинают свое поприще там, где торговля знаками идет в присутствии доверчивой публики, не сомневающейся в том, что оплата по векселям гарантирована, и мигрируют в новое пространство в тот самый момент, когда срок погашения выданных векселей истекает. В итоге массы получают не обещанное, а лишь новые обещания. Ясно, что радикально уменьшить риск для тех, кто практикует эту торговлю никогда не обналичиваемыми знаками, можно лишь заполучив такое массовое сознание, которое вообще утратило способность к достоверному различению «виртуально возможного» и реально возможного.

В мире новых, постмодернистских приоритетов – где виртуальное ценится выше реального, сама демократия меняет свое

содержание. Демократический плюрализм здесь, во-первых, означает право уходить от истины – видеть действительность не такой, как она есть, а как мне хочется, во-вторых – мигрировать или дезертировать из той реальности, тяготы которой нам показались чрезмерными. Модерн, связавший себя с Просвещением, давал нам право и возможности преобразовывать неустраивающую нас реальность; постмодерн дает нам право игнорировать реальность. Словом, создается впечатление, что постмодерн испугался серьезности демократических обещаний модерна, но, не решившись откровенно дезавуировать его демократические лозунги, занялся подменами. Прежде психологическая формула удовлетворенности выглядела так:

фактические требования : удовлетворенность = притязания

Парадокс данной формулы состоит в том, что удовлетворенность может падать даже при реальном приращении возможностей – если притязания растут еще быстрее. Эпоха модерна делала акцент на то, что элиты – это новационные группы, которые первыми овладевают новыми возможностями и затем приобщают к ним модернизируемую массу. Эпоха постмодерна делает акцент на том, что элиты – это группы, которые первыми заражаются новыми притязаниями и затем заражают этими притязаниями тех, для кого реализация этих притязаний заведомо недоступна. Выходом из этого противоречия является конструирование виртуального мира постмодерна, в котором различение истинного и иллюзорного подается как пережиток или политическая некорректность. Отсюда новая постмодернистская формула оценки массовой удовлетворенности:

знаки возможностей : удовлетворенность = притязания

Если векселя – знаки – менять вовремя, в тот самый момент, когда подходят сроки их обналичивания, проверки на истинность, то сознание манипулируемой массы будет раздваиваться: ни в какой наличный момент она не в состоянии будет ответить себе на вопрос, удовлетворена она или нет.

Итак, постмодерн представляет собой известную подмену модерна: не отказываясь от прометеевой мечты модерна на субъективном уровне, на уровне «революции притязаний», он по сути отказывается от революции возможностей – подменяет реальные прорывы в «светлое будущее» виртуальным иллюзионизмом. Но это – на массовом уровне. Элитарные же, привилегированные группы – торговцы знаками выменивают и выманивают на них реальную наличность. Они претендуют на то, чтобы на их уровне самые дерзкие мечты раскованного гедонистического воображения сбывались – за счет ограничения соответствующих возможностей масс. Словом, модерн как игра с положительной суммой, когда выигрывают, хотя и в неравной степени, все, сменяется хитрыми играми с нулевой суммой. Ибо, как гласит пессимистическое откровение постмодерна, ресурсов на реальное улучшение участи всех все равно не хватит. Поэтому предстоит либо всем подтянуть пояса, вернувшись в уныло-казарменный мир «демократии равенства», либо сохранить весь блеск, все достижения модерна для меньшинства «лучших», решительно ограничив «худших». Ключевое слово модерна – «прогресс» – подменяется новым ключевым словом – «отбор».

В этой связи напрашивается ряд принципиальных вопросов. В частности: может ли, в условиях нашей маленькой планеты, быть продолжена эпопея модерна или человечеству предстоит вернуться, в той или иной форме, к традиционной аскетике. Первый ответ, напрашивающийся сразу, что, сколь бы ни проблематичным выглядело бы продолжение модерна в его сложившейся форме, замена прогресса отбором еще проблематичнее. Экспансия модерна, не скорректированная по экологическому критерию, дестабилизационна, но нынешняя поляризация человечества на сверхбогатое и сверхбезответственное в социальном отношении меньшинство и до предела обобранное большинство грозит более быстрой и катастрофической дестабилизацией, чем собственно экологический кризис. Современной истории придал лихорадочное «ускорение» на сегодняшний день не экологический, а глобальный социальный кризис, связанный с нарушением прежних гражданских консенсусов

между верхами и низами общества. Далее напрашивается вывод о том, что иссякание прометеява проекта модерна, прежде адресованного всем, а не только избранным, связано с катастрофическим уменьшением воли к знаниям, к Просвещению, что указывает на гедонистическо-неврастеническое вырождение человека западного типа. «Пределы роста» не абсолютны, а относительны: новые прорывы в фундаментальной науке смогли бы еще раз, как это неизменно случалось в прошлом, отодвинуть эти пределы, дав в руки человечеству качественно обновленные производительные силы. Назад, к мягким традиционным технологиям, все равно вернуться нельзя. Во-первых, потому, что они способны обеспечить средствами существования едва ли не сотую долю ныне живущих людей – остальных придется признать «незаконно живущими». Мягкие технологии тем самым окажутся предельно жесткими в социальном отношении – прямо ведущими к мальтузианским практикам в невиданных еще формах и масштабах. Во-вторых, потому, что сама природная среда уже выведена человеком из состояния автономно обеспечиваемого равновесия. Отныне природное равновесие становится не естественным состоянием, к которому можно вернуться, а продуктом специальных научно-технологических и организационно-управленческих усилий, обеспеченных качественно новым теоретическим знанием и новыми приоритетами культуры. Наконец, окончательной следует признать и антропологическую, или культурную, революцию модерна: современный человек, где бы он ни жил – на Востоке или на Западе, на Севере или на Юге, – уже вкусил от древа познания Добра и Зла и к традиционной неприхотливой невинности вернуться не сможет. Выход состоит в том, чтобы эстафета модерна, практически уроненная постмодернистскими ирониками и скептиками с парализованной волей, была заново подхвачена людьми новой формации.

Как происходит это новое омоложение человечества? Опыт истории показывает, что для этого, как правило, требуется массовая ротация культурных типов, совершаемая посредством людского обмена между старыми, «цивилизационно перезревшими» регионами, и новыми, «варварскими». В рамках одного

цивилизационного ареала такая ротация может происходить в результате гражданских войн и революций, когда низы выполняют роль внутренних варваров, снабжающих цивилизацию новой энергией по мере обретения ими новых социальных возможностей и статусов. В рамках ойкумены в целом это происходит путем периодических людских обменов между ареалами Востока и Запада, загнивающего цивилизационного центра и варварской периферии. «Варварская периферия» только на первый взгляд представляет собой форму чистого отрицания прежних достижений. В дальнейшем обнаруживается, что речь идет скорее о реинтерпретации старого цивилизационного наследия новыми людьми, сохранившими свежесть взгляда, волю и энергию, утраченные декадентами «центра». Именно так в конечном счете решилась в истории судьба античного наследия. Варвары, разрушавшие Рим, впоследствии будут заняты воскрешением античного наследия, насыщая его обновленными смыслами, способными заново будировать человеческий дух. Декаденты позднеримской эпохи оказались не только неспособными защитить Рим от внешней опасности. Они оказались не готовыми к конструктивному использованию достижений собственной культуры, к тому, чтобы изобильная «дескриптивная» (описательная) информация, накопленная греческим и римским просвещением, обрела прескриптивную форму, обеспечивающую более эффективные практики и более глубокие мотивации действия. Вторгшиеся варвары не шли ни в какое сравнение с греками и римлянами в образованности, но они были высоко мотивированными людьми, свободными от известных нравственно-психологических недугов декаданта.

Я думаю, что в наступившем веке эта диалектика отношений западного центра и азиатской периферии будет в тех или иных формах воспроизведена. Мало того: тот факт, что новая встреча Востока и Запада самой историей ныне определена как встреча богатого Севера и бедного Юга, то есть выступает в классовых формах, в последующем облегчит коммуникацию людей западного и восточного типа. Если бы дело ограничивалось «столкновением цивилизаций», обусловленным ценностным и ментальным несходством, то азиатскому боль-

шинству вряд ли удалось бы эффективно реинтерпретировать цивилизационное достижение европейского меньшинства – они могли бы просто быть утраченными в разворачивающемся на наших глазах глобальном столкновении. Но тот факт, что столкновение западного центра и азиатской периферии явно обретает классовый характер войны новых, нарушивших социальный консенсус богатых против новых бедных, сообщает разрозненному и противопоставленному человечеству общий («социоцентричный», а не этно- или культуроцентричный) словарь. Речь идет о человеческих благах, равно дорогих, неотделимых от человеческих притязаний и достоинств, как на Востоке, так и на Западе, но демонстративно узурпируемых «избранным меньшинством». И главным из этих благ являются даже не земные ресурсы, а блага Просвещения – право на обретение знаний и возможность реализовать себя в социальных практиках как знающий субъект, обретший новую перспективу. Мировой центр потому и навязывает периферии «реформы», чреватые разрушением ее человеческого, интеллектуального потенциала, что полагает, более или менее справедливо, будто лишившиеся достоинства образованности люди уже не смогут претендовать на самостоятельное научно-промышленное использование ресурсов, находящихся на их собственной территории. Сначала «туземцев» периферии превращают в отлученных от Просвещения «дикарей», а затем говорят, что дикарям не пристало пользоваться ресурсами, на которые сыщутся более умелые и цивилизованные претенденты.

Здесь кажется уместным одно методологическое отступление. В общественных науках переворот, произведенный герменевтикой (от Шлеермахера и Дильтея до Гуссерля и Гадамера), состоит в том, чтобы объяснительные процедуры, связанные с выявлением причин, с вопросом «почему?», дополнить и углубить процедурами, относящимися к человеческому смыслу, вопросу «для чего?». Люди – не только продукты обстоятельств, но и активные носители намерений и в качестве коррелята субъекту, носителю намерения, выступают не объективные факты сами по себе, а область значений¹.

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 2002. С. 39.

Сегодня все (включая и либералов, еще недавно вполне довольных посткоммунистической эпохой) задают себе вопрос: почему «демократический аванград» современного человечества так «портит» историю, казалось бы обещающую после преодоления коммунизма стать наконец стабильной и мирной, новой военной авантюрой? Вопрос «почему?» даже в горизонте самых достоверных, самых убедительных ответов нас не может удовлетворить, как не удовлетворит нас и история, развертывающаяся «сугубо объективно» – в противовес нашим намерениям и ценностям. Человека может удовлетворить только история, вразумительно истолкованная в модусе смысла, то есть по логике вопроса «для чего» или «во имя чего». Вопрос о том, чтобы избавиться от ощущения людей, насильственно брошенных в абсурдную, чуждую всякого смысла историю, – это не праздный вопрос. От того, сумеем ли мы его положительно решить, зависит не только мироощущение современников, но и качество человеческого существования, ибо примирившиеся с абсурдом люди и живут абсурдно – саморазрушительно. Саморазрушительность современной российской жизни в значительной степени связана с тем, что нам не без злорадства навязано видение того, что вся наша национальная история абсурдна, что она ничего, кроме нелепых провалов и страданий, ни нам, ни нашим соседям, периодически вовлекаемым в зону нашего притяжения, не принесла.

Если теперь, после начала глобальной американской авантюры, прервавшей мирный процесс «глобальной вестернизации», история покажется абсурдной не только нам, но и западникам всего мира тоже, лучше от этого никому не станет. Шансы хаоса только возрастут. Ответ на вопрос «для чего?» должен быть дан – людям необходимо вернуть философию истории, имеющую смысл. История от этого вряд ли станет менее драматичной, но нас разрушают не драматические события сами по себе, а их неписываемость в матрицу смысла, в логику сознания, приученного к четкой идентификации добра и зла. В свете вышеизложенного ответ на вопрос «для чего?» уже напрашивается, а вместе с ним обретается и перспектива того, что XXI век мы проживем тяжело, но осмысленно.

но и потому избежим разрушительной демобилизации. Гражданская война богатых, олицетворяемая сегодня глобальным наступлением США на остальной мир, может быть понята как катализатор истории. Зачем истории нужен подобный катализатор? Затем, что процесс заражения всего человечества вирусом потребительско-гедонистического декаданса также идет ускоренным темпом – тем более ускоренным, чем выше престиж и авторитет Запада во всем мире. Если этот процесс не замедлить, то вскоре может оказаться, что эстафету модерна, обеспеченного массовой тягой к Просвещению, передать просто некому – весь мир будет представлен безответственными юношами-эдипами, больше рассчитывающими на легкие способы обогащения, на удачу или просто – на наркотическую «отключку», чем на возможности, открываемые Просвещением. Юноши-эдипы истолковали новое постиндустриальное общество не как общество напряженного творческого труда в сфере духовного производства, а как размягченную в социальном и моральном плане систему, не препятствующую массовому дезертирству из материального производства и производительного труда вообще. При этом участь юноши-эдипа, решившегося пребывать в беззаботности и безответственности вечного детства, может казаться завидной для многих, слишком многих. Облучение инфантильно безответственным гедонизмом не избежал и восточный человек, способный, как показывает опыт некоторых стран, быстрее осваивать потребительские искусства Запада, чем его научно-производственную эффективность. Следовательно, облучение незападного человечества гедонистическим вестерном должно было быть прекращено – без этого всемирная история вообще лишится свежего и неиспорченного человеческого материала, необходимого для осуществления нового формационного скачка. Раз уж Запад обнаружил свою неспособность к развитию модерна в восходящем формационном ключе, сохранять потенциал Просвещения и распространять его в мире, значит, ему нужны преемники, дабы прометеев проект не оказался загубленным. Более того, чтобы Просвещение сохраняло ценность в глазах тех, кто потенциально готов обменять трудную

участь обучающихся на легкую участь спекулятивных игроков и джентльменов удачи, по-видимому, необходимо, чтобы оно выступало как оспариваемая ценность, на которую покушаются узурпаторы. В этом смысле поход новых богатых на бедную периферию может обернуться процедурой открытия тех ценностей, которые так и не были бы открыты во всей своей значимости массами Востока, более всего в них заинтересованными. Речь идет именно о ценностях демократического прогресса и Просвещения. Гражданская война идет не просто за ресурсы, а за человеческое первородство – за тот самый статус, каким, согласно свидетельству первой главы Бытия (Быт 1 : 26), наделил всех людей Господь. Мир не-Запада, Восток, Юг – все это ареалы, где хранится в таинственном резерве человеческая масса, еще не утратившая пассионарности, не промотавшая морально-психологический потенциал, необходимый для того, чтобы подхватить эстафету модерна. Вчера ее манили возможностями вестернизации, сегодня ей более или менее откровенно отказывают в обычных человеческих правах. Какая ситуация более способствует необходимому прозрению? Вероятно, последняя. Парадокс нашей эпохи состоит в том, что для того, чтобы эффективно овладеть всеми достижениями модерна и сохранить способность к их развитию, вестернизация в антропологическом плане – смысле уподобления массового сознания не-Запада Западу, – не только не нужна, но прямо противопоказана. Школа вестернизации применительно к формированию ментальности нашего современника есть школа нигилизма, школа декаданса. Прошедшие эту школу люди предпочитают пользоваться готовыми продуктами западного модерна, нежели обучаться способностям, легшим в его основание. В этом смысле влияние Запада разрушает предпосылки эффективной модернизации, вместо того чтобы их создавать. Для успешного овладения модерном в его продуктивно-производственных, а не потребительско-паразитарных формах необходим свежий в историческом культурном смысле человек, не подвергшийся разлагающему влиянию постмодернистского декаданса. Только такому человеку доступна творческая реинтерпрета-

ция западного модерна, необходимая для его приспособления к глобальным нуждам и проблемам нашего времени. Дело в том, что система модерна распадается на две подсистемы: подсистему производства и подсистему потребления. Злосчастная иллюзия нашего времени состоит в том, будто можно «по-современному» потреблять, не овладев современностью в ее производственных ролях и потенциях. Идентификация с ролями престижного потребления с некоторых пор стала усиленно насаждаться всесильной рекламой – этим новым «опиумом для народа». «Обязанность потреблять» диктуется системой крупносерийного капиталистического производства, нуждающегося в непрерывном сбыте. И здесь обнаруживается в качестве одной из антиномий современного бытия, что модерн в его потребительской ипостаси требует свойств, мало совместимых с критериями модерна как продуктивно-производственной подсистемы. Потребителю положено быть предельно раскованным, безответственно-расточительным, падким на призывы рекламы, манипулятивным и ситуативным; производителю же положено быть собранным, дисциплинированным, ответственно планирующим, выстраивающим иерархию целей. В пределе это расхождение указывает на ту перспективу, когда производят люди одной культурно-психологической формации, а потребляют люди другого, противоположного, склада. Для того чтобы эффективно производить, надо выступать в роли носителя рационально научного знания, для того, чтобы эффективно выполнять роли потребления, надо превыше всего ценить видимости, демонстрации и стилизации, быть восприимчивым к чуду, к внешней форме вопреки внутреннему содержанию. Надо сказать, на массовом уровне и в особенности на уровне массовых наблюдателей успехов западного потребительского общества со стороны, модерн как школа потребления несомненно быстрее и успешнее овладевает сознанием, чем модерн как научно-производственная школа. Чтобы преодолеть эту антиномию эпохи, ответственность за самые тяжелые драмы человечества, необходимо вернуться к ситуации, характерной для модернизационного сдвига на Западе (XVII–XVIII вв.) или для

наших 30–40-х годов XX века, когда модернизация производственного типа опережала и доминировала над модернизацией потребительского типа. Эта ситуация сравнительно недавно была воспроизведена в новых индустриальных государствах Тихоокеанского региона. Различение двух типов модернизации: с опережающей «демократизацией» политико-идеологической надстройки на манер горбачевской перестройки или с опережающим преобразованием экономического базиса при сохранении консервативно-авторитарной надстройки, подобно дэн-сяопиновским реформам в Китае, – прямо соотносится с различием модерна как научно-производственной подсистемы и модерна как потребительской подсистемы. Первая подсистема включает архаическое ядро, связанное с традиционной способностью к аскезе, к мобилизованной жертвенности, вторая указывает на постмодернистскую стадию декадентского разложения трудовой этики.

Вероятно, стратегический маневр человечества, оказавшегося не только перед лицом искушений «раздвоенного модерна», но и перед лицом классового раздвоения человечества на меньшинство приватизаторов модерна и насильственно изгоняемое из модерна большинство, состоит в том, чтобы более или менее насильственно отсечь потребительско-гедонистическую «надстройку» модерна, уже не столько обслуживающую его производственный базис, сколько разлагающую его. В определенном смысле это будет представлять архаизацию человечества, взятого в потребительском измерении, подобно тому как эпоха советской индустриализации выглядела архаизацией по критериям потребительско-стилистической формы. Большевицкая революция в известном отношении предстала как ориентализация России, успевшей значительно вестернизироваться на уровне потребительского стиля уже к 1917 году. В пролетарской революции тайно присутствовал мотив ориентализации, не случайно Советская Россия так решительно отвернулась от Запада и повернулась к Востоку. Советская индустриализация сопровождалась гигантским смещением социальных пластов – наплывом свежих выдвиженцев снизу на руководящие позиции командиров производства – и пластов

геополитических – наплывом азиатской провинции на европейский центр истории. Не идет ли дело к тому, что эта модель будет воспроизведена в более глобальном масштабе?

3. Прогноз на вторую половину XXI века: реванш Юга над Севером

С самого начала требуется уточнение: о каком Юге будет идти речь. Моя интуиция Юга в данном контексте включает несколько смыслов. В первую очередь имеется в виду Юг в контексте известной дихотомии Север – Юг, означающую новую социальную поляризацию человечества. Ожидание реванша Юга в этом контексте соответствует тем установкам нашего исторического сознания, которые сформировались под влиянием христианской традиции: сильные и гордые рано или поздно будут наказаны, униженные – наследуют землю.

Понятие Юга, кроме того, включает некоторые культурологические и геополитические интуиции, оживляемые в той мере, в какой это понятие интегрирует содержание другого, более старого понятия Востока. «Юг» – это классовая реинтерпретация культурно-исторического понятия Восток, включающего набор известных противопоставлений Западу. Здесь в пользу ожидаемого реванша Юга могут говорить и историческое знание о Востоке как колыбели древнейших цивилизаций, процветающих и могущественных, и современная демографическая статистика, свидетельствующая о растущем демографическом преобладании Юга и его неукротимой экспансии на Север, в места относительного «демографического вакуума», и, наконец, геополитические интуиции относительно Юга как ареала обитания крепких рас, еще не подорванных духом декаданса. Ясно, что при таком понимании собственно Юг геополитически смещается, больше сближаясь с Востоком.

И может быть, эвристически наиболее обещающей является реинтерпретация Юга в рамках дихотомий М. Вебера, не менее манихейски, чем Маркс, разделившего человечество на две неравноценных половины: протестантский Север (Европы) и католический, а также мусульманский и прочий Юг. Теория

Вебера призывает нас сосредоточить свое внимание на парадоксе, возникшем в истории Запада: почему до религиозной Реформации центр европейского развития находился на Юге – Италия, Испания, Португалия были лидирующими странами, а после Реформации он переместился на Север. Превосходство европейского Юга никакого парадокса не представляло, в его пользу говорили все классические аргументы: преимущества климата, концентрация мировых торговых путей, а самое главное – статус наследников блестящей античности. Европейскому Северу положено было оставаться полуразвитой и бедной провинцией Запада по закону ослабления цивилизационного импульса по мере пространственной удаленности от средиземноморского цивилизационного эпицентра. Парадоксом является неожиданная инверсия статусов Севера и Юга Европы. Теория М. Вебера берется объяснить этот парадокс, возведя его в ранг закономерности, и в этом смысле претендует на статус полемически сильной теории, порывающей с прошлыми теориями, то есть вносящей переворот в картину мира. Говоря это, я хотел бы подчеркнуть известную симметричность фигур К. Маркса и М. Вебера: первый вносил переворот в общественную науку в качестве идеолога пролетарских низов буржуазного общества, второму суждено было теоретически ознаменовать реванш буржуазного предпринимателя над его революционным оппонентом. Моя догадка состоит в том, что теория М. Вебера представляет тот же самый (что и у Маркса) случай крайней теории, тяготеющей не к примиряющим «центристским» синтезам, а к инверсионным скачкам «от противного». Теория Вебера при внимательном подходе представляет собой не меньший «классовый» вызов цивилизованному интеллектуальному консенсусу, чем теория Маркса. На чем основывает Маркс свои аргументы в пользу решающего социально-исторического превосходства пролетариата? Отнюдь не на допущениях, признанных классическими и никем до него не оспариваемых. Пролетарий Маркса, кажется, ничего не обещает цивилизации по части своих интеллектуально-просвещенческих качеств – здесь он выступает скорее в роли внутреннего варвара, ничего не взявшего от возможностей

буржуазной цивилизованности. Не имеет он и собственно моральных преимуществ; напротив, он воплощает самое откровенное отрицание таких общепризнанных добродетелей, как любовь к труду (Маркс подчеркивает его отвращение к своему труду), любовь к отечеству (у пролетариев нет отечества), привязанность к семье и лояльность в отношении других, интегрирующих и стабилизирующих социальных институтов. Степень пролетарской отверженности от всего, олицетворяющего законопослушание, цивилизованность, лояльность, такова, что мы вправе предположить, что грядущее пролетарское отрицание уведет общество с верхней ступени цивилизованности в какие-то археологические глубины, едва ли не ко временам первобытного стада, не знающего ни общественного разделения труда, ни экзогамии».

Что же позволяет Марксу утверждать пролетария в роли носителя высшей исторической миссии? Чтобы замахнуться на это, Марксу необходимо было предстать новым материалистом, противостоящим всей господствующей идеалистической традиции. Материалистическая реабилитация пролетариата состоит в том, что он воплощает в себе первичную, базовую деятельность, являющуюся предпосылкой всех остальных форм человеческой жизнедеятельности. Достоинство пролетариата не только в том, что он является кормильцем общества – создателем материальных благ, но и в том, что во всех своих практиках он знаменует собой материалистическое отрезвление сознания – освобождение его от превращенных мифологических форм, связанных с образом жизни паразитических классов. Для того чтобы добывать материальные блага, надо быть материалистом – открывать мир в его материальных связях и зависимостях. Таков примерно ход мысли Маркса, связанный с противопоставлением пролетарской объективности буржуазному субъективизму. Венчает эту конструкцию Маркса представление о пролетариате как субъекте истории, в котором провиденциальным образом сошлись ее концы и начала: в пролетариате достигают своего последнего разложения все искусственные нагромождения ложной цивилизованности, противостоящей естественной

картине мира и естественному состоянию человека – каким оно было до грехопадения частной собственности. Пролетариат – этот продукт разложения всех классов – вернет общество к естественному бесклассовому состоянию, то есть совершит историческую операцию «отрицания отрицания» – возврата к исходному состоянию на новом, высшем уровне.

Ясно, что в лице создателя марксизма история рабочего движения получила мыслителя, сообщившего ему новый, крайне полемичный и радикальный тип самосознания. Реальные пролетарии вполне могли бы жить и развиваться не с этим «чисто классовым», а со смешанным, более интеграционистским и «толерантным» типом сознания. Хотя, разумеется, от высших, правящих классов это требовало бы ответной толерантности и готовности к классовым, гражданским компромиссам. Очевидно, в истории наметились две альтернативные формы социально-исторической эволюции пролетариев. Одна представляла собой стратегию индивидуальной морали успеха, при которой отдельные пролетарии, вместо того чтобы исповедовать принцип коллективной классовой идентичности, на свой страх и риск приспособляются к буржуазной цивилизации, ища разного рода прорехи в той мембране, посредством которой эта цивилизация отделяет привилегированное пространство своих от вторжения классово чуждого элемента. Другая форма представляет собой коллективное изгойство пролетариата как класса, отвергающего любые соблазны натурализации в чужой социальной среде. Подобно тому как правоверным евреям самим Яхве было обещано грядущее упование и избранность при условии, что они не променяют свое первородство на чечевичную похлебку, не станут растворяться в среде чуждых им народов и кланяться чужим богам, правоверным пролетариям самой историей обещано конечное торжество при условии воздержания от всех соблазнов обуржуазивания. Ясно, что первая, реформистская стратегия получает шансы на признание в среде пролетариата, если она подтверждается социальным опытом растущего числа пролетариев, перестающих чувствовать свою фатальную классовую отверженность. Напротив, ортодоксально-марксистское пове-

дение, связанное с устойчивой классовой идентичностью пролетариев и поисками единой коллективной судьбы, революционного исторического реванша, делается тем вероятнее, чем в большей степени классово закрытым, неспособным к социальным компромиссам зарекомендует себя буржуазное общество. Таким образом, Маркс осуществил иудизацию социализма, привив социалистическому движению мессианский комплекс изгойства-избранничества. Тем самым линейная перспектива социал-реформизма, связанная с постепенной интеграцией рабочего класса в буржуазную цивилизацию, сменилась циклической исторической динамикой вызова-ответа. Разумеется, повинен в этом не только марксизм; решающую роль играла здесь подтверждаемость или неподтверждаемость мрачной классовой апокалиптики в реальном опыте пролетариев, что в первую очередь зависело от стратегии правящих верхов, их мудрости и готовности к своевременным компромиссам.

На наших глазах история совершила полный круг: фаза марксистского исторического вызова, завершившейся расколом мира на «два лагеря», сменилась фазой либерального ответа, завершившейся однополярным миром во главе с буржуазной Америкой. Нам здесь важно понять роль веберизма (учения М. Вебера), в чем-то поразительно симметричную роль, какую играл марксизм в фазе пролетарского исторического вызова. Тот тип самосознания, который получил современный Запад под влиянием «веберовского ренессанса», в ряде ключевых моментов поразительно изоморфен самосознанию, полученному народами, принадлежащими к социалистическому лагерю, под влиянием идеологии марксизма. Слишком многие из парадоксов марксистского пролетария наследует современный веберовский буржуа – собственник. В некоторых отношениях он находится не в меньшей оппозиции по отношению к цивилизованной истории человечества, к социальным институтам, достижениям морали и культуры, чем великий изгой марксизма – революционный пролетарий. Подобно тому, как революционный пролетариат бракует все виды инициативы, связанные с возможностями индивидуального приспособления к буржуазной цивилизации с индивидуалистической «моралью успеха»,

веберовский буржуазный индивидуалист решительно бракует все виды социальной защиты и коллективных прорывов в лучшее будущее. Классовый реалист¹ марксизма редуцирует все формы опыта, относящиеся к номиналистической картине мира, к тому, что способно обнадежить поиски индивидуального обустройства личности – на свой страх и риск, не дожидаясь эпохальных исторических сдвигов и эпохальных коллективных решений. Напротив, индивидуалистический (и на деле тоже классовый, относящийся к апологетике специфического буржуазного опыта) номинализм редуцирует все формы опыта, говорящего в пользу коллективных усилий и решений, коллективных самозащит и прорывов к лучшему.

Не менее многозначительно совпадение К. Маркса и М. Вебера в трактовке отношения излюбленных ими исторических персонажей (пролетария у одного, буржуа-протестанта у другого) ко всему тому, что можно назвать цивилизованной надстройкой – науке, культуре, образованию, политике и т. п. Как мы помним, марксистский пролетарий ничего не занимал у враждебной ему буржуазной цивилизации по этой части. Ему органически чужды буржуазная наука, культура и образованность, он не верит в возможности буржуазной политики, не доверяет буржуазной морали. Словом, в известном смысле он являет собой радикализованную версию тургеневского Базарова – законченного материалистического «нигилиста», ставящего ремесло сапожника выше всех достижений поэтической классики. Почему-то никто с этой точки зрения не всматривался в черты веберовского буржуа-протестанта. А ведь его «культурная революция» в этом отношении сродни пролетарской: она решительно изгнала со своего протестантского Севера всех мастеров слова и художественного образа, весь «культурный авангард», живущий «надстройкой». Буржуа-протестант потому совершил свой эпохальный экономический переворот, положивший на-

¹ Речь идет о традиции, восходящей к протвостоянию двух школ философии, спорящих о природе универсалий (общих понятий): «реалисты» считали то общее, что отражает содержание общих понятий, существующих реально, тогда как «номиналисты» полагали, что реально существуют лишь отдельные вещи, а общие понятия являются итогом нашей субъективной умственной процедуры обобщения.

чало капиталистической эре, что, во-первых, освободил предпринимательскую активность от всяких чужеродных примесей, всякого культурно-интеллектуального «шума», а во-вторых, снабдил эту активность религиозной энергетикой, ранее находящейся по ту сторону предпринимательского дела. Сакрализация предпринимательства, истолкованного как главное свидетельство Божьей избранности, с одной стороны, освобождение от всяких культурных и моральных помех, с другой – вот чем в конечном счете ознаменовалась Реформация, если следовать веберовской логике. Не интеллектуализация, не повышение культурной восприимчивости, а напротив, предельное упрощение «экономического человека», ставшего нетерпимым фанатиком своего дела, – вот парадоксальное достижение протестантской эпохи. Подобно тому как для марксистов новый человек пролетарской эры – это персонаж, чуждый всякой буржуазной «эклетики», интеллигентским сомнениям и размягчающим соображениям старой гуманистической морали, для веберянцев новый буржуа протестантской выучки чужд всяким искушениям шадящего гуманизма, социальной сострадательности, терпимого отношения к отлынивающим от «единственно настоящего» дела.

Веберовский тип предпринимателя-аскета отличается точь-в-точь такой классовой нетерпимостью к предпринимательски незадачливым и неспособным дезертирам буржуазного экономического, какую марксистский идейный пролетарий выказывает к носителям буржуазных пережитков.

Редукционизм веберовской методологии проявляется в том, что она не столько объясняет нам, что же именно, в позитивном смысле, приобрел предприниматель-аскет, сколько то, от чего, от каких помех и нагрузок культуры он освободился. Веберовский буржуа-протестант стал в позицию последовательно враждебного отношения ко всему мешающему «делу спасения», а таким делом и было признано «самоистязательное» предпринимательство. Для Маркса буржуа выступает как паразитирующий гедонист, истязующий заключенного в промышленное гетто рабочего. Для Вебера буржуа-протестант в первую очередь истязает самого себя, не давая расслабиться и отвлечься на зов семьи, дружества, культурной любознатель-

ности и других празднеств греховного человеческого духа. Ревизия, которой подвергает цивилизацию буржуа-протестант, безжалостно изгоняя все факультативные, посторонние предпринимательскому «экономикоцентризму» занятия, по своей классовой радикальности и непримиримости ничем не уступает пролетарской ревизии, изгоняющей дух индивидуалистического вольно- и себялюбия из всех общественных сфер. Протестантская апологетика индивидуалистического предпринимательства по своему индивидуалистическому эффекту ничем не уступает пролетарской апологетике физического труда, ставящей этот труд по сути во враждебное отношение к более рафинированным видам человеческой деятельности.

Нам сегодня важно заново осмыслить эти особенности и изъяны протестантского сознания, потому что превращенные формы этого сознания сегодня оказались институционально закреплены в виде модели, навязываемой как обязательный мировой эталон. Протестант не верит в кумулятивные общественные процессы, закреплённые в коллективном опыте и институтах. Он полагает, что все, что сделано до него и отражено в зримых формах коллективного опыта, никак не относится к делам нашего личного спасения. Деятельность индивидуального спасения каждому предстоит осуществлять заново, как бы на пустом месте – один на один с Богом. Этот принцип непосредственного – минуя всякий коллективный опыт и закреплённые коллективные достижения – отношения личности к Богу имеет свои достоинства. Но о достоинствах уже достаточно писалось – апологетика протестантизма как одного из «трех источников» нынешнего «великого учения» (два вторых – американизм и иудаизм) сегодня составляет обязательное кредо новой либеральной веры. Нам пора обратить внимание на изъяны протестантского типа личности, от которого сегодня исходит не меньший вызов всем сложившимся социальным установлениям и консенсусам цивилизации, чем некогда исходил от непримиримого классового борца пролетарско-марксистской выучки.

Протестант дважды оспаривает цивилизацию. Во-первых, он оспаривает ее с социальной стороны, отказываясь от общепринятой людской солидарности, в особенности – от состра-

дательной солидарности с бедными и неприспособленными. В этом смысле он не просто индивидуалист, но индивидуалист с расистским уклоном, отказывающий в человеческом достоинстве всем тем, кто оказался в роли неудачника. Такая установка не только представляет вызов христианской моральной традиции, но вызов социуму вообще, ибо нормальная социальная жизнь в значительной мере основывается на готовности к социальному сплочению и спонтанной солидарности. Протестант же вместо идеала христианского братства фактически исповедует идеал тайного избранничества. Это с его «легкой руки» все нынешние приватизаторы, незаконно воспользовавшиеся унаследованными номенклатурными привилегиями, автоматически зачисляются в касту избранных. Во-вторых, протестант оспаривает цивилизацию как систему коллективного интеллектуального накопления. Всем достижениям науки, культуры, образованности он противопоставляет свой индивидуальный здравый смысл. Это противопоставление имеет прямое отношение к судьбам индустриального и постиндустриального общества в нынешнюю «рыночную» эпоху. Экономический ареал протестанта-индивидуалиста – сфера частного бизнеса, в центре которой стоит самодостаточный хозяин. Как известно, миф о суверенном частном собственнике, противостоящем «большому государству», «большим корпорациям» и «большой науке», воплощающим коллективно-бюрократический разум, является основанием «большого американского мифа». Подобно тому, как протестант в душеспасательных практиках остается один на один с Богом, минуя посредничество Церкви как института, протестант-предприниматель ощущает себя находящимся в ситуации один на один с рынком (то есть с волей потребителя), минуя посредничество хитроумных менеджеров, научных консультантов и других «яйцеголовых профессионалов». Подобно тому, как Бог отменяет все видимые церковные иерархии, интересуясь только душой верующего, рынок в протестантской картине мира отменяет все интеллектуальные, научно-технические и организационные достижения цивилизации, оценивая только качество индивидуальной предпринимательской инициативы, самодостаточной в конечном счете. Словом, подобно тому, как

вульгарный марксизм приписывал находящемуся в самом конце длинной технологической цепи рабочему исключительную роль производителя материальных благ, игнорируя стоящую за этим производителем мощь науки и Просвещения, «рыночный протестантизм» приписывает предпринимательской инициативе единственную производительную роль.

Проницательные аналитики, такие как Й. Шумпетер, давно уже отмечали конфликт между двумя ипостасями Запада: между индустриальным обществом и рыночным обществом. Но только сегодня этот конфликт достиг такой остроты, что «рыночное общество» на наших глазах уничтожает достижения индустриального и постиндустриального общества (деиндустриализация стран, подвергнувшихся рыночным реформам). Такой конфликт представляет собой не случайный казус нашего времени и не экзотическую особенность капитализма постсоветского типа. Он заложен в самом протестантском архетипе религиозного индивидуалиста, убежденного в том, что коллективных форм спасения, равно как и коллективных достижений на этом пути, не существует. Воспроизводящий эти архетипы предприниматель-рыночник склонен выставлять за скобки коллективные достижения социального и интеллектуального прогресса, полагаясь исключительно на свою индивидуалистическую инициативу. Архетипическая установка мерять дела спасения зримыми успехами земного толка приводит к своеобразному экономическому редуccionизму: экономический успех автоматически здесь все оправдывает, экономический неуспех – все дискредитирует. Христианин – католик или православный – нимало не удивится тому, что великий ученый, писатель, художник умер в бедности – в новозаветной картине мира нет и не может быть никакого прямого соответствия между творческой подлинностью и материальным успехом. Напротив, протестантская архетипическая установка ставит под подозрение любые социальные и интеллектуальные достижения, если им не суждено было конвертироваться в зримую материальную достижительность. Добро было бы, если бы речь в данном случае шла об особенностях восприятия, не претендующего на всеобщность и обязательность. Но на деле протестантское от-

рицание всех надындивидуалистических, равно как и надэкономических форм человеческой деятельности, обретает характер императива, навязанного всем. Наш протестант-отрицатель не довольствуется тем, что у него есть своя социальная ниша, в которой он успешно задает тон, и свой геополитический ареал, где ему дано выступать в роли законодателя и учителя жизни. Нет, его специфический темперамент влечет его к роли всемирного революционера, переиначивающего жизнь всего человечества на началах, кажущихся ему единственно правильными. Он с не меньшим пылом спорит с цивилизацией, чем пролетарские сторонники «перманентной революции».

Нужно прямо сказать: сегодня науке, культуре, Просвещению угрожают не какие-то мифические традиционалисты, окопавшиеся на периферии демократического мира, в «странах-изгоях», а наш бравый протестант, отрицающий значение социальных и интеллектуальных обретений цивилизации, если им не сопутствуют прямые материальные обретения! В свое время красные комиссары преследовали культуру в ее рафинированных формах за ее неспособность служить непосредственно классовому интересу. Точно так же они преследовали «общечеловеческую» мораль за то, что она мешает проводить безжалостную классовую линию и размягчает классовые чувства. Цивилизации, и в первую очередь русской цивилизации, понадобилось несколько десятков лет для того, чтобы как-то окультурить «классового» нигилиста, привив ему широту цивилизованного видения, способность к социальной интеграции и гражданскому консенсусу.

Случилось так, что пролетарская революция, разрушив былые социальные перегородки – создав новое массовое общество, – поставила это общество на единый коллективный эскалатор Просвещения. С одной стороны, этот эскалатор вел представителей низов к новым социальным статусам, с другой – к новым вершинам культуры. Россия на глазах у всего мира становилась развитым индустриальным обществом, имеющим мировой кругозор и мировые амбиции. Может быть, здесь лежит еще один тайный источник современной западной неприязни к Просвещению? Позиция избранни-

чества, занятая западным человеком и усиленная мотивами протестантского избранничества, перечеркивалась демократическим универсализмом Просвещения, способного на глазах у всех превращать худших в лучших, отсталых в передовых. Словом, Просвещение предстало собой систему, работающую по новозаветному канону: в делах социального возвышения-спасения нет ни эллина, ни иудея.

Сегодняшняя трагедия Просвещения, демонтируемого руками новых избранных, вероятно, объясняется сочетанием двух мотивов победившего Запада: мотивом старого протестантского подозрения к системам коллективного спасения и мотивом геополитическим – стремлением сузить число «прометеевых» претендентов на дефицитные ресурсы планеты. Если бы имел место только последний мотив, то общей трагедии Просвещения не случилось бы – возобладали бы двойные стандарты, когда просвещенческие механизмы, демонтируемые в пространстве не-Запада, напротив, укреплялись бы на самом Западе. Но сегодня мы уже видим другое.

(На Западе вместо нигилиста-пролетария вовсю орудует протестантский нигилист, готовый скрыть, искоренить всю культурную избыточность, прямо не подключенную к росту рыночных дивидендов. Такие походы против того, что уже оказалось в общем ведении и получило статус общепризнанности, требуют гигантских кампаний дискредитации. Для того, чтобы демонтировать систему демократического Просвещения, необходимо дискредитировать и ее активных носителей, и ее наиболее заинтересованных социальных пользователей. На этом основании Просвещению противопоставили естественный рыночный отбор, а демократически доступную систему образования, социального страхования и другие способы расширенного воспроизводства «человеческого фактора цивилизации» объявили противоестественными – мешающими здоровому отбору.)

Мало кто задумывается над тем, что неукоснительно следует из логики избранничества. Между тем избранничество есть позиция, более последовательно исключаящая демократию, чем пресловутые традиционализм, авторитаризм и тоталитаризм, вместе взятые. Демократия есть система, альтернативная

избранничеству: она требует универсальной доступности того, что недемократические системы склонны зарезервировать за немногими. Протестантизм как один из основных источников нового «великого учения» отличается ярко выраженным архетипом избранничества и в этом качестве несомненно противостоит демократии с ее универсалистскими презумпциями. Избранные не любят демократии, ибо она перечеркивает их исключительный статус. Не случайно «новые демократические элиты» в посткоммунистическом пространстве, заполучившие бывшую госсобственность на основании прежних номенклатурных привилегий, так недвусмысленно отвергли все промежуточные позиции «социал-демократизма», прямо ударившись в новые крайности. Им выгодно представить дело так, что сама по себе их нынешняя позиция монопольных хозяев и владельцев собственности автоматически свидетельствует об их избранничестве и достоинстве. Если Просвещение ведет свою логическую цепь от образовательных успехов личности к ее более высокому социальному статусу, то логика избранничества обратная: она оправдывает все узурпации избранных самим фактом того, что им удалось столь многое заполучить. Логика избранничества оказывается комплиментарной в отношении номенклатурных узурпаторов собственности, с подозрительной настойчивостью говорящих о «не том», «не таком» народе, с которым целесообразно было бы поделиться собственностью. Таким образом, идеология избранничества роднит геополитических узурпаторов богатств планеты, представленных «победителями» в холодной войне, с внутренними узурпаторами собственности «реформируемых» стран, не стесняющимися выступать в качестве пятой колонны атлантизма. Те и другие не просто лишают «периферию», национальную и глобальную, материальных ресурсов роста – они демонтируют систему Просвещения, идеологически заподозренную в том, что она служит «демократии равенства» и мешает развитию «демократии свободы».

Диагноз внутреннего состояния западной цивилизации можно поставить, исходя из логики конфликта между рынком и Просвещением, о чем подробно говорилось в предыдущей главе. Протестантский Север – это позиция рыночного экстре-

мизма, несовместимого с универсалиями Просвещения. С этой точки зрения католический Юг Европы может заново реабилитировать сам себя, только активизируясь в роли защитника демократического Просвещения. Любая оппозиция протестантскому Северу с других позиций – национальной, региональной самобытности, автономизма, самоопределения и т. п. – не избегнет упреков в традиционализме и не будет удостоено легитимации в глазах мирового общественного мнения. Сегодня, когда атлантический Север ввязался в безумную американскую «антитеррористическую операцию», на самом деле являющуюся узурпаторской попыткой богатых присвоить себе все ресурсы планеты, католическому Югу Европы в самый раз пристало дистанцироваться от нового империалистического расизма «избранных», не теряя одновременно своей приверженности ценностям демократического модерна.

Позиция Просвещения, в противовес позиции рыночного редуccionизма, оставляющего за бортом культуру, воспроизводит логику давнего противостояния континентального рационализма английскому эмпиризму и прагматизму, трансцендентального субъекта немецкой классической философии, ориентированного на универсалии культуры, эмпирическому, «чувственному субъекту», ориентированному на непосредственные потребительские блага. Словом, старые контрверзы континентального рационализма с англо-американским эмпиризмом и прагматизмом сегодня наполняются непосредственным геополитическим содержанием. Англо-американская «чувственная» (по П. Сорокину) культура – это культура устного жаргона, оторванная от великой письменной традиции и античного классического наследия, олицетворяемого греческим логосом. Нынешняя англо-американская культура коротких мыслей и фраз, инфантильных идеом, выражающих ненасытное потребительское «хочу», воодушевлена мифом короткого, «игрового» пути к успеху, минуя методические усилия Просвещения. Но культуры, которым пора вспомнить свое первородство в качестве носителей великих письменных традиций Средиземноморья, знают, что Просвещение – это их собственный, узаконенный собственной цивилизационной традицией греко-римского

мира путь из прошлого в современность, из неудовлетворительного, недемократического состояния в более удовлетворительное и соответствующее массовым демократическим ожиданиям. Пусть протестанты все более откровенно заявляют о своем сходстве с иудаизмом, с традицией ветхозаветного избранничества, знающего только беспощадного Бога-Отца, от которого исходит Закон, но не знающего человеколюбивого Бога-Сына, от которого исходит Благодать. Европейским католикам, не говоря уж о православных, тем более пристало заявить о своей сознательной ориентации на новозаветную традицию, от которой исходят императивы общечеловечности, связанные с принципом единой общеисторической судьбы всех людей Земли. Чем в большей степени протестантский Север ставит себя в позицию избранного меньшинства, откровенно противостоящего большинству человечества, тем более настоятельно для католического Юга и православного Востока продемонстрировать позицию христианского универсализма, никого заранее не исключаящего из ряда призванных и достойных спасения. У католической Европы появляется новый шанс выйти из «привилегированного гетто», куда хотят поместить весь Запад атлантические наследники «принципа избранничества», и заново подтвердить свою солидарность с людьми других культурных ареалов, сегодня образующих гонимое большинство человечества. Атлантисты скажут, что континентальные «диссиденты» Запада раскапывают его единство; сторонники христианского и просвещенческого универсализма в ответ на это могут заявить, что они защищают Запад, спасая его пошатнувшуюся репутацию в мире.

Атлантическая модель послевоенного европейского строительства привязывала Западную Европу к англо-американскому миру, одновременно отрывая ее от восточнохристианского, арабо-мусульманского и других культурных миров. По всей видимости – и об этом уже говорилось в одной из предыдущих глав – Западной Европе предстоит реанимировать более древнюю средиземноморскую модель жизнестроительства, более открытую незападным культурным мирам. Самое многозначительное состоит в том, что это обращение к средиземноморской памяти не только не ослабляет европейские интенции просве-

щения, но, напротив, усиливает их, ибо наиболее агрессивными оппонентами Просвещения ныне являются не не-западные «традиционалисты», а «чикагские мальчики», адепты атлантизма и безграничного «рыночничества».

Средиземноморский «мимезис» (припоминание корней) Европы, направленность ее взгляда на Юг не является какой-то контркультурной стилизацией, в духе «опыта Сартра», в свое время солидаризировавшегося с культурными погромщиками-хунвейбинами. Обращение европейской культурной памяти на средиземноморский Юг – это припоминание Александрии, в которой восточная и западная патристика еще совместно воздвигали свод великой христианской культуры, опираясь на общее греческое наследие. Такое обращение к общим истокам реактивирует память об универсалиях вместо той опасной игры в культурное и геополитическое сектантство, которой ныне предан североатлантический мир. По моему глубокому убеждению, у Европы сегодня нет других путей в действительно «открытое общество», противостоящее установкам расизма и избранничества, кроме этой внутренней переориентации сознания с атлантической на средиземноморскую идентичность. Первая в значительной мере искусственна, диктуема противостояниями холодной войны и интересами Америки, вторая – естественная, имманентная внутренней логике европейской культуры.

Я продолжаю верить в жизнеспособность Европы, подкрепляемую европейским плюрализмом и открытостью качественно иному будущему. Идея Европы – не статичная, как это постулируется в рамках концепций «плюрализма цивилизаций», «морфологии культур» и геополитики. Открытость Европы будущему определяется ее способностью к глубокой внутренней реконструкции, связанной с глобальными вызовами XXI века. Америка, ставшая националистической сверхдержавой, исповедующей принцип «идейно-политической монолитности», к подобным реконструкциям сегодня не способна. Реконструироваться ей предстоит уже после национального банкротства, как это случилось в свое время с нацистской Германией. Что касается континентальной Европы, то ее реконструкция, подталкиваемая предсказуемыми последствиями мировой амери-

канской авантюры и опасениями тотальной катастрофы, будет осуществляться путем ротации некоторых глубинных идей. Во-первых, это континентальная идея. Атлантический Запад мог временно игнорировать тот факт, что континентальная европейская его часть представляет западную часть Евразии, со многими вытекающими отсюда последствиями. Атлантический сепаратизм – дистанцирование Запада от остального человечества – станет гораздо менее убедителен для европейцев, как только в их сознании актуализируется идея континента. Во-вторых, эта дихотомия «протестантский Север – средиземноморский (шире, чем просто католический) Юг». Север сегодня попал в ловушку опаснейшего идейного тупика, связанную с деструктивным синтезом принципа избранничества и «рыночной» доминанты. В протестантизме, как это отмечалось уже М. Вебером, идея избранничества подменяет новозаветную идею христианского братства и человеколюбия. В этом отношении протестантизм – возвратное движение от Нового к Ветхому Завету, к картине мира с центром в лице «избранного народа», претендующего на исключительные права.

Этот же синтез протестантизма с иудаизмом просматривается в рамках другой, «рыночной» доминанты. Вовсе не случайно новейшая «рыночная революция» ознаменовалась необычайной активизацией еврейства. Я вовсе не хочу сказать, что древнее занятие ростовщиков и менял предопределяет еврейскую идентичность изначально и на все века. Напротив, в этом отношении еврейство отличается многозначительной изменчивостью. Первая половина XX века характеризовалась преобладанием тираноборческого импульса – идентификации еврейства как левой оппозиции буржуазному обществу. Затем еврейство постепенно меняет имидж, осваиваясь в роли «нового класса интеллектуалов» – организаторов постиндустриального общества, в центре которого будет стоять уже не промышленное предприятие, а университет. И, наконец, последнее превращение еврейства – «рыночно»-ростовщическое, связанное с новой экспансией финансового капитала и отступлением капитализма «веберовского» типа перед традиционным спекулятивно-ростовщическим капитализмом. В лице рыноч-

ной идеи еврейский нигилистический темперамент – стремление потрясти всю структуру «профанного» иноязычного мира и опустошить его алтари – получил новое поле действия. Если в начале XX века еврейство отрицало цивилизацию во имя пролетарской перспективы, то теперь оно отрицает ее во имя рыночной перспективы. «Рыночный» нигилизм, чреватый отрицанием всех человеческих связей, подрывом семьи, Церкви, армии, отрицанием науки и культуры, сродни быломu «пролетарскому» нигилизму, в свое время радикализированному революционным еврейством. Словом, идея отрицания профанного мира, в котором «слишком много не-евреев», сохраняется, тогда как формы отрицания могут неузнаваемо меняться. Этот деструктивный синтез избранничества, возрождающего расистское отношение к «неизбранным», и «рыночности», понятой как нигилистическое «опускание» всей культуры возвышенного, сегодня воплощает Америка как нигилистическая сверхдержава, противостоящая всему миру.

Ясно, что перед лицом этого приглашения в бездну Европа не может продолжать сохранять вид, будто ничего не случилось. Идеино-политическая реконструкция Европы, воодушевленная потребностью размежевания с глобальной американской авантюрой, несомненно будет связана с новой активизацией по меньшей мере трех идей. В первую очередь речь идет о социальной идее. Социальная идея солидарности и гражданского консенсуса на основе признания законных прав менее влиятельных и обеспеченных групп общества несомненно противостоит североатлантической (иудео-протестантской) идее избранничества, взятой на вооружение новым «властелином мира». Социальная идея не только способна консолидировать опасно поляризующиеся общества Европы изнутри, но и повысить их открытость диалогу с Востоком и Югом. Вторая из идей, входящих в новый альтернативный синтез континентальной Европы, – это идея постиндустриального общества как посткапиталистического и «постэкономического». Речь идет о возрождении модели, активно осваиваемой общественностью развитых стран, начиная с рубежа 50–60-х годов XX века. В рамках этой модели «постэкономическая» мотивация качества жизни доминировала над

материально-экономической мотивацией уровня жизни, духовное производство – над материальным, творческий класс интеллектуалов – активистов НТР – над старым классом буржуазных предпринимателей. Указанная модель в 60–70-х годах прошлого века отражала творческую самокритику западной цивилизации и обнадеживала старых и новых левых во всем остальном мире. Сегодня Европе предстоит обновить эту модель, мотивационно усиленную в виду агрессивных поползновений новых «рыночников», отвергших идею постиндустриального общества интеллектуалов во имя реставрации старого буржуазного общества во главе с индивидуалистическим скопидомом-накопителем. Правда, еврейские интеллектуалы – перебежчики из левого лагеря в правый – демонстрируют желание похитить у антибуржуазной оппозиции постиндустриальную идею, придав ей целиком финансово-спекулятивное содержание. Мне уже приходилось писать об этом¹, поэтому ограничусь лишь одним уточнением. Если прежняя постиндустриальная идея связана была с миграцией наиболее квалифицированных профессиональных групп из сферы материального производства в сферу духовного, как источника качественных сдвигов и новаций, то новая постиндустриальная идея «рыночников» означает миграцию из сферы продуктивной экономики в сферу спекулятивно-ростовщических игр финансового капитала и других держателей всякого рода «паразитных рент». Вряд ли в таком «постиндустриальном» типе валютного спекулянта и «финансового игрока» интеллектуальная среда эпохи НТР смогла бы узнать себя. Мы имеем здесь дело с подменами и подтасовками, призванными увести общественность от сознания опасного провала цивилизации в новое, криминально-спекулятивное, «пиратское» варварство.

Но для возрождения постиндустриальной идеи в ее подлинном качестве сегодня уже мало одного только потенциала Европы. Европа дала «фаустовскую» концепцию науки, связанную с односторонним проектом силового покорения природы. Действительно, современная коэволюционная стратегия, связанная с принципом устойчивости, определится на основе интеграции знания о природных геобиоценозах в контексте

¹ Панарин А. С. Искушение глобализмом. М., 2002.

научно-технического преобразующего знания. И здесь важен диалог со старыми цивилизациями Востока. Большие интеллектуальные традиции незападных цивилизаций включают не только идеи, способствующие формированию новой экологической этики, но и ряд конструктивных принципов неразрушительного действия, которые необходимо эксплицировать на языке европейского Логоса. Соответствующие идеи и принципы сохранены в традициях Православия («христианский материализм» которого отмечен, в частности, С. Булгаковым), буддизма, даосизма. Глядя из европейского Средиземноморья, эти перспективы других культурных миров можно при старании разглядеть – глядя из «Северной Атлантики», знающей Восток только в качестве колонизируемой и несправедливой периферии мира, ничего подобного разглядеть нельзя.

Третья из идей, лежащих в основе грядущей реконструкции Европы, является идея диалога культур. Причем, как уже отмечалось, это уже не только культурологическая, но и социально-политическая и даже административно-государственная идея для Европы, большинство обществ которой стремительно становятся мультикультурными. Европейцам, дистанцирующимся от американской идеи мировой диктатуры богатых (пинчоттовский вариант в глобальном исполнении), предстоит освоить альтернативную идею нового социального и культурного консенсуса, на котором только и смогут выстоять новые смешанные общества континентальной Европы, все сильнее разбавляемые «цветным элементом» мусульманского юга. В первую очередь предстоит осуществить социальную реабилитацию низовых профессий, которых стал чураться обычный европеец. Ныне действует помноженный эффект их социальной дискредитации: тот факт, что они несправедливо, не вписываются в новейшую «революцию притязаний», усугубляется их новой «пятнающей» связью с пришлым, эмигрантским элементом. Реабилитировать предстоит и то, и другое: и цветных как цветных, и цветных как носителей социальной подцензуры.

Как известно, наиболее успешный проект реабилитации социального низа в свое время предложили коммунисты: они наделили изгойское четвертое сословие мессианскими полно-

мочиями в рамках большой формационной истории. В какой мере традиция еврокоммунизма сохраняет восприимчивость к формационным предчувствиям нового мира, связанного с миссией нового, «смешанного» пролетариата, – вопрос, требующий специальных социологических разысканий. Но сегодня на наших глазах рождается новый еврокоммунизм, связанный с массовой политической реакцией на разрушительные «реформы» и «шокотерапию» в странах Восточной Европы.

Постсоциалистической Европе, ушедшей с Востока на Запад, ни в коем случае не суждено быть «центристско-демократической» в нолиберальном смысле. Часть этого ареала, в частности прибалтийские республики, станет осваивать правонационалистическую модель, известную по довоенному опыту. Как тогда, так и теперь связывание своей судьбы с агрессором, несущим «новый порядок», толкает к милитаризму и фашизму. Юго-Восточная Европа, напротив, станет осваивать посткоммунистическую «левую идею», связанную с реабилитацией труда и трудящихся, возрождением социального государства и другими принципами, оппонирующими «новой рыночной идее».

И в этом отношении все будет толкать Юго-Восточную Европу к Средиземноморью, а не к Атлантике. Это вчера, на рубеже 80–90-х годов, когда Запад еще не был расколот глобальной американской авантюрой, «вхождение в Европу» выглядело как интеграция в атлантизм. Сегодня положение круто меняется. Коммунисты новой Восточной Европы, вчера еще не имевшие самостоятельного геополитического компаса, сегодня могут себя идентифицировать не только по идейно-политическим, но и по геополитическому признаку: как сторонники не Европы атлантистов, а средиземноморской Европы, более открытой и Евразии, и Ближнему Востоку, и Индии. В противовес атлантическим глобалистам, ввязавшимся в мировую гражданскую войну новых богатых с бедными, коммунисты и другие носители «левой идеи» в Европе могут идентифицировать себя как интернационалисты – представители «интернационала потерпевших». Весьма вероятно, что в противовес атлантистическому «Западу» будет консолидироваться «Европа левых сил», благо-

приятствующая ускоренной ротации правящих коалиций в духе левокоммунистического реванша. Этой давно назревшей ротации недавно мешала ассоциация коммунизма с «русским фактором» и «восточной угрозой». Теперь ничего подобного нет; напротив, данная ротация во внешнеполитическом смысле может восприниматься по меньшей мере как позиция спасительного нейтралитета Европы в войне, развязанной Америкой.

Словом, если прежнее размежевание Европы шло по «меридианному» признаку, указывающему на противостояние Запада и Востока, то теперь оно пойдет по «широтному» принципу, связанному с размежеванием «Старой Европы» от «новых» авантюристов атлантизма. Ясно, что такое размежевание легче будет даваться тем, кто ассоциирует себя не с глобальным наступлением новых богатых (у тех геополитический лидер определился вполне), а с самозащитой бедных. Это, впрочем, не исключает того, что националистические правые смогут сыграть свою роль европейских оппонентов атлантизма; но в целом вектор нового внутризатлантического размежевания будет определяться обновленной левой и даже коммунистической идеей.

В этом смысле феномен старого западничества в Восточной Европе близится к концу. С одной стороны, на западнеческих эпигонов, давно мечтающих о «возвращении в Европу», должно повлиять новое размежевание европеизма и атлантизма на самом Западе. С другой – Европа левых, переориентирующаяся на социальную идею и идею солидарности с гонимыми мира сего, будет куда менее склонной поощрять «антиазиатский» снобизм бывших номенклатурных элит, сделавших свой поворот «на Запад» за спиной собственных народов, заново ограбленных и обездоленных.

Повторяю: не будь новой мировой войны, Запад еще долгое время пребывал бы целым, более или менее разделявшим идею атлантической солидарности перед лицом Азии. Но развязанная американцами мировая война ужесточает стоящие перед континентальной Европой дилеммы: идентифицировать себя с глобальным реваншем новых богатых, превращающихся в откровенных социал-дарвинистов и расистов, или определиться перед лицом всего мира в менее одиозной роли. Сектанты ат-

лантизма, заряженные комплексом избранничества и противопоставившие себя остальному миру, ведут Европу в тупик, к самоуничтожению. Поэтому освоение старого средиземноморского опыта диалога мировых культур и конфессий, наложенного на социальную презумпцию сочувствия и солидарности с «нищими духом», является источником альтернативного глобализма европейцев, осознающих необходимость нахождения общего языка с планетарным большинством.

Перед лицом этой новой стратегии позиция некоторых новых государств – сознательных дезертиров Евразии, променявших ее на «вхождение в Европу», выглядит уже совсем не так, как она выглядела в начале 90-х годов. В Европе будут более цениться носители евроазиатского диалога, чем экстремисты размежевания. Моя гипотеза состоит в том, что размежевание с атлантизмом спонтанно ведет к новому доминированию левых в европейской политике, а оно, в свою очередь, облегчает диалог Европы с новыми бедными европейской и мировой периферии.

4. Новая гражданская война в США: реванш внутреннего Юга

Север для США – это Канада, откуда вряд ли могут возникнуть особые сюрпризы для развязавшей мировую войну сверхдержавы. В этом смысле прием «деконструкции» системы статус-кво, необходимый при всяком долгосрочном прогнозе, применительно к США связан с учетом «южного фактора». Для Западной Европы феномен Юга отличается многоступенчатостью: в первую очередь, речь идет о католическом юге Европы в противовес протестантскому (и более богатому) Северу, во вторую – о Юге, находящемся по ту сторону Средиземного моря, откуда в Европу идет главный поток «цветных» эмигрантов. Для США возможный вызов Юга связан с менее выраженной многоступенчатостью. Здесь можно только отделять Мексику, вошедшую в НАТО, от большинства стран Латинской Америки, олицетворяющей Юг в смысле противостояния богатому и благополучному Северу. Геополитическая ревность богатого северного «гегемона» к возможной самостоятельности тех,

кому отведена роль колониально зависимых, привела к тому, что гигантам Южной Америки – Аргентине и Бразилии – так и не дали подняться. США навязали своим вынужденным партнерам такие «реформы», которые по своей разрушительности могут сравниться разве только с «реформами» в России, осуществляемыми по тому же «чикагскому» рецепту радикального монетаризма. Глубокий парадокс истории, возможно, состоит в том, что, если бы США проявили больше геополитического и «классового» великодушия и позволили Латинской Америке подняться в экономическом отношении, они бы в большей степени гарантировали свою внутреннюю стабильность. Но ситуация всюду повторяется: разрушительная экспансия богатого Севера оборачивается, быть может, не менее дестабилизирующей демографической экспансией бедного Юга на Север.

Сегодня в США живет несколько миллионов латиноамериканцев, которые, в отличие от негров, не натурализовались ни в социальном, ни в культурном смыслах. Их инфильтрация на Север совпала с затуханием «плавильного котла», подъемом национализма и реабилитацией идеи культурно-цивилизационного многообразия мира. У них меньше всего оснований надеяться, что новые приобретения Америки, получаемые в ходе недавно развязанной мировой войны, станут их достоянием. Цветные Америки в значительной своей части – это внутренний «Юг», тем более враждебный правящему «Северу», чем больше последний отказывается от социальной идеи в пользу откровенного социал-дарвинизма и расизма. Социал-дарвинизм и расизм – это идеология глобальной гражданской войны новых богатых с бедными, возглавляемой США. Лишившись такой идеологии, «партия богатых» лишится мобилизующей идеи, без которой нельзя вести войну. Но это чревато эффектом бумеранга: американское общество, ставшее не только мультикультурным, но и социально-поляризованным как раз по линии этнокультурного размежевания, рискует гражданской войной.

История, осваиваемая на языке метаистории – глубинной гуманитарной памяти, включает много мистического. Мистицизм истории – это, собственно, ее подсознательное, обычно прячущееся от цензуры господствующего идеологизированного

сознания и внезапно прорывающееся на поверхность осколочными фрагментами, лишенными явной логической связи. Тот, кто изучал гражданскую войну в США, в которой янки впервые заявил о себе как рыночный нигилист, экспроприатор и «ого-раживатель», не может избавиться от впечатления неполной, не до конца состоявшейся легитимности Америки как государства; социальная трещина между олицетворяющим «рыночную идею» Севером США и сохраняющим «внерыночную» идентичность Югом тщательно законопачивалась и замазывалась, но ее присутствие в качестве «следа» (в постмодернистском смысле) – тайного прибежища будущих хаотических сил – не оставляет сомнения. Замечания о таинственной повторяемости истории дважды, о действующем в ней законе отрицания отрицания отражают не только сверхрациональное восприятие истории, противоположное благополучному эволюционизму. В данном случае, применительно к США (равно как и к России), ожидаемый катастрофизм истории выступает как закономерное «психоаналитическое» воспроизводство травмирующего события. Таким травмирующим событием для нации и является гражданская война. Вопрос о том, изжита или не изжита гражданская война как источник национального травматизма, является, может быть, судьбоносным вопросом государств, переживших гражданскую войну. Она создает феномен однажды расколотой, разбитой конструкции, которую затем склеили заново и даже забыли состав клеящей массы и место склейки. Но достаточно подвергнуть конструкцию неожиданному давлению, как она раскалывается по уже намеченной линии. Гражданская война в США могла бы считаться полностью изжитой, если бы и северяне-янки, и противостоящие им южане равным образом преобразились бы в ходе последующего диалога. Но в данном случае менялась, как это обычно и водится, только побежденная сторона. Победители-янки, напротив, только утверждались в своем «последовательно-рыночном» нигилизме, игнорирующем права культуры и другие гуманитарные императивы социума, желающего быть гармоничным. Нынешняя глобальная война богатых, по собственному почину возглавляемая США, означает вызывающее утрирование тех нигилистических черт

американца-янки, которые, собственно, когда-то и сделали гражданскую войну неизбежной и породили глобальный феномен американизма, шокирующий остальных в социальном, культурном и политическом отношениях.

Новая радикализация нигилистического «экономикоцентризма», игнорирующего моральные, культурные, социальные резоны, вступает в вопиющие противоречия с необходимостью нахождения новых интеграционных идей и консенсусов в обществе, становящемся все более мультикультурным и социально неоднородным. Американская партия войны еще, может быть, не знает, что ей, скорее всего, суждено стать и партией гражданской войны. Тем не менее ее политика и идеология стремительно эволюционируют под влиянием милитаристского «ускорения» в направлении, прямо противоположном тому, что необходимо для интеграции гетерогенного общества самой Америки. Сегодня главной технологией социального сплочения, используемой правящей элитой, являются провокации спецслужб, связанные с нагнетением атмосферы страха и ксенофобии. Мало кто задумывается об эффектах бумеранга: постоянно напоминая населению, растущую долю которого составляют помнящие свои корни цветные, в том числе и мусульмане, что «цивилизованному миру» во главе с Америкой угрожают мусульманские террористы (откуда эта внеправовая привязка уголовщины к религиозному признаку?) – это означает каждый раз демонстрировать позицию белого расизма.

Еще недавно, в рамках социальной и культурной программы «великого общества в Америке», предусматривающей не только «обратную дискриминацию» и квоты в пользу черных, но и многочисленные меры бытовой профилактики белого расизма, был сделан значительный шаг к интеграции черного меньшинства. Сегодня действие этой программы практически нейтрализовано новой программой глобальной войны «цивилизованной Америки» с «нецивилизованной» цветной периферией мира. Америка WASP (белый англосакс-протестант), спешно вооружающаяся «несокрушимыми аргументами» против цветных изгоев остального мира, не может сохранять внутренний интеграционный потенциал, когда растущая часть

ее населения так или иначе идентифицирует себя с этими изгоями. Шаткое равновесие могло бы еще продлиться в ближайшие 20–30 лет, пока демографическая ситуация окончательно не изменилась в сторону численного преобладания цветных. Но «механизм ускорения», связанный с развязанной войной, и таких сроков не оставляет.

Тот факт, что официальная Америка объявила истребительную расовую войну тем, с кем ее собственное цветное население (в особенности из эмигрантов новейшего поколения) имеет все основания себя идентифицировать, прямо указывает на неизбежность воспроизведения феномена, известного из российской истории начала XX века: превращение империалистической войны в войну гражданскую. Надо сказать, события Первой мировой войны и поведение России в ней давали куда меньше оснований для такого превращения. Не Россия тогда была агрессором, не она бросила вызов достоинству национальных и расовых меньшинств. Здесь проявилась та особенность массовой психологии эпохи модерна, когда, в силу иссякания запасов традиционного терпения и жертвенности, неудачи внешней войны автоматически вызывают стихийное дезертирство масс и поразительно быстрое превращение верноподданнических чувств в свою противоположность. В случае с современными США, где верхи общества ввергают процветающую страну в опаснейшую мировую авантюру, этот феномен непременно заявит о себе сразу же после первых значительных жертв и неудач. А неудачи и жертвы непременно последуют: потенциал своего сопротивления мировая периферия отнюдь не исчерпала, и настоящая проба сил еще впереди.

Америка, как воплощение «технологического общества», легче всего становится жертвой технического мифа, связанного с преувеличением возможностей технического фактора и недооценкой военно-политического значения других, более традиционных факторов, таких, как чувство справедливого национального возмущения, бунт оскорбленной справедливости, чувство достоинства. Те, кто направляет Америку в Ирак за нефтью как важнейшим стратегическим ресурсом, вероятно, не понимают, что вызванная этой интервенцией ненависть миллионов арабов

к Америке – не меньший стратегический ресурс противоположной направленности. В данном случае старый технический миф (образца технологических и технократических утопий 60-х годов XX века) переплетается с «новым» расовым мифом социалдарвинистского образца. Превосходство могущественной технической цивилизации над «дотехническими» обществами здесь выступает в сочетании с превосходством «избранного народа», каким стали считать себя американцы, над неадаптированной и «неполноценной» человеческой массой периферии. На основе этого многосоставного комплекса авантюризм американских суперменов возрос до степени, исключающей учет соображений здравого смысла и опыта. Американский «новый мир», воплощающий наступление новой технической и новой расовой среды на среду традиционалистскую, не имеющую никакого достоинства, в действительности вступает в конфликтные отношения со всем культурным, моральным и историческим опытом человечества. Даром это пройти никак не может. При первых же сбоях и неудачах американского наступления все более значительная часть населения Америки, в первую очередь цветного, реинтерпретирует свою идентичность, почувствовав себя теми самыми «старыми людьми», с которыми правящие супермены страны решили покончить раз и навсегда.

История Америки, по всей видимости, готовит многозначительный инверсионный поворот. В гражданской войне XIX века американский Север выступал под лозунгом борьбы с рабством и расизмом, тогда как Юг отождествлялся с постыдными практиками рабовладения. В той гражданской войне, которая скорее всего ожидает Америку в середине XXI века, напротив, именно Юг (в географическом и этнокультурном смысле) будет выступать под знаменем гуманистического универсализма, противостоящего расизму янки. Южане сыграют роль братского интернационала гонимых, призвание которого – урезонить «нового человека» расизма, ответственного за мировую военную катастрофу, и вернуть Америку в нормальную семью народов. Парадокс истории в том, что симметрично нынешней либеральной программе «возвращения» России в «цивилизованное сообщество» возникнет программа возвращения Америки к цивили-

зованному существованию, которая станет осуществляться не либералами, а революционерами.

Сейчас невозможно предвидеть, какие конкретные формы обретет грядущая гражданская война в Америке: станут ли южане новыми конфедератами, готовыми отделиться от расистов Севера, или выступают в роли преобразователей всего Северо-Американского континента на началах идеологии солидаризма и антидарвинизма. Скорее всего, Америке в ходе внутренней войны предстоит столкнуться с антиномией, с какой столкнулась выходящая из гражданской войны Россия в начале 20-х годов XX века. В России начиная с середины XIX века стало пробуждаться национальное самосознание окраин, хотя продолжал работать и «плавильный котел» русификации. В борьбе с «господской» Россией большевики решили использовать энергию национального протеста. В результате они построили государство, которое, с одной стороны, самоопределялось по классовому принципу – как диктатура пролетариата, а с другой – по принципу многонациональности – как союз национальных республик. Большевистская «демократия равенства», заслужившая упреки в социальном обезличивании людей, в национальном отношении не была обезличивающей. Советский Союз стал государством, которое одновременно и интегрировало «третий мир», и давало ему новое самосознание, связанное с ощущением «самого передового строя». Распад СССР означал капитуляцию модерна перед этой антиномией: там, где пробудился национализм, стала отступать современность.

В Америке правящий класс разработал стратегию этнического самоопределения людей не на коллективном, а на индивидуальном уровне, превратив этнизм в культурологическую стилизацию индивида. Это осуществимо до тех пор, пока этническая идентичность людей не влечет за собой прямых социальных последствий, связанных с их профессиональными шансами, с вертикальной мобильностью. До начала нынешней мировой войны ситуация в США была в этом отношении отмечена двусмысленностью. С одной стороны, «цветной» опыт и опыт униженности, опыт отставания продолжали фактически совпадать. С другой – все это компенсировалось пропа-

гандистскими ухищрениями в области «стиля жизни»: судопроизводство, педагогика, массовая культура и общественная мораль Америки стали демонстративно снисходительными или демонстративно поощрительными в отношении негров. Однако война – слишком серьезное дело, чтобы сохранять доверчивость к такого рода стилизациям. Когда на глазах цветных Америки их страна с расистской бесцеремонностью расправляется с цветными других стран, уничтожает целые народы с воздуха – как непригодную человеческую массу, неизбежно пробуждается уже не стилизованное, а подлинное национальное самосознание, воспринимаемое не как «культурологическая игра», а как судьба.

Ввиду этих причин гражданская война в Америке с большой вероятностью выльется в идейно-политическое, а затем и административно-государственное размежевание штатов, оставшихся прибежищем WASP, и регионов «внутреннего Юга». При чем логика политического развития этой конфедерации, штатов белого Севера, интуитивно просматривается уже сейчас. Политически они будут вести себя наподобие того, как ведет себя официальная Россия в постсоветском пространстве. Расистскую партию войны скорее всего сменят либералы-пацифисты с влиятельной еврейской группировкой «горовского» типа (имеется в виду А. Гор – соперник Дж. Буша-младшего на выборах 2000 года). Эта группировка примется за активное перевоспитание агрессивной «субкультуры» англосаксов на пацифистский, «консенсусный» и эклектически всеядный лад. Иными словами, нынешний «либеральный» опыт «преодоления тоталитаризма» в России будет воспроизведен в новой северной (сильно поджатой к Канаде) Америке как опыт борьбы с расово окрашенным тоталитаризмом. Это сегодня еврейское лобби в Америке в большинстве своем образует партию войны. Когда наступит час расплаты за эту войну, соответствующие лоббисты найдут свои убедительные аргументы, направленные против культуры англосаксов как опасно конфронтационной, милитаристской и расистской – подлежащей полной реорганизации. Прецедент уже был: еврейские интеллектуалы – создатели проекта «авторитарная личность», однажды уже обвинили протестантскую

культуру в порождении феномена фашизма и даже объявили Лютера «первым фашистом»¹.

5. Афразиатский «Юг» в новой картине мира

Выше говорилось о реванше Юга внутри системы нынешнего «первого мира», охватывающего Западную Европу и Америку. Теперь предстоит оценить основания и последствия той же инверсии в масштабах необъятной мировой периферии, сегодня вобравшей в себя, наряду с «третьим миром», и большую часть «второго мира». Мы не проясним человеческую ситуацию на планете в нынешний поздний час истории, если не сумеем преодолеть те барьеры общественной мысли, которые отчасти стихийно, отчасти намеренно воздвигнуты в виде концепций нового этноцентризма и культурологизма. Если мы по-прежнему станем подменять социальные доминанты «культурно-антропологическими», этноконфессиональными, то вместо единой картины человечества и единой всемирной истории перед нами предстанет мозаика разнородных и разнокачественных «историй», которая методологически и мировоззренчески перечеркивает достижения великого «осевого времени», открывшего Человека в его универсальной духовной сути. Эта мозаика сегодня выгодна любителям подходить к человечеству с двойными стандартами более или менее «доброжелательного» расизма, пытающегося обосновать и оправдать свои деструктивные комплексы и дискриминационные практики.

Главная задача современного человечества, погруженного в пучину новых расовых войн привилегированных с непривилегированными, – вскрыть за плюрализмом этносов, культур и религий единство судьбы, единое право всех жить в современности, пользуясь благами модерна и Просвещения. Коренной изъян новой западной программы, предлагаемой человечеству после крушения социализма, состоит в более или менее откровенных двойных стандартах, когда перспективы развития, вместе с его ресурсной базой, остаются за избранными, про-

¹ Адорно Т., Невитг Сэнфорд Р., Френкель-Брюнсвик Э., Левинсон Д. Дж. Исследование авторитарной личности. М., 2001; Фромм Э. Бегство от свободы.

шедшими рыночный социал-дарвинистский отбор, а на долю неизбранных остается вечное прозябание в новых глобальных резервациях. Теория цивилизационного и культурного плюрализма здесь оказалась весьма кстати: она придает дискриминационным практикам «нового Запада» видимость естественно-исторической логики, которую никакие благонамеренные старания не в силах отменить.

Всем уже ясно, что осажденной «победителями» в холодной войне мировой периферии требуется новое самосознание, но не ясно, каким именно оно должно быть. Сегодня в стане новых отверженных самую заметную роль играют борцы с вестернизацией. Борьба с вестернизацией как выражением культурного гегемонизма Запада, отрицающего культурное достоинство не-Запада, необходимо. Но из этого вовсе не следует, что Западу надо оставить монополию на модерн, на Просвещение и развитие. Если Запад нашел в «естественном» рыночном отборе средство утверждения этой своей монополии, то главной мишенью новейшей гуманистической критики, отстаивающей право всех людей на прогресс и развитие, должен стать именно пресловутый «отбор» и «свободный рынок». Новая экономическая наука радикал-либералов рынка прячет в себе старое расистское содержание: она означает легитимацию бесчеловечных «огораживаний», воспроизводящих известные «огораживания» в Англии, но уже в глобальном масштабе. Новые расисты занялись погромом социального государства, морали и культуры, потому что они мешают им проводить свой естественный рыночный отбор, невзирая ни на какие человеческие жертвы. Рыночное «гражданское общество», лишенное всяких сдержек и противовесов со стороны инстанций, олицетворяющих социальную коррекцию рынка, является обществом внутреннего расизма – нового апартеида. Снобистское отношение новых либералов к проявлениям «социального патернализма», мешающего «естественному отбору», есть демонстрация расистского стиля в современной западной культуре, и об этом пора сказать прямо.

Итак, что же предстоит защищать представителям нового Юга, объединяющего экспропрированное большинство че-

ловечества: свою культурную специфику или универсальные социальные права, которые должны быть обеспечены специфическими средствами, адекватными реальному положению непривилегированных? Что в этом смысле означал бы чаемый народными массами реванш бедного Юга, реванш Азии, Африки, Латинской Америки? Если мы здесь собьемся на националистический «культуроцентризм» и скажем, что это означает право на особый путь, на культурно-цивилизационную самобытность, мы тем самым окажем двойную услугу новым расистам. С одной стороны, они получают право упрекать нас в «агрессивном традиционализме», перед лицом которого представители «современной цивилизации» имеют право себя защищать, с другой – оправдание своих двойных подходов и стандартов, как якобы и отдающих законную дань этой фатальной специфике.

Номенклатурные приватизаторы в бывших советских республиках сполна учли возможности двойного стандарта. Фактически они проводят свою политику под девизом: нам – собственность, народу – национальная специфика, которой ему предстоит утешиться. Новый национализм, политически эксплуатируемый не только в постсоветском пространстве, но уже в пространстве всей мировой периферии, фактически существует под тем же девизом. Исподтишка «глобализирующиеся» компрадорские элиты присваивают всю собственность, торгуя ею (чаще всего бездарно) с зарубежными центрами, а народам предоставляют утешаться спецификой, обретающей значение символического заменителя утраченных социальных возможностей.

В этом плане мне представляется весьма подозрительным факт двусмысленного – в духе тех же двойных стандартов – отношения либерального истеблишмента к феноменам национализма и этноцентризма. В целом националистическая «кархайка» отрицается как проявление «агрессивного национализма», но там, где возможно ее использование для подрыва многонациональных государств – актуальных или потенциальных оппонентов американского гегемонизма, – она прямо поощряется идеологически и политически. Националистический се-

паратизм в свое время использовался Западом в борьбе против СССР, сегодня он используется против Российской Федерации, Индии, Китая... А вот что касается такого политического понятия, как народ, то здесь дискредитация осуществляется последовательно и неизменно. Понятие «народ» выведено за пределы современной нормативной лексики в качестве совершенно одиозного. Понятно почему: в этом понятии прямо выпячено социальное содержание, противоположное классовому интересу тех, кто инициировал новейшую гражданскую войну богатых против бедных. И ровно в той мере, в какой этой понятие не приемлется новыми хозяевами мира, поставившими себя на службу компрадорски настроенных «индивидуалистов» Евразии, оно подлежит защите, обоснованию и обогащению в качестве ценностной основы политической культуры массового демократического сопротивления.

Вот она, искомая идентичность осажденной и «огораживаемой» народной массы, расширившегося «третьего мира»: народ с акцентом на социальный (классовый) смысл этого понятия. (Я вынужден акцентировать этот нереспектабельный по либеральным меркам смысл, так как понятием «народ» сегодня беззастенчиво клянутся все номенклатурные приватизаторы в бывших советских республиках: они позиционируют себя националистами, чтобы скрыть классовое своекорыстие своих «реформ».) Цвет кожи, разрез глаз и даже культурно-религиозные различия в этом контексте отступают на второй план по сравнению со сходством социального положения жертв глобальных огораживаний. Понятие «народ» ныне глобализируется, выходя за национальные и «цивилизационные» (в смысле «плюрализма цивилизаций») границы. Отныне все непривилегированные народы Азии, Африки, Латинской Америки (равно как и отгораживающейся от атлантизма Европы) имеют весьма веские основания причислять себя к единому народу – общности, осаждаемой теми, кто организовал глобальный крестовый поход ненасытного меньшинства, стремящегося приватизировать все ресурсы планеты. Речь идет о необходимости своевременного освоения таких понятий, которые политически затребованы для глобального народно-

го сопротивления глобализму номенклатурных узурпаторов. Интернационализация богатых, ныне составляющих партию глобальной гражданской войны, идет полным ходом. Бывшей коммунистической и гэбистской номенклатуре советского пространства ни ее происхождение, ни воспитание не помешало найти общий язык с номенклатурой современного Запада, направляющей ход «рыночных реформ» и «модернизации» в странах рухнувшего второго мира. Непримириемые борцы с «буржуазными пережитками» внезапно превратились в непримиримых к социалистическим «пережиткам» радикалов либерализма, адептов естественного отбора и невмешательства государства в экономическую и социальную жизнь. Они все откровеннее выступают единым фронтом с атлантистами, осуществляющими свою приватизацию не в национальных, а в глобальных масштабах. Под шумок речей о возрождении России (Украины, Польши, Чехии и т. п.) они помогают атлантистам захватывать стратегические позиции и ресурсы «своих» стран, которые они давно уже не считают своими, ибо отечества не имеют. В то же время им выгодно отвлекать народное внимание от социальных проблем, катастрофически обостряющихся по их вине, и переключать на проблемы национальные, на вопросы культурной специфики, разжигать этнические расколы и настроения ксенофобии.

Перед лицом такой стратегии богатых узурпаторов народам разросшейся периферии (центр сжимается, периферия расширяется, что по-своему выражает действие закона концентрации капитала) настоятельно необходимо осознать себя единым народом, имеющим общие социальные интересы и общего классового противника. Впереди у нас – неудержимая экспансия новой социальной идеи, под напором которой вся морфология постмодернистской «телесности», все национальные, расовые, культурно-антропологические различия людей, успевшие стать объектом политической эксплуатации и стилизации пресыщенных, должны раствориться, уйти в тень, на периферию массового сознания. Разве народ России не осознавал, вопреки стараниям компрадорской партии «внутренних атлантистов», что американские бомбардиров-

ки Югославии – это удар по нашим общим интересам и позициям? Разве он сегодня не отдает себе отчет в том, что американская война против Ирака – это «урок», преподанный всем сопротивляющимся, это отвоевание очередного плацдарма в глобальном наступлении новых приватизаторов на планету? Следовательно, демократически солидаристское, интернационалистское, классово ориентированное сознание – вот основание новой коллективной идентичности народов, один за другим подвергающихся давлению глобальных экспроприаторов. У осажденных народов должны сформироваться общая идеология сопротивления и общие средства социальной самозащиты. В рамках такой солидаристской логики прописывается образ единой революционно-демократической партии и единого социального «государства бедных», противостоящего «гражданскому обществу» богатых, организуемому на началах социал-дарвинизма. Ясно, что на сегодня и такая партия и такое государство выглядят пока еще как невидимый «град Китеж» или невидимая церковь, существующие в тайниках народного сознания, но не в действительности. Но мировая история, по меньшей мере со времен явления Христа, организована так, что устойчиво пребывающее в глубинах народного сознания «тайное», содержащее «правду-справедливость», в конечном счете непременно становится явным, наполняется силой и действенностью.

Здесь напрашивается ряд уточнений. Технологии умышленного «этноцентризма» сегодня в основном используются в бывших советских республиках. Национализм этих республик до сих пор активно поощряется Западом, более или менее справедливо полагающим, что он носит антирусский характер (следует ожидать, что при малейшем изменении его вектора – в сторону, например, антиамериканизма, он немедленно попадет под запрет). В России же приватизаторы экспроприируют население «этой» страны не только по материальному, но и по символическому счету: лишая его национальной гордости и национальной идентичности. Это делается потому, что коллективная идентичность народа как субъекта большой истории может стать опорой эффективного сопротивления.

Сегодня оппозиционные западному империалистическому влиянию государства на Востоке проектируются на основе «идеологии национализма». Такая идеология сегодня представляет ловушку для антиатлантической оппозиции хотя бы потому, что заслуживает справедливых упреков в игнорировании новых закономерностей глобального мира. Но в рамках имманентной критики (не со стороны, а с учетом внутренних задач самого сопротивляющегося национализма) следует выделить другое: национализм мешает солидарности осажденных, формированию их совместного интернационального фронта. Другой, не менее существенный изъян национализма – забвение социальной доминанты, подменяемой архаическим этноцентризмом.

Категория «народ» свободна от этих изъянов. Поистине актуальнейшей задачей современной оппозиционной (господствующему либерал-американизму) теории является содержательная разработка этой категории, выявление ее социальных, политических, культурных потенциалов. Будущая государственность бедных, противостоящая и «пиночетовским» диктатурам богатых, и их социал-дарвинистски ориентированному гражданскому обществу, несомненно, явится административно-политической проекцией категории народ. Ясно, что актуализация этой категории предполагает резкое смещение акцентов с ценностей «формальной демократии», заморозившей сознание новейшего либерального истеблишмента, на реальные социальные ценности, тестированные в массовом опыте повседневности. Упомощение сознания, охватившее интеллигенцию и всякого рода «средний класс», поистине достойно удивления. Люди, всерьез утверждающие, что строят «правовое государство», одновременно допускают невыплату законной заработной платы миллионам бесправных тружеников по много месяцев подряд – и все это умещается в единой либерально-демократической голове, и голова от этого не болит! Население целых стран вернули к социальной ситуации по меньшей мере 200-летней давности – к эпохе рабочих домов XVIII века, и на этом фоне либеральное «крикливое меньшинство» продолжает твердить об успехе «демократических реформ» и приглашает массы разделить его восторги.

Ясно, что речь идет о прямой утрате чувства реальности со стороны тех групп, которые заполучили монополию на решения (что же в этих условиях они способны решать?).

Когда-то Р. Арон, мэтр либерализма эпохи холодной войны, написал о марксизме как «опиуме интеллигенции». Сегодня либерализм стал опаснейшим опиумом интеллигенции, уводящим от реальности и прямо подрывающим способность наркотизированного пропагандой сознания замечать грозные социальные проблемы. Ввиду этого категория «народ» как «гештальт», как рамка восприятия социальной действительности, является в полном смысле слова спасительной для заплутавшего сознания. Пора прямо заявить, что нынешняя либеральная критика понятия «народ» скрывает социальную и нравственную недобросовестность тех групп, которые решили обустраивать свое благополучие любой ценой, и в первую очередь ценой разрыва всяких общественных обязательств. Ныне требуется новый поворот в общественной теории, связанный с легитимацией категории «народ». В известном смысле эта категория реставрационная – в смысле восстановления веса критериев нравственности и социальной справедливости, отвергнутых адептами нигилистического постмодерна. Но – не только реставрационная. Данная категория, подлежащая творческой реинтерпретации, способна поднять общественную мысль на высоту современных задач. С одной стороны, эта категория противостоит асоциальному индивидуализму, фактически разрушившему настоящее гражданское общество с социальной кооперацией, солидарностью и самодеятельностью. С другой – она противостоит национализму и этноцентризму, всем неоязыческим уклонам в «кровнородственную телесность», в огораживание большого социального пространства исключительно для соплеменников.

Не только либеральный индивидуализм сегодня препятствует большим совместным инициативам и развитию коммуникативных способностей современного человека. В этом сомнительном деле с ним неявно сотрудничает и его видимый антипод – национализм. Во многих случаях современный национализм представляет собой превращенную форму ниги-

листического индивидуализма, отказывающегося от всех социальных обязательств и социального видения как такового. Категория «народ» в ее современном применении возвращает нас в картину мира, открытую модерном и Просвещением. Все помнят литературную повесть о «маленьком человеке» из народа, достойном сострадания и сочувствия. Но демократический модерн, взятый в его социально-политическом измерении, не довольствовался традиционным христианским сочувствием. Он предложил способ категориальной организации «маленьких людей», наделение их коллективной социальной волей и коллективным самосознанием. И как только это произошло, «маленькие люди» из объекта господской политики и господской истории стали превращаться в субъектов, кующих собственную судьбу. Так был открыт способ массового социального производства истории – проектирования желаемого будущего!

Нынешнее старательное разложение категории «народ», производимое постмодернистскими «деконструкторами», отнюдь не всем открывает перспективу свободного индивидуалистического самоутверждения. Для большинства оно открывает перспективу нового превращения в беспомощных «маленьких людей», только на этот раз уже не встречающих никакого сочувствия у общественности, прошедшей социалдарвинистскую, «рыночную» выучку. Категория «народ» способна вернуть «маленьким людям» утерянный рычаг модерна – готовность коллективно объединяться и сорганизовываться для эффективного отпора узурпаторам. Более того, эта категория сообщает маленькому человеку способность видеть и узнавать себя в большой «глобальной» истории нашего времени. «Народ» как специфическая координационно-коммуникационная форма позволяет маленьким людям различных стран и континентов узнавать свое родство, общность своей судьбы, сходство встающих перед ними задач. «Народ» есть способ глобализации отверженных – превращения их в самосознающую интернациональную общность, способную преодолевать национальные, идеологические, культурные барьеры, и сообща отвечать на вызов глобализирующейся элиты, связанной своей круговой порукой.

Говоря откровенно, главным препятствием на пути осознания общности судеб и задач народов Евразии, к которым принадлежит и наш народ, являются не столько барьеры национальной «ментальности», различия культурного словаря и верований, сколько собственно социальный барьер. Русским случается эгоистически интерпретировать этот барьер в терминах своей индустриально-урбанистической развитости: мы, русские, принадлежим к городскому просвещенному обществу, тогда как некий «Восток» или «Юг», ближнее зарубежье – к аграрной архаике. Украинцы, в свою очередь, склонны выделять себя по надуманному признаку особой «принадлежности к Европе», тогда как в чертах своего бывшего старшего брата разглядывают компрометирующие признаки угро-тюркской «ублюдочности».

Примеры этого рода можно множить. Все они свидетельствуют о неадекватности восприятия народами своего действительного положения. Массовое обыденное сознание оказалось зараженным снобистскими предрассудками, тогда как никакого повода для снобизма у него давно уже нет. Когда народы Евразии оказались покинутыми своими элитами, решившими сепаратно устроиться за их спиной «вполне по-европейски», пространство народного большинства стало на удивление быстро выравниваться по стандартам «третьемирского» Юга – это пространство покидаемого модерна, стремительного погружения в допромышленную и допросвещенческую архаику, и скорость этого погружения, и сами его формы все более явно выравниваются в масштабах огромной Евразии. Словом, народ – это некая планетарная общность, стремительно выталкиваемая организаторами планетарных огораживаний с развитого Севера в нищий и бесправный Юг. Эта новая, «третьемировская», или «южная» идентичность ныне проступает поверх всех национально-государственных, географических и этноконфессиональных барьеров. Для этой интернациональной общности все либеральные обретения «демократической эпохи», все ликования по поводу «политического плюрализма», «свободы слова» (то есть права журналистов поливать грязью национальную историю и государственность), свободы сексуальных меньшинств и т. п. буквально являются

мертвым звуком. При ближайшем рассмотрении все эти «права и свободы» оказываются карт-бланшем для разрушителей государственности, морали, культуры как способов самозащиты континента от атлантических агрессоров, требующих «открытого общества», то есть свертывания всякой законной обороны. Народ здесь не найдет для себя никаких новых шансов – напротив, это шансы для своих и чужих узурпаторов всех его былых социальных и государственных завоеваний.

Пространство «Юга», в той мере, в какой оно достигает адекватного уровня самосознания, отторгает все «либеральные ценности» как заведомо социально пустые, оторванные от реального «жизненного мира» простых людей. Но это означает, что данное пространство взыскует империи – в старом, сакрально-мистическом смысле «государства-Церкви», имеющего сотериологические полномочия, относящиеся к идее спасения. Что такое идея народного спасения в ситуации глобальной гражданской войны, развязанной интернациональной «империей» богатых против бедных всего мира?

Во-первых, это идея сплочения – интернациональной солидарности гонимых, все более осознающих себя единым народом, осажденным одними и теми же силами мирового зла. Для адептов «морали успеха» референтной группой являются преуспевшие – невзирая на степень их территориальной, профессиональной и социокультурной отдаленности от тех, кому предстоит примерять к себе их «эталонный» образ жизни и систему ценностей. Для народов, кому господа мира сего уже отказали в праве на успех, референтной группой являются наиболее обездоленные и гонимые. Когда мы встречаем этих гонимых, наша интуиция должна подсказывать нам: они – воплощение уготованной нам участи, нашей судьбы. Эта способность идентифицироваться с наиболее униженными и гонимыми – способность, идущая от великой монотеистической традиции и радикально противоположная предвкусениям и вожделениям «вертикальной мобильности», стала совершенно чуждой современному западному сознанию. Но именно на основе этой способности, противоположной индивидуалистической морали успеха, конституируется народ как воскресшая общность нашей

эпохи. Речь идет о векторе сознания, прямо противоположном тому, на что ориентирует современного человека либеральная идеология успеха. Если последняя учит горделивому (или неврастенически-паническому) дистанцированию от тех, от кого исходят «флюиды отверженности», религиозно воспитанное народное восприятие учит узнаванию в них нашей собственной участи: «узри в нем брата своего». Либеральная «школа успеха» учит идентификации, сориентированной на верхние этажи социальной лестницы, даже вопреки свидетельствам здравого смысла и опыта. Монотеистическая школа смирения, напротив, формирует в нас способность к подлинной, нестилизованной идентификации с наиболее униженными. (Важно понять, что речь идет не о смирении перед порабощателями и растлителями, а о смирении как категории, облегчающей идентификацию с «нищими духом».) Мораль успеха разъединяет, и в этом смысле она действительно «классово чуждая» мораль в двойном отношении: в смысле того, что реалистическую перспективу имеет только применительно к кругу привилегированных, а также в смысле того, что осуществляет выгодное классовому противнику разобщение в рядах угнетенных и униженных.

Словом, наша общая – и тех, кто недавно причислял себя к модернизированным нациям, и тех, кто всегда страдал от отсталости, – причисляемость к «третьему миру» не есть процедура самоуничужения, связанная с игрой на понижение. Общая «третьемировская» идентичность народов Евразии относится, напротив, к стратегии сопротивления, для которой требуется, чтобы гонимые выступали не менее сплоченно, не менее «глобально», чем гонители. Это, таким образом, есть движение не назад, а вперед, связанное со способностью выдвинуть эффективную демократическую альтернативу «глобализации по-американски».

Во-вторых, идея спасения есть идея человеческого духовного возвышения. В эпоху постмодерна произошло странное перевертывание полюсов культуры. Как свидетельствует литературная классика, равно как и исторический опыт, описанный, в частности, в школе «Анналов» (Франция), чувственно полнокровные, живущие земной жизнью типы образца Санчо

Пансы относятся к народной культуре. Господская же культура была, выражаясь языком П. Сорокина, скорее идеациональной, чем чувственной, что, в частности, было заложено программой вытеснения языческих пережитков письменным христианским текстом. «Платонизм» господской культуры, ее тяготение к более или менее абстрактным универсалиям духа контрастировал с «земными» тяготениями народной культуры, отражающей чувственный опыт бытовой повседневности. Это «разделение труда» отразилось в специфической семантике малой устной (народной) традиции и большой письменной (суперэтнической) традиции, опирающейся на императивы и презумпции монотеизма.

И вот в наше время полюса перевернулись. Верхние слои общества выступили с необычайной культурной инициативой реабилитации телесных практик и последовательной дискредитацией сфер духовно-возвышенного. Последние поставлены под подозрение новой либеральной идеологией в качестве источников опасной пассионарности, нетерпимости, политического утопизма и экстремизма. Создается впечатление, что только вечно жующий и вождельно вззирающий на торговые витрины потребитель – единственно благонамеренный член либерального гражданского общества, не способный к бунтам и революциям. Великая же письменная культура сегодня находится на классовом подозрении у новых хозяев жизни как «несправившаяся» с задачей усмирения стихий, деидеологизацией и деполитизацией масс. Последним отведена участь самодовольных животных, живущих гедонистическими инстинктами и не задумывающихся о высших смыслах. Сфера высших смыслов демонизирована либералами как источник конфронтационной культуры, повинной во всех революционных и прочих катаклизмах недавно ушедшего века.

Народ в этой ситуации пребывает в большой растерянности. Он привык, что общие духовные смыслы и универсалии, мировоззренческие ценностные ориентации разрабатываются в рамках большой письменной традиции, к которой принадлежит не только официальное монотеистическое богословие, но и национальная художественная литература, профессиональ-

ное искусство. Народ занимался своим делом – эмпирическими практиками, которые за него некому было осуществлять, – но он при этом никогда не приписывал этим чувственным практикам целиком самодовлеющее значение. Он давно уже понял, что сфера прекрасного и возвышенного выходит за рамки народного фольклора и требует профессиональных усилий специалистов современного духовного производства. И вот внезапно эти самые специалисты объявили себя адептами инстинктивной телесности, необузданной чувственности, самодовлеющей сферы «желания». Причем, сфера «телесных практик», попавшая в ведение постмодернистских технологий, немедленно теряет содержащуюся в ней рациональность. Ведь речь идет не о практиках материального производства или быта, в которых чувственный опыт выступает как нечто достаточно дисциплинированное и подчиненное смыслу. Теперь дело идет о том, чтобы «растормозить» инстинкты, иными словами, выпустить на волю таящиеся в чувственности силы хаоса. Чувственность становится орудием сил нигилизма, порученцем ниспровергателей морали, союзником кругов, намеренно играющих на понижение. Это не чувственность как элемент естественной среды или прибежище здравого смысла, страшящегося зауми; это чувственность технологизируемая, взятая напрокат мастерами разрушения и принижения, которые вводят ее в свои выстраиваемые системы дезориентации, деморализации и «пиара».

В условиях такого «предательства духа» со стороны интеллектуалов народу предстоит пережить и переосмыслить многое. Прежде между его сознанием и сферой транслируемых текстов профессиональной духовной культуры если и имелся барьер, то преимущественно количественный. Вкусы широкой публики необходимо было подтягивать до усвоения высокой культуры и подлинного искусства, что прямо предусматривалось программой Просвещения. Но при этом между народом и сферой профессиональной духовной культуры не стоял барьер принципиального ценностного неприятия. Напротив, народ видел в этой культуре присутствие незримой Церкви, несущей миру высшие ценности и в нашу «пострелигиозную» эпоху.

Даже в советское время, когда пространство письменного текста было основательно загрязнено насильственным внедрением вымученной «идейности» и пропагандистской трескотни, тем не менее оставались широкие сферы, в которых народное сознание находило не вымученные, а подлинные, искомые им самим смыслы и образы, беспрепятственно себя с ними идентифицируя. Таковы были лучшие образцы советской лирической песни, музыки, литературы, кинематографа. Народ в них видел сублимацию собственного опыта, достигшего рафинированных форм, благонамеренно обработанного в духе принципа «искусство служит народу».

Сегодня мы имеем нечто прямо противоположное. Сегодня ни в одной сфере транслируемого профессионального текста народ не находит подтверждения ни своего опыта, ни своих ценностей, ни своих ожиданий. Та примитивная чувственность, которая присутствует в насыщенных порнографией фильмах, в сценах насилия, в бесконечных телебоевиках, разумеется, легко доступна пониманию для профанного массового сознания, но тем не менее процесс идентификации с нею остается заблокированным. Народ ощущает, что это – не его чувственность, что ему предлагают духовную ценностную капитуляцию, требуют богохульства. Дело в том, что «телесность» сама по себе никогда не может стать народом-субстанцией, скрепленной традицией и общими, не всегда проговоренными смыслами и ценностями. Телесность «номиналистична» и индивидуалистична, она по-животному разъединяет, а не объединяет, и потому всякие капитуляции перед нею, забвение духовных и ценностных приоритетов ведет к превращению народа в толпу одиночек и в конечном счете – в придорожную пыль. Это вполне устраивает тех, кто ведет глобальную гражданскую войну с народами и перечеркивает великий принцип народного суверенитета в политике, в опыте государственного и культурного строительства. Но это не может устраивать сами народы, равно как и тех профессионалов духовного производства, которые осознают, что без народа их деятельность в конечном счете утрачивает всякий смысл, как Церковь утрачивает смысл, не имея прихожан. Уже сегодня мы имеем свидетельства неслыханного кризиса

духовного производства, связанного с катастрофическим падением тиража серьезных журналов, книг, театральной и кинематографической аудитории. Постмодернистская «телесность» как новое кредо профессионалов духовного производства не расширила, а сузила ареал Слова (с большой буквы), равно как и привела к многозначительному понижению статуса интеллигенции. Уточним понятия: здесь имеется в виду не материальный статус, который может интересовать интеллигенцию не столько в профессиональном, сколько в обыденном житейском смысле, а то, что относится к духовному первородству, к влиянию интеллигентского сословия как несущего отсвет древних функций священства и пророчества.

Выход, по всей видимости, состоит в том, чтобы заново превратить Церковь в центральный институт, вокруг которого сосредотачивалось бы профессиональное производство «текстов культуры». Только Церковь, прочно связанная с великой монотеистической традицией, может отбить нынешний «реванш телесности» и разнузданной чувственности и спасти человечество от впадения в скотоподобное состояние. И, конечно, при этом речь идет не о многочисленных новых Церквях «нетрадиционных» религий, в большинстве которых постмодернистская телесность еще раз торжествует свою победу над духом, а именно о традиционной Церкви великих монотеистических религий. Если народно-демократические движения и революции XIX–XX веков протекали как антицерковные, направляемые атеистической интеллигенцией, то глобальные народные движения нового века несомненно ознаменуются возвращением к «фундаментализму».

Великая монотеистическая традиция – вот единственная оставшаяся у человечества гарантия грядущего духовного восстановления и возвышения. Ей предстоит выполнить по меньшей мере три задачи. Первая из них – отбить накат вестернизации, грозящий народам осажденного Юга полной деморализацией и декультурацией. Компрадорские элиты, взявшиеся реформировать и модернизировать свои страны по западному образцу, отбивают у населения культурную память о собственном великом прошлом, собственной великой письменной тра-

диции, но при этом они так и не обеспечили сколько-нибудь полноценную причастность к западной великой письменной традиции. В результате народы рискуют оказаться вне великой культурной традиции вообще. Церковь как институт только и может взять на себя задачу преодоления кризиса посредством нового обращения к великой письменной традиции. В восточнославянском регионе это, главным образом, традиция «греческая», православная, связанная с восточной патристикой, в тюркском, иранском, арабском регионах – традиция мусульманская, в Индостане и на Дальнем Востоке – индо- или конфуцианско-буддистская. Эти традиции позволяют, с одной стороны, преодолеть нынешний рецидив этноцентризма, архаичной племенной морали, ибо великие письменные традиции изначально создавались как суперэтнические духовноценностные синтезы, а с другой стороны, могут стать основой не плагиаторских, имитационных, а подлинных модернизаций, учитывающих собственные возможности и специфику.

Вторая задача – вернуть социальные прерогативы народу, незаконно оспоренные и отвергнутые глобализирующимися элитами, поменявшими народ в качестве суверена на других «суверенов», в первую очередь на американского. Во всех монотеистических традициях народу отводится особая, незаменимая роль «исполнителя завета» и защитника святой веры от хулителей и осквернителей. Здесь каждый народ выступает как избранник Божий, которому доверена высшая миссия. Либералы лишили народ статуса носителя миссии и в этом отношении сделали больше в деле разрушения самих основ цивилизации, чем все прежние богоборцы, вместе взятые; логика церкви как социального института ведет к новой реабилитации народа как конечной субстанции земного бытия, в которой святая вера находит свою земную опору и защиту. Все остальные, сугубо светские институты, сегодня работают в логике последовательной социальной и духовной экспроприации народа. Только Церковь, восстановленная во всех своих амбициях организатора и водителя народной жизни, способна отстоять права народа. Вокруг нее станет сосредотачиваться новое «народничество» тех кругов интеллигенции, которые еще

сохранили свою связь с собственной великой традицией и не готовы участвовать в играх компрадорского глобализма.

Третья задача монотеизма – заново утвердить духовные приоритеты, о чем подробнее уже говорилось выше.

В заключение осталось сказать о «большом государстве» бедных, которое эмпирически и мистически связано с «большой церковью» монотеизма. Главное мое предположение состоит в том, что Юг в своем противопоставлении Северу как глобальной партии богатых в конечном счете образует единое интернациональное государство. Сегодня все твердят об интеграции, напирая в основном на экономические соображения и приоритеты. Но приоритеты победы в гражданской войне, без чего народам Юга угрожает участь опускаемого и истребляемого мирового гетто, поважнее экономических. Здесь – ключ к содержанию грядущих интеграционистских программ народов, ведущих свою великую оборонительную войну. Перед лицом глобального наступления богатых, а также с учетом всей логики постмодерна, сулящей передачу не только материальных, но и духовных благ цивилизации к услугам пресыщенного истеблишмента, все национально-государственные различия и перегородки между народами теряют серьезное значение. В ходе новой глобальной социальной поляризации на планете все четче выступают, на одной стороне, контуры единой компрадорской или «постмодернистской» элиты, которая больше никому не служит, кроме самой себя, и, на другой стороне, – контуры единого экспроприированного народа. Этому единому народу требуется и единое интернациональное государство-защитник.

Только дальнейший ход начавшейся глобальной гражданской войны покажет, какие конкретные формы примет интеграционный процесс, в ходе которого будет созидаться единая государственность бедных на планете. Скорее всего процессы будут протекать по модели так называемого инклюзивного федерализма или конфедерализма. Иными словами, значительная часть функций, связанных с выполнением сугубо внутренних задач, останется за прежними институтами национального государства, тогда как новые функции, связанные с объединенной обороной, объединенной системой защиты более слабых эконо-

мик, комплексными интернациональными программами социального развития и просвещения станут передаваться инстанциям, воплощающим коллективную интернациональную волю Юга как планетарной народной общности.

Как известно, в рамках исконной организации индоевропейцев лежит триада: жрецы-пахари-воины. Воины, представленные временно отделенным от остального общества юношеством, жили на границах племени. Именно эта пограничная общность будет вероятней всего в первую очередь интернационализована в качестве совместных «стражей» большого Юга. Экономическая интеграция «пахарей» пойдет следом, создавая единое хозяйственное пространство и единые планируемые на интернациональном уровне народнохозяйственные комплексы. Что касается интеграции «жречества», ведающего сакральными смыслами, то она будет происходить в форме все более интенсивного диалога конфессий, координации межконфессиональных программ воспитания и просвещения юношества, совместного отпора волне духовного нигилизма, идущего от атлантического Центра. Нигилизм на наших глазах меняет свой смысл, превращаясь из стихийного процесса, заданного логикой секуляризации, эмансипации и культом чувственности, в сознательно используемое средство духовного разрушения противника. Не случайно те самые круги, которые постоянно указывают на угрозу мусульманского или православного фундаментализма, вполне спокойно принимают протестантский или иудаистский фундаментализм. Против «враждебного» фундаментализма мобилизуется пропагандистский фронт, равно как и всеразрушительная постмодернистская «ирония», тогда как «свой» фундаментализм укрывается под защиту в качестве чего-то не обсуждаемого перед лицом «чужаков».

Но именно поэтому дело отпора нигилизму становится не факультативным, а государственным делом отстаивающего свои права и интересы «Большого Юга». Большое социальное государство интегрированного Юга не будет, вопреки идеологическим рекомендациям либерализма, нейтральным ни в социальном, ни в ценностном отношении. В социальном отношении оно будет «предпочитать» тех, кто несет основные ма-

териальные тяготы, одновременно нуждаясь в дополнительной социальной защите; в ценностном отношении оно будет предпочитать приверженцев великой монотеистической традиции, которая, как показывает новейший опыт, является, может быть, последним духовным прибежищем человечества, единственной страховой гарантией от возвращения в «инстинктивную» дикость и социал-дарвинистское варварство.

Все здесь написанное может всерьез испугать людей, испытавших на себе крайности государственного социального патернализма или партийно-государственной идеологической опеки. Но люди в реальной истории никогда не выбирают между «во всем устраивающими» или «во всем неустраивающими» вариантами, между совсем плохим и оптимальным. Реальный людской выбор на нашей грешной земле, которой не дано превратиться в рай, пролегает между вовсе неприемлемым или приемлемым хотя бы частично. Деформация современного интеллигентского сознания, в его нынешней «правой» фазе, как и деформация его в бывшей «левой» фазе, состоит в том, что сравнивают не реальности либерализма с реальностью социализма, а сравнивают либеральную утопию с былой социалистической реальностью (как некогда «левые» сравнивали с капитализмом не реальный социализм, а «безупречную» социалистическую утопию). На фоне либеральной утопии мои прогнозы могут показаться слишком жесткими, чреватými непосильными испытаниями для нынешних демобилизованных юношей-эдитов и неврастеников постмодерна. Но на фоне либеральной реальности – той, которую либеральные реформаторы уже уготовили людям и в особенности той, которую они, судя по их поддакиванию мировому агрессору и его человеконенавистническим «глобальным инициативам», уготовят человечеству завтра, предложенный прогноз обретает совсем другой вид и смысл. Вчерашние глашатаи «плюрализма», «толерантности» и «общечеловеческих ценностей» сегодня заявляют о себе как партия безжалостных социал-дарвинистов, расистов и прямых подстрекателей глобальной гражданской войны с «неприспособленными».

Перед лицом этой реальности безжалостного глобального наступления на жизненные права простых людей во всем

мире, на их право сохраниться в истории, а не стать жертвой сознательно организованного «естественного отбора», логика выбора делается, увы, значительно более жесткой, чем можно было предполагать еще недавно. Либо «неадаптированное большинство» человечества заново мобилизуется, выработав эффективное средство самозащиты, либо его ожидает участь гетто в новой системе глобального апартеида. Причем не следует думать, что мобилизация, со всеми ее жесткими организационными технологиями, будет происходить только на блокированной периферии мира, на «Большом Юге». Сегодня опережающими темпами она происходит в господском стане, в либеральном «центре мира». Достаточно посмотреть на то, как уже сегодня правители США мобилизуют американское население, лепя из него тупо-доверчивую, «всецело внимающую» и «беззаветно преданную» массу. В ход идут не только обычные средства пропаганды, но и невиданные еще в истории провокации, призванные создать атмосферу тотального страха и тотальной озлобленности. Таким образом либеральная утопия, с ее ожиданиями безграничной толерантности и плюрализма, ни в каком из нынешних полюсов мира не находит реальных подтверждений. Ее реальное назначение – целиком пропагандистское, направленное на то, чтобы как-то оттянуть момент истины и притупить у людей чувство исторической реальности.

Автор задавался прямо противоположными целями. Он исходил из презумпции быстро текущей истории, которая нуждается в наших своевременных прозрениях, чтобы не стать безнадежно катастрофичной.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
-------------------	---

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ	39
---	-----------

Введение	41
Национальная идентичность и национализм	42
Конфликтные линии российской истории	45
Цивилизационная суть глобального конфликта	50
Избранники и пасынки прогресса	53
Сепаратистские стратегии Запада против наследия европейского универсализма	56
Как ответить на вызовы нового глобального миропорядка?	61

<i>Глава первая. Добро и зло</i>	<i>65</i>
Главный вопрос посттрадиционной эпохи	65
К. Маркс, Ф. Ницше и З. Фрейд как основоположники традиционного нигилистического радикализма	67
Первая постмодернистская революция: освобождение знака от предмета	71
Вторая постмодернистская революция: бунт интеллектуалов, презревших материю	74
Новая форма духовного производства	78
Мефистофелевские игры интеллектуального авангарда	82
Как возникают «люди заемного текста»	88
Смерть буржуа, смерть отца, смерть автора... Что дальше?	92
Структура западного сознания: конфликт разнородных начал	94

Логика глобализации в парадигме Ф. Соссюра.....	103
Проблема отчуждения: парадигма К. Маркса и парадигма Ф. Соссюра.....	105
Трудное возвращение к бытию	109
Преодоление глобального нигилизма.....	113
<i>Глава вторая. Дарение и бытие</i>	121
Дилемма цивилизации: дарение или вражда?.....	121
Онтология дарения.....	124
Дар слова.....	127
Отчуждение дара.....	129
Дезертирство как архетип социальных революций.....	133
Пленение человека машиной	140
Два типа эроса: языческий и христианский	149
Когда источники дарения иссякают.....	156
Две антропологические перспективы	161
<i>Глава третья. Космический дар Православия</i>	168
Реабилитация тварного мира	168
Этика православного космизма	172
Тайна священнобезмолвствующих.....	178
Топография православного космоса.....	182
Стяжание благодати	189
<i>Глава четвертая. Материнский архетип в русской православной культуре</i>	194
Россия – родина гонимых	194
Привилегированные маргиналы глобального мира.....	199
Загадка безмолвствующих.....	205
Богоматерь как дароносительница: максимализм православного милосердия	207
Кризис идеи прогресса	214
Новые парии глобализма	218
От демократии равенства к новому рабству.....	223
«На дне» глобального мира.....	228
Гордыня Рима и смирение Иерусалима	231
<i>Глава пятая. Священство и царство</i>	238
Способна ли построить царство христианская душа?	238
Конфликт человечества с историей.....	245

Антиномии христианской души	252
Бог-отец и Бог-сын в истории	260
Неотмирность православной духовности и апокалипсис современности	265
Космическое мироощущение Православия.....	269
Четвертому Риму не быть... Что из этого следует?	273
Глава шестая. Воссоединение слова и бытия	306
Православная программа в глобальном мире	306
Моральная воля в культуре	309
Мистическое богословие восточного христианства.....	313
Эволюция исихастской традиции	317
Православная Церковь накануне реформы.....	322
Архетипическое значение реформы Никона	325
Как формируется большое суперэтническое пространство культуры.....	329
Две модели русского просвещения.....	332
Два пути современной русской истории	339
Православная Церковь на историческом перепутье	343
Злоключения российского постиндустриализма.....	346
Новый экономический тоталитаризм	351
Проблема выбора	355
Где хранится христианское наследие?	362
Схоластика и мистика в современной культуре	368
Остужение христианского эроса и слепота индивидуализма	371
Три интенции христианского эроса.....	374
Глава седьмая. Власть пространства	377
Каким был мир, который мы потеряли	377
Почему пал «Третий Рим»?.....	381
Для чего пал «Третий Рим»?.....	384
Земля и небо православной ойкумены.....	392
Рождение альтернативной системы ценностей	397
Противостояние скорбного духа и бездуховной материи	402
Неразгаданная тайна глобального мира.....	406
Метаморфозы светского и религиозного сознания.....	408

Жестокосердие демократии.....	411
Скитания народного духа.....	415
Новая лингвистика глобального мира.....	417
Новый курс на христианский Восток.....	419
Глава восьмая. Власть времени.....	422
Постсоветское время: от прогрессистского утопизма к эсхатологическому реализму.....	422
Этот «прекрасный» новый мир.....	425
Власть как безвластие.....	428
Постмодернистский проект свободы.....	431
Христианское откровение в современной истории.....	436
Суд истории.....	446
Истоки и основания демократии.....	456
Пророчество апокалиптического ангела.....	458
Христианское чувство истории.....	467
Метавременной характер российского этоса.....	477
Глава девятая. Практики Православия: новый формационный прорыв.....	482
Таинство бескорыстного творчества.....	482
Новый сдвиг в культуре: возвращение экстенсивного принципа.....	486
Главный парадокс современной эпохи.....	489
Возможна ли встреча двух полюсов культуры?.....	493
Возможна ли новая сакрализация мира?.....	501
Структура новой научной революции.....	505
Три ответа Востока на вызов Запада.....	509
Логос и миф: два вектора современной культуры.....	523
Матримониальные тайны творчества.....	524
Образ Богоматери-заступницы.....	534
Истина, добро и красота.....	539
Капитализм и феноменология духа.....	546
Два альтернативных проекта постиндустриального общества.....	553
Модерн в ловушке контрмодерна.....	563
Роль православной идеи в глобальном мире.....	565

СТРАТЕГИЧЕСКАЯ НЕСТАБИЛЬНОСТЬ

В XXI ВЕКЕ	575
Введение	577
<i>Глава первая. Столетняя война как судьба поколений</i>	
XXI века	583
1. Почему победитель не удовольствовался достигнутым	585
2. Почему мир не сопротивляется?.....	632
<i>Глава вторая. Почему рухнул Советский Союз?</i>	
1. Просвещенческая самокритика Советского Союза	647
2. Кем же был «советский человек»?	666
<i>Глава третья. «Либеральное» разрушение общества</i>	
1. Либеральное отрицание общества – генератор грядущей катастрофы	711
2. Почему народ «мешает» либеральной демократии	727
3. «Новый человек» либеральной эпохи	762
<i>Глава четвертая. Страхи властвующих как фактор стратегической нестабильности</i>	
1. Три переворота в политической истории человечества	782
2. Страхи приватизаторов.....	789
3. Народ – пасынок западной письменной традиции	794
4. Судьба русской духовной традиции как великого суперэтнического текста.....	801
5. Российская государственность как альтернатива «конца истории»	814
<i>Глава пятая. Милитаристский проект «американского века»: сущность и судьба</i>	
1. Социал-дарвинистский «реализм» и гуманитарный идеализм в истории	843
2. За «конфликтом цивилизаций» – глобальный социальный конфликт	853
3. Новое и старое в американском экспансионизме	859
4. Как сделать власти предрешающие одинокими в собственном отечестве?.....	867

5. Геополитическое одиночество, или Россия в роли Израиля	890
6. Две модели реколонизации	904
<i>Глава шестая. Долго ли продлится одиночество России</i>	923
<i>Глава седьмая. Горизонты глобальной гражданской войны: от российского к американскому одиночеству в мире</i>	997
1. От холодной войны – к мировой войне богатых против бедных	997
2. Грядущая биполярность: сверхдержавность богатых и сверхдержавность бедных	1012
3. Американизм и антиамериканизм	1029
4. Двоящиеся лики эпохи	1039
5. Новая классификация бедных	1048
<i>Глава восьмая. Возвращение сакрального как альтернатива «рыночному терроризму»</i>	1078
1. «Рыночный» вызов Просвещению	1078
2. «Рыночный» вызов социуму	1104
<i>Глава девятая. Прогнозируемые итоги века: с чем Восток придет на Запад</i>	1136
1. Об идейной экспансии Востока	1136
2. Принцип воцерковления – альтернатива принципу эмансипации	1156
3. Прогноз на вторую половину XXI века: реванш Юга над Севером	1183
4. Новая гражданская война в США: реванш внутреннего Юга	1205
5. Афроазиатский «Юг» в новой картине мира	1213

Институт русской цивилизации создан для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 30-томной «Энциклопедии русского народа» (вышло 14 томов), а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей и ученых, отражающих главные вехи в развитии русского национально-мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма (вышло более 160 томов).

Редактор Л. К. Молотилова
Корректор А. А. Полякова
Компьютерная верстка Е. Е. Поляков
Институт русской цивилизации. Тел.: 8-495-605-25-35

Подписано в печать 22.07.2014 г. Формат 84 x 108 ¹/₃₂.
Гарнитура «Times». Объем 61,85 изд. л.
Печать офсетная. Заказ № Тираж 1000 экз.
Отпечатано в ОАО «Тверской полиграфический комбинат».

**ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ
ВЫПУСКАЕТ
БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ
РУССКОГО НАРОДА**

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

- Русская цивилизация *(вышел)*
- Русское Православие в трех томах *(вышли)*
- Русское государство *(вышел)*
- Русский патриотизм *(вышел)*
- Русское мировоззрение *(вышел)*
- Русский образ жизни *(вышел)*
- Русская география
- Русское хозяйство *(вышел)*
- Международные отношения
- Национальные отношения
- Русская литература *(вышел)*
- Русская икона и религиозная живопись в двух томах *(вышли)*
- Русская архитектура и скульптура
- Русская живопись
- Русский театр
- Русская музыка
- Русская наука
- Русская школа
- Русское воинство
- Памятники Отечества
- Русские за рубежом
- Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организации. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания Энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: info@rusinst.ru

Электронную версию Энциклопедии можно получить на нашем сайте: www.rusinst.ru.

ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ, ПОДГОТОВЛЕННЫЕ ИНСТИТУТОМ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:

СЕРИЯ «РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

- Митр. Иоанн. Самодержавие духа, 528 с.
- Киреевский И. Духовные основы русской жизни, 448 с.
- Гиляров-Платонов Н. П. Жизнь есть подвиг, а не наслаждение, 720 с.
- Аксаков И. С. Наше знамя – русская народность, 640 с.
- Гоголь Н. В. Нужно любить Россию, 672 с.
- Тихомиров Л. А. Руководящие идеи русской жизни, 640 с.
- Филиппов Т. И. Русское воспитание, 448 с.
- Григорьев Ап. Апология почвенничества, 688 с.
- Данилевский Н. Я. Россия и Европа, 816 с.
- Хомяков А. С. Всемирная задача России, 800 с.
- Самарин Ю. Ф. Православие и народность, 720 с.
- Катков М. Н. Идеология охранительства, 800 с.
- Булгаков С. Н. Философия хозяйства, 464 с.
- Аксаков К. С. Государство и народ, 680 с.
- Концевич И. М. Стяжание Духа Святого, 864 с.
- Флоровский Г. В. Пути русского богословия, 848 с.
- Гильфердинг А. Ф. Россия и славянство, 496 с.
- Страхов Н. Н. Борьба с Западом, 576 с.
- Мещерский В. П. За великую Россию. Против либерализма, 624 с.
- Свт. Филарет митр. Московский. Меч духовный, 720 с.
- Зеньковский В. В. Христианская философия, 1072 с.
- Ламанский В. И. Геополитика панславизма, 928 с.
- Черкасский В. А. Национальная реформа, 592 с.
- Достоевский Ф. М. Дневник писателя, 880 с.
- Солоневич И. Л. Народная монархия, 624 с.
- Валуев Д. А. Начала славянофильства, 368 с.
- Фадеев Р. А. Государственный порядок. Россия и Кавказ, 992 с.
- Лешков В. Н. Русский народ и государство, 688 с.
- Иван Грозный. Государь, 400 с.
- Лобанов М. П. Твердыня духа, 1024 с.
- Безсонов П. А. Русский народ и его творческое слово, 608 с.
- Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России, 1232 с.
- Щербатов А. Г. Православный приход – твердыня русской народности, 496 с.
- Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций, 936 с.
- Беляев И. Д. Лекции по истории русского законодательства, 896 с.
- Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям, 688 с.
- Погодин М. П. Вечное начало. Русский дух, 832 с.

Шिशков А. С. Огонь любви к Отечеству, 672 с.
Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность, 576 с.
Кошелев А. И. Самодержавие и Земская дума, 848 с.
Черняев Н. И. Русское самодержавие, 864 с.
Победоносцев К. П. Государство и Церковь в 2-х томах, т. 1 – 704 с.;
т. 2 – 624 с.
Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства, 864 с.
Преп. Иосиф Волоцкий. Просветитель, 432 с.
Преп. Нил Сорский. Устав и послания, 240 с.
Трубецкой Е. Н. Смысл жизни, 656 с.
Ломоносов М. В. О сохранении русского народа, 848 с.
Митр. Иларион. Слово о Законе и Благодати, 176 с.
Ильин И. А. Путь духовного обновления, 1216 с.
Тютчев Ф. И. Россия и Запад, 592 с.
Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа, 1136 с.
Шарапов С. Ф. Россия будущего, 720 с.
Св. Иоанн Кронштадтский. Я предвижу восстановление мощной России,
648 с.
Суворин А. С. Россия превыше всего, 912 с.
Меньшиков М. О. Великорусская идея в 2-х томах, т. 1 – 688 с.; т. 2 – 720 с.
Розанов В. В. Народная душа и сила национальности, 992 с.
Архиепископ Аверкий (Таушев). Современность в свете Слова Божия,
720 с.
Иларион Троицкий. Преображение души, 480 с.
Митр. Антоний (Храповицкий). Сила Православия, 688 с.
Соловьев В. С. Оправдание добра, 656 с.
Бердяев Н. А. Философия неравенства, 624 с.
Киреев А. А. Учение славянофилов, 640 с.
Феофан Затворник. Добротолубие, 752 с.
Кожин В. В. Россия как цивилизация и культура, 1072 с.
Миллер О. Ф. Славянство и Европа, 880 с.
Архиепископ Никон (Рождественский). Православие и грядущие судьбы
России, 640 с.
Пушкин А. С. Россия! встань и возвышайся!, 976 с.
Князь Александр Васильчиков. Русское самоуправление, 960 с.
Святитель Игнатий (Брянчанинов). Особенная судьба народа русского, 752 с.
Нилус С. А. Близко есть, при дверях, 576 с.
Кавелин К. Д. Государство и община, 1296 с.
Белов В. И. Лад. Очерки народной эстетики, 512 с.
Карамзин Н. М. О любви к Отечеству и народной гордости, 736 с.
Аскоченский В. И. За Русь Святую! 784 с.
Будилович А. С. Славянское единство, 784 с.
Повесть Временных Лет, 544 с.
Преп. Серафим Саровский. Стяжание Духа Святого, 480 с.

Ростопчин Ф. В. Мысли вслух на Красном крыльце, 704 с.
Магницкий М. Л. Православное просвещение, 528 с.
Домострой, 448 с.
Уваров С. С. Государственные основы, 608 с.
Муравьев А. Н. Путешествие по святым местам русским, 768 с.
Панарин А. С. Православная цивилизация, 1248 с.

СЕРИЯ «РУССКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ»

Ильин И. А. Национальная Россия: наши задачи, 464 с.
Нилус С. А. Царство антихриста «Близ есть при дверех...», 528 с.
Шарапов С. Ф. После победы славянофилов, 624 с.
Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские!, 544 с.
Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма, 400 с.
Пасхалов К. Н. Русский вопрос, 720 с.
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Почему погибнет Америка, 528 с.
Бутми Г. Кабала или свобода, 400 с.
Жевахов Н. Еврейская революция, 480 с.
Никольский Б. В. Сокрушить крамолу, 464 с.
Величко В. Л. Русские речи, 400 с.
Архимандрит Фотий (Спасский). Борьба за веру. Против масонов, 400 с.
Булацель П. Ф. Борьба за правду, 704 с.
Дубровин А. И. За Родину. Против крамолы, 480 с.
Бондаренко В. Г. Русский вызов, 688 с.
Марков Н. Е. Думские речи. Войны темных сил, 704 с.
Шмаков А. С. Международное тайное правительство, 944 с.
Чванов М. А. Русский крест. Очерки русского самосознания, 608 с.
Осипов В. Н. Возрождение русской идеологии, 720 с.
Нечволодов А. Д. Император Николай II и евреи, 400 с.
Бабурин С. Н. Возвращение русского консерватизма, 832 с.
Крупин В. Н. Книга для своих, 512 с.
Шиманов Г. М. Записки из красного дома, 1024 с.
Жеденов Н. Н. Гроза врагов русского народа, 704 с.
Книга Русской Скорби. Памятник русским патриотам, погибшим в борьбе
с внутренним врагом, 1136 с.
Сенин А. А. Служить правде, 416 с.
Личутин В. В. Размышления о русском народе, 576 с.
Куняев С. Ю. Русский дом, 912 с.
Замысловский Г. Г. В борьбе с ненавистниками России, 720 с.
Проханов А. А. Слово к народу, 896 с.
Хатюшин В. В. Вехи окаянных лет, 608 с.
Ганичев В. Н. О русском, 832 с.
Миронов Б. С. Русский национализм, 560 с.

- Шевцов И. М. Тля. Антисоциалистический роман. Соколы. Воспоминания о деятелях русской культуры., 816 с.
- Тимофей Буткевич, протоиерей. Верую разумеваем, 704 с.
- Любомудров М. Н. Каноны русского мира. Идеология. Культура. Искусство, 816 с.

СЕРИЯ «РУССКАЯ ЭТНОГРАФИЯ»

- Максимов С. В. По Русской земле, 960 с.
- Зеленин Д. К. Русская этнография, 672 с.
- Коринфский А. А. Народная Русь, 944 с.
- Сахаров И. П. Сказания русского народа в 2-х томах, т. 1 – 800 с.; т. 2 – 928 с.
- Ермолов А. С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, 880 с.
- Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси, 384 с.
- Риттих А. Ф. Славянский мир. Историко-географическое и этнографическое исследование, 576 с.
- Пассек В. В. Очерки России, 448 с.
- Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях, 1056 с.
- Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях, 704 с.
- Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия, 688 с.
- Фаминцын А. С. Божества древних славян, 736 с.
- Терещенко А. В. Быт русского народа в 2-х томах, т. 1 – 944 с.; т. 2 – 864 с.
- Азадовский М. К. История русской фольклористики, 1056 с.
- Снегирев И. М. Русские народные пословицы и притчи, 528 с.
- Шергин Б. В. Отцово знание. Поморские были и сказания, 704 с.

РУССКАЯ БИОГРАФИЧЕСКАЯ СЕРИЯ

- Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. В 3-х томах, т.1. – 1120 с.; т.2. – 1120 с.; т.3. – 1280 с.
- Воспоминания о Михаиле Каткове, 624 с.
- Воспоминания современников о Михаиле Муравьеве, графе Виленском, 464 с.
- Иван Аксаков в воспоминаниях современников, 544 с.

СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»

- Лебедев С. В. Слово и дело национальной России, 576 с.
- Платонов О. А. Экономика русской цивилизации, 800 с.
- Антонов М. Ф. Экономическое учение славянофилов, 416 с.

- Каплин А. Д. Мировоззрение славянофилов, 400 с.
- Романов И. Стратегия восточных территорий, 320 с.
- Евдокимов А. Ю. Биосфера и кризис цивилизации, 480 с.
- Крыленко А. К. Денежная держава, 368 с.
- Черная сотня. Историческая энциклопедия, 640 с.
- Славянофилы. Историческая энциклопедия, 736 с.
- Морозова Г. А. Третий Рим против нового мирового порядка, 272 с.
- Троицкий В. Ю. Судьбы русской школы, 480 с.
- Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия, 688 с.
- Русские святые и подвижники Православия. Историческая энциклопедия, 896 с.
- Васильев А. А. Государственно-правовой идеал славянофилов, 224 с.
- Игумен Даниил (Ишматов). Просветительская и педагогическая деятельность преподобного Сергия Радонежского, 192 с.
- Сохряков Ю. И. Русская цивилизация: философия и литература, 720 с.
- Олейников А. А. Политическая экономия национального хозяйства, 1184 с.
- Черевко К. Е. Россия на рубежах Японии, Китая и США (2-я половина XVII – начало XXI века), 688 с.
- Виноградов О. Т. Очерки начальной истории русской цивилизации, 544 с.
- Олейников А. А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для высших учебных заведений, 1136 с.
- Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи, 624 с.
- Бухарин С. Н., Ракитянский Н. М. Россия и Польша. Опыт политико-психологического исследования феномена лимитрофизации, 944 с.
- Ягодинский В. Н. Космология духа и циклы истории, 320 с.
- Очерки истории русской иконы, 592 с.
- Мокеев Г. Я. Русская цивилизация в памятниках архитектуры и градостроительства, 480 с.
- Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за Великую Россию, 672 с.
- Евдокимов А. Ю. Русская цивилизация: экологический аспект, 672 с.
- Синодикъ, или Куликовская битва в лицах, 736 с.
- Русский государственный календарь, 728 с.
- Пецко А. А. Великие русские достижения. Мировые приоритеты русского народа, 560 с.
- Русская артель, 672 с.
- Русская община, 1376 с.
- Платонов О. А. Русский народ. История. Душа. Победы, 816 с.
- Катасонов В. Ю. Капитализм. История и идеология «денежной цивилизации», 1072 с.
- Минаков А. Ю. Русская партия в первой четверти XIX века, 528 с.
- Кикешев Н. И. Славянская идеология, 704 с.
- Катасонов В. Ю. Экономическая теория славянофилов и современная Россия, 656 с.
- Прохоров Г. М. Древнерусское летописание. Взгляд в неповторимое, 416 с.

Катасонов В. Ю. Экономика Сталина, 416 с.
Аверьянов В. В., Венедиктов В. Ю., Козлов А. В. Артель и артельный человек, 688 с.

СЕРИЯ «ТЕРНОВЫЙ ВЕНЕЦ РОССИИ»

Платонов О. История русского народа в XX веке в 2-х томах, т. 1 – 804 с.; т. 2 – 1040 с.
Платонов О. Тайная история масонства, 912 с.
Платонов О. История масонства. Документы и материалы в 2-х томах, т. 1 – 720 с.; т. 2 – 736 с.
Платонов О. Пролог цареубийства, 496 с.
Платонов О. История цареубийства, 768 с.
Платонов О. Святая Русь. Открытие русской цивилизации, 816 с.
Башилов Б. История русского масонства, 640 с.
Шевцов И. В борьбе с дьяволом, 656 с.
Лютостанский И. Криминальная история иудаизма, 992 с.
Платонов О. Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации, 880 с.
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Заговор цареубийц, 528 с.
Платонов О. Николай II в секретной переписке, 800 с.

ПЛАТОНОВ О. А. СОБРАНИЕ ТРУДОВ В 6 ТОМАХ

Платонов О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа, 944 с.
Платонов О. А. Россия и мировое зло. Труды по истории тайных обществ и подрывной деятельности сионизма, 1120 с.
Платонов О. А. Масонский заговор в России. Труды по истории масонства. Из архивов масонских лож, полиции и КГБ, 1344 с.
Платонов О. А. Разрушение Русского царства, 912 с.
Платонов О. А. Война с внутренним врагом, 1296 с.

Книги, подготовленные Институтом русской цивилизации, можно приобрести в Москве: в Книжном клубе «Славянофил» (Большой Предтеченский пер., 27, тел. 8(495)-605-08-58), в издательстве МОФ «Родная страна» (тел. 8(495)-788-55-74, mofrs@yandex.ru, www.mofrs.ru), в книгоиздательской фирме «Крафт+» (Пр. Серебрякова, 4, тел. 8(495)-620-36-94) и в магазине «Политкнига» (тел. 8(495)-543-87-93, www.politkniga.ru)