

Дмитрий Травин

от Достоевского

**«ОСОБЫЙ
ПУТЬ»** до Кончаловского
РОССИИ

УДК 316.422(470)
ББК 65.9(2Рос)
Т 65

Т 65 **Травин Д. Я.**
«Особый путь» России: от Достоевского до Кончаловского.

ISBN 978-5-94380-263-8

В книге рассматриваются многочисленные теории, представляющие Россию как страну с мессианским призванием, с особым путем в будущее, принципиально отличающимся от стандартного пути модернизации, по которому ранее шли развитые страны мира. В первой части книги анализируются классические теории особого пути, сформировавшиеся в XIX веке и в большей части XX столетия (до распада СССР). В том числе славянофильство, евразийство, концепции Ф. Достоевского, Н. Данилевского, К. Леонтьева, И. Ильина, Н. Лосского, Р. Пайпса. Во второй части представлены теории современных авторов: как идеологии, так и научные концепции различных направлений. Большая часть современных теорий особого пути впервые рассматривается как единое целое и подвергается обстоятельному критическому разбору. В заключительной главе второй части предлагается взглянуть в альтернативу — в серьезные научные работы, построенные на представлении о том, что Россия не имеет никакого особого пути, а является европейской страной, вполне способной осуществить модернизацию, несмотря на все трудности, которые с этим связаны.

УДК 316.422(470)
ББК 65.9(2Рос)

В оформлении книги использованы репродукции лубочных гравюр XVII—XIX веков.

ISBN 978-5-94380-263-8

Оглавление

Предисловие	4
...Но с ними не пойду (вместо введения)	6
Часть I. Классики	15
Глава А . Эпоха славянофилов	17
Глава Б . Эпоха панславизма	43
Глава Г . От революции до распада СССР	69
Часть II. Современники	97
Глава А . Идеологии	103
Глава Б . Русская матрица	131
Глава Г . Цивилизация и модернизация	157
Глава Д . Культурная специфика	169
Глава Е . Альтернатива	183
Русская фрустрация (вместо заключения)	210
Литература	213

Предисловие

Эта книга постепенно формировалась на протяжении нескольких лет. Важнейшим моментом стал проведенный в 2015 г. семинар Центра исследований модернизации Европейского университета в Санкт-Петербурге (ЕУСПб), для которого был подготовлен доклад «Теории особого пути России: классики и современники», опубликованный тогда же в виде препринта [Травин 2015а]. Позднее на том же семинаре обсуждались доклады Андрея Заостровцева и Вячеслава Широлина, чьи концепции анализируются в настоящей книге. Им обоим, а также руководителю семинара Владимиру Гельману и почетному ректору ЕУСПб Борису Фирсову я выражаю свою глубокую благодарность за идеи и творческую дискуссионную атмосферу, в которой формировались мои собственные взгляды на проблему особого пути.

Поворотной точкой, от которой уже непосредственно шел путь к написанию этой книги, стал семинар, организованный в Высшей школе экономики ее научным руководителем Евгением Ясиным. По итогам семинара опубликована книга «Особый путь» страны: мифы и реальность» (под редакцией Александра Оболонского), в которую вошла моя статья «Почему ищут особый путь... которого нет» [Травин 2018а]. За эту книгу и за возможность обсудить мои взгляды с лучшими московскими интеллектуалами — моя благодарность Евгению Ясину, Александру Оболонскому и Виктору Шейнису.

Мне также доводилось обсуждать проблему особого пути с Тимуром Атнашевым, Михаилом Велижевым, Андреем Столяровым и Григорием Тульчинским, что очень помогло в формировании моих собственных взглядов.

Некоторые мои научные работы сперва в популярной форме публиковались легендарным петербургским жур-

Предисловие

налом «Звезда». Не стала исключением и эта книга. В «Звезде» вышли три мои статьи на тему особого пути и зависимости модернизации от исторического пути страны [Травин 2013б; Травин 2013в; Травин 2018б], за что я весьма благодарен главному редактору журнала Якову Гордину, который не только благожелательно принимал эти тексты, но во многом формировал мои взгляды на историю России своими яркими книгами.

Но, наверное, в наибольшей степени я обязан своими представлениями о развитии России петербургскому историку Борису Миронову. Мне довелось на протяжении ряда лет знакомиться с формированием его видения российской модернизации, читать толстые тома его исследований, слушать его доклады на конференциях и обсуждать некоторые проблемы в личных беседах. Фундаментальный трехтомник Бориса Миронова «Российская империя: от традиции к модерну» является выдающейся работой, объясняющей историю нашей страны, и, естественно, ее анализ занимает важное место в моем исследовании.

А под конец надо сказать, что этой книги, конечно, не возникло бы без издательства Европейского университета в Санкт-Петербурге, без поддержки со стороны его директора Милены Кондратьевой и без кропотливой редакторской работы Дмитрия Капитонова. Огромное им спасибо.

...Но с ними не пойду (вместо введения)

Собака лает, ветер носит,
А караван идет,
И караванчик глазом косит —
И на нее кладет. <...>
Бредут без выбора, без цели
Кружным путем своим.
Они собаке надоели,
А уж собака им! <...>
Всего печальней, что собака,
Кляня судьбу свою,
Бредет неправильно, иначе, —
Но в этом же строю,
И канет с ними в ту же бездну,
С другими наряду.
Я тоже, может быть, исчезну,
Но с ними не пойду.

Дмитрий Быков

На первый взгляд, это книга о теориях. Но на самом деле она о людях. О нас с вами. О том, почему в определенный исторический момент самые разные социальные теории *начинают* отражать не столько реальность, сколько то, какой эту реальность мы желаем видеть.

В современной России существует большой спрос на теории особого пути. Проще говоря, на стремление видеть нашу страну совершенно иной, чем другие страны. Количество теорий, выходящих из-под пера разнообразных авторов, просто поражает. Пока не начинаешь их последовательно изучать, трудно даже представить себе, насколько интенсивно трудятся теоретики в данной области.

...Но с ними не пойду

Серьезные ученые и популярные общественные деятели соревнуются друг с другом в стремлении обосновать, почему Россия не Америка, почему мы не можем считаться европейской страной, почему мы принципиально не похожи даже на соседние западнославянские государства. Для *доказательства* предлагаемых теоретиками тезисов используются история, география, климат, религия, биология, художественная литература.

Среди теоретиков особого пути нет единства во взглядах. Сторонники этой концепции есть среди либералов и клерикалов, марксистов и евразийцев. В политическом плане разные группы «особистов» часто не переваривают друг друга. Ведь некоторые из них прямо говорят об особом пути России и гордятся им. А другие ведут речь об особых чертах российской культуры, заведшей нас на гибельный путь, и сожалеют об этом. Каждый смотрит на проблему со своей колокольни и не принимает (да обычно даже не упоминает в своих трудах) конкурирующих концепций. По всей видимости, отсутствие единства в данном вопросе свидетельствует о слабости аргументов, обосновывающих существование особого пути России, даже в глазах самих исследователей проблемы. Даже друг друга им убедить довольно сложно. Однако при этом у подавляющего большинства творцов анализируемой концепции есть значительное число сторонников, читателей, почитателей.

Современное российское общество не вполне понимает, чем оно принципиально отличается от других современных обществ, и потому люди перебирают самые разные аргументы. Но сближает всех поклонников особого пути то, что им очень хочется найти серьезное обоснование нашего отличия от остального мира.

В известной мере это все напоминает картину взросления трудного подростка, которому не удастся найти себя в жизни, получить хорошее образование, приложить руки к важному и достойному делу. Под гнетом трудностей подросток просто опускает руки, но, чтобы не потерять уваже-

ние к себе, твердит о своей особости, уникальности, неповторимости... О том, что он не может и не должен идти тем же путем, каким движутся другие... О том, что у него в жизни есть собственное предназначение и окружающие должны наконец это понять. Судьба такого человека часто бывает незавидной.

Казалось бы, свое слово на этот счет должна сказать наука. Именно серьезным ученым следовало бы вынести свое заключение о том, подтверждают ли исторические факты наличие российского особого пути. Но при попытке обратиться к профессиональным исследованиям обнаруживается, что «на переход России от власти авторитета к власти закона никакого цивилизационного запрета нет» [Паин 2009: 13].

Мы вполне можем идти к рынку и демократии. Более того, «дискурс романтического национализма, основанный на эссенциалистских категориях вроде “национального характера”, “народной души” или исторической миссии того или иного народа, выглядит в сегодняшней исторической науке шокирующе архаично. Серьезные исследователи давно рассматривают эти концепты как формы конструкции культурных идентичностей, возникающих на том или ином этапе исторического развития обществ и государств» [Зорин 2018: 36]. То есть, проще говоря, между наукой и массовыми представлениями российских граждан нет никакой связи. Народ ищет не тот ответ на свои вопросы, который дают исследователи, а тот, который его устраивает. И это небезопасно.

Как справедливо отмечает Александр Оболонский, идея особого пути «как любая легитимация фатальности оказывает на людей упадническое, деморализующее, обезоруживающее воздействие, подавляя в них потенциал инициативности, желания добиваться перемен к лучшему» [Оболонский 2018: 33]. «Особый путь исполняет роль наркотика, отвлекающего от болезненных вопросов национальной жизни», — жестко заключает Виктор Шейнис [Шейнис 2018: 147].

Сегодня наша страна сталкивается с реальной угрозой отчаяться, опустить руки и заняться успокоительным мифотворчеством, вместо того чтобы работать над собой. Опасность становится тем сильнее, чем меньше имеется практических возможностей для преодоления кризисных явлений последнего времени. Самое грустное сегодня в России — это не трудности в экономике, не низкий уровень жизни и не проблемы демократического развития. С этими проблемами можно будет справиться, если начать серьезные реформы. Самое грустное то, что комплекс различных неудач устраняет желание двигаться по пути модернизации, но порождает желание конструировать в сознании особый путь, никакого отношения к модернизации не имеющий. Отсюда возникает явление, хорошо знакомое нам по опыту позднесоветской эпохи: творческие люди, не поддающиеся промыванию мозгов, отправляются в эмиграцию — меньшая часть во внешнюю, большая — во внутреннюю. Иными словами, махнув рукой на Россию с ее особым путем, россияне либо стремятся к успеху в иных странах, либо вообще ни к чему не стремятся, не видят никакой долгосрочной перспективы.

Социолог Борис Фирсов предупреждает: «Риторика “особого пути” (для Европы после 1945 года, попросту говоря, исключенная), в цепком плену которой находится ментальность россиян, мешает движению страны к открытому и динамичному социальному состоянию. Не обращать на это внимание — значит жертвовать будущим ради сомнительных, одномоментных выгод, которые заключает в себе возрождение державности и имперского духа, особенно заметное на фоне кризисного переживания истории» [Фирсов 2010: 233].

Эта книга, понятно, не может помочь в преодолении апатии тому человеку, который полагает, что с ней ему комфортнее жить. Ведь многие собственные неудачи можно списать на то, что все бессмысленно в стране, идущей по бессмысленному особому пути. Но для того, кто хочет видеть Россию в будущем успешной модернизирующейся

страной, эта книга, возможно, окажется бесполезна. Анализ теорий особого пути показывает, что, несмотря на всю популярность подобного подхода, за ним не стоит серьезных фактов. Особый путь — это лишь пессимистический конструкт нашего сознания, рождающийся в кризисные моменты развития. Кто хочет, верит в него, а кто не хочет — легко находит аргументы, показывающие, что не стоит опускать руки даже в минуты трудных испытаний. К тому же богатый зарубежный опыт демонстрирует нам, как самые разные страны, достигшие к настоящему времени серьезного успеха на пути модернизации, искали в прошлом свой особый путь, поскольку попадали в кризисы, из которых, казалось бы, не было никакого выхода.

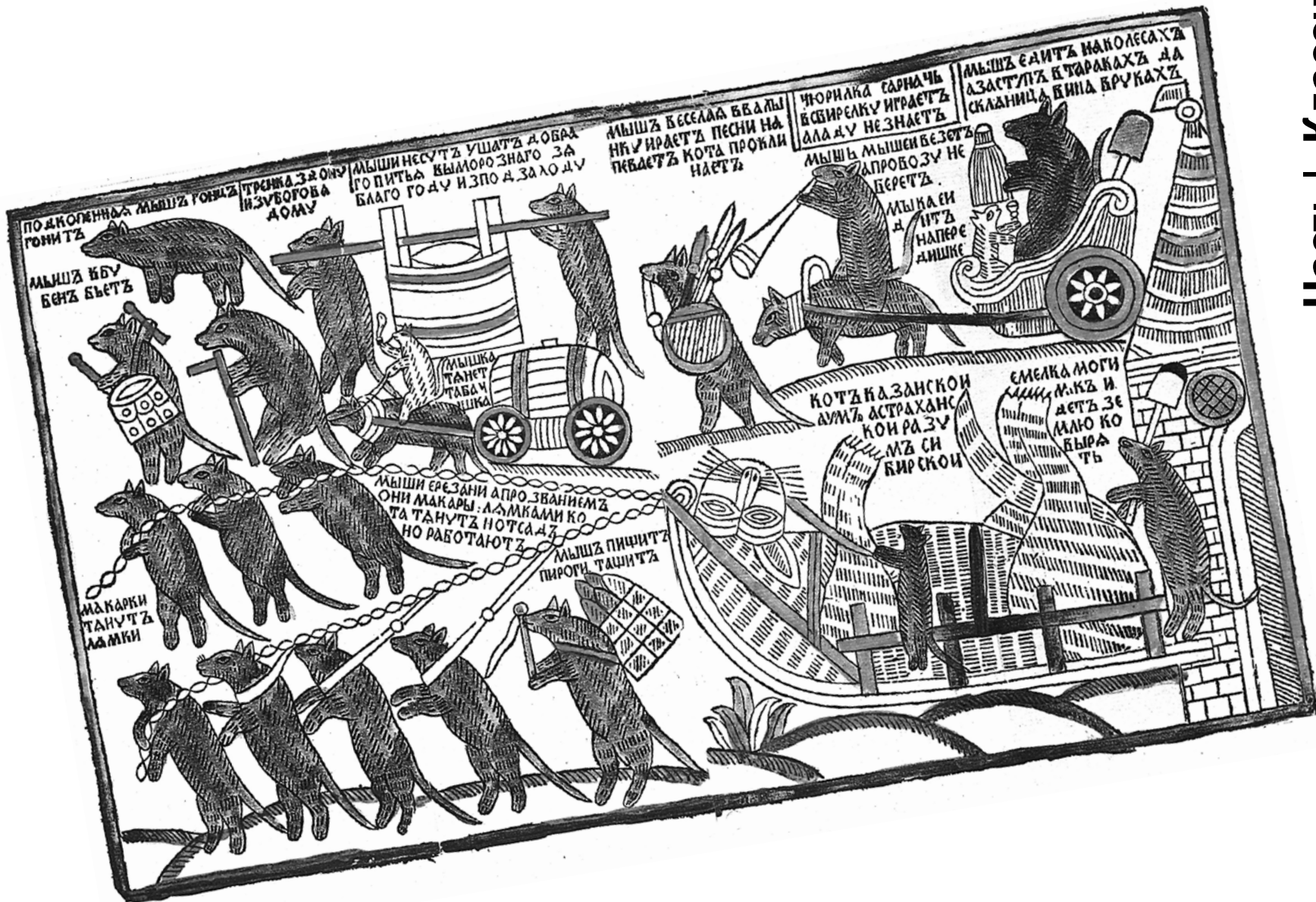
Конечно, далеко не всем в России нужна модернизация. Иногда выгоднее «подмораживать» страну, чем развивать. Совершенно справедливо отмечал в одной из дискуссий политический антрополог Эмиль Паин, что «во все времена авторитарная власть искала легитимацию в исторической традиции: “С этим народом иначе нельзя. Так было и так будет”. Но почему немалая часть российской либеральной общественности, — удивляется Паин, — также цепко ухватилась за идею российского варианта *Sonderweg*?» [Клямкин 2012: 44]. От отчаяния, вызванного несбывшимися ожиданиями эпохи перестройки? От фрустрации, связанной с трудностями реформ 1990-х гг.? Или для того, чтобы оправдать политическую пассивность в ситуации нынешнего кризиса?

Некоторые либеральные авторы спокойно констатируют, что «в России, в стране тысячелетнего рабства, *никогда ничего хорошего принципиально быть не может*» [Гилинский 2010: 11]. Некоторые вопиют о российской склонности к рабству с отчаянием, как, например, автор вызвавшей большой резонанс статьи «Мы — не рабы?» — выдающийся российский историк и общественный деятель Юрий Афанасьев, который в конце 1980-х гг. был своеобразным духовным лидером советского демократического движения. Тогда он стремился вести за собой к свободе

широкие массы населения, но в конце нулевых годов пришел к выводу, что Россия застряла где-то в раннем Средневековье и наше расколотое сообщество абсолютно не способно к самоорганизации [Афанасьев 2008].

Паин правильно обращает внимание на то, что порой одни представители общественности у нас говорят о «Великой России», другие — о «Стране рабов» [Клямкин 2012: 45], но в общем-то, несмотря на столь радикальные идейные разногласия, конфликтующие стороны сходятся в представлении, будто бы мы принципиально отклоняемся от некоего «нормального состояния». Просто одни радуются этому отклонению, а другие печалются. Одни испытывают глубокое удовлетворение, другие — чувство безнадежности, крушения надежд [Оболонский 2016: 58]. Одни движутся в караване, другие ругают как сам караван, так и направление его движения. Но все идет в едином строю. К одной и той же бездне.

Не стоит туда идти, как правильно заметил поэт Дмитрий Быков в стихах, которые взяты в качестве эпиграфа к этой вводной части книги. Не стоит туда идти, поскольку путь этот не объективно нам задан, а искусственно сконструирован нашим отчаянием. Не стоит туда идти, поскольку есть возможность двигаться магистральным путем. Вопросу о том, почему у нас действительно есть такая возможность, и посвящена в первую очередь эта книга.



ПО ДКОЛЕННА МЫШЪ ГОИТЪ
ТРЕИНА ЗЪ ОНУ
ИЗВУБОБА
ДОМУ

МЫШИ НЕСУТЪ УШАТЪ ДОБА
ГО ПИТЬА ВЫМОРОЗНАГО ЗА
БЛАГО ГОДУ ИЗПО ДЗАЛОДУ

МЫШЪ БЕСЕЛАА БЕАЛЫ
НКУ ИРАЕТЪ ПЕСНИ НА
ПВЕДЕТЪ КОТА ПРОЖАИ
НАЕТЪ

ЧЮРИКА САРНАЧЪ
БСВИРАКУ ИГРАЕТЪ
АЛАДУ НЕЗНАЕТЪ

МЫШЪ МЫШЕНВЕЗЕТЪ
АПРОБОЗУ НЕ
БЕРЕТЪ

МЫШЪ САИТЪ НАКОЛЕСАХЪ
АЗАСТУТЪ В ТАРАКАХЪ ДА
СКАЛНИЦА БИНА БРУКАХЪ

МЫКАИ
Д
ИТЪ
НАПЕРЕ
АШКЕ

МЫШКА
ТАНЕТ
ТАВАЧ
ШКА

МЫШИ ЕРЕЗАНИ АПРОЗВАНИЕМЪ
ОНИ МАКАРЫ: АЛМАКАМИ КО
ТА ТАДУТЪ НОТСАДЪ
НО РАБОТАЮТЪ

МЫШЪ ПИШИТЪ
ПИРОГИ ТАШИТЪ

КОТЪ КАЗАНСКОИ
АМЪ АСТРАХАНС
КОИ РАЗУ
МЪ СИ
БИРСКОИ

ЕМЕЛКА МОГИ
М.КЪ И
ДЕТЪ ЗЕ
АЛНО КО
БЫРА
ТЬ

МАКАРКИ
ТАДУТЪ
АМКИ

О жертвы мысли безрассудной,
Вы уповали, может быть,
Что станет вашей крови скудной,
Чтоб вечный полюс растопить!
Едва, дымясь, она сверкнула
На вековой громаде льдов,
Зима железная дохнула —
И не осталось и следов

Федор Тютчев. 14 декабря 1825 г.

Попытки построения концепции российского особого пути имеют долгую историю. Кризисные моменты в развитии страны постоянно оборачивались распространением в интеллектуальных кругах представлений о том, что мы не такие, как все. На один из подобных хорошо известных моментов обратил внимание Федор Тютчев в стихах, взятых в качестве эпиграфа к этой части книги. И не случайно сам поэт стал творцом идеи о том, что «умом Россию не понять».

Формировавшиеся в узких кругах элиты представления о том, что все можно в мире понять, осмыслить, измерить, но только не нашу великую и несчастную страну, стали в свою очередь интеллектуальной базой для формирования мессианских идеологий, охватывающих сравнительно широкие массы образованной (разночинной) публики. Причем эти идеологии трансформировались в соответствии с событиями, происходившими в России в данный конкретный момент времени. Новые события порождали новые идеологии. Но сама мысль об особом пути продолжала жить в разных теоретических обрамлениях.

Наверное, русские идеологи особого пути сильно удивились бы, узнав о том, что задолго до XIX века у самых разных европейских народов формировались представления об их особом месте в истории, об их особом призвании, о том, что именно этим народам человечество обязано своими успехами или своей безопасностью. Еще в XVII веке португальцы размышляли о том, насколько они

Классики

отличаются от других, так как совершили столь славные путешествия и географические открытия, столь доблестные покорения разнообразных племен. В том же XVII столетии поляки гордились своей великой особой миссией, то есть тем, что именно они стоят на страже католического мира, закрывая его с востока от всевозможных нашествий. В том же XVII веке английские пуритане гордились тем, что именно с ними — с совершенно особым, глубоко верующим народом — заключил соглашение Бог (как некогда с Израилем) о формировании особого царства Господа на земле — мира веры и справедливости, своеобразного «Града на холме» [подробнее см. Травин 2018а].

Вряд ли русские идеологи знали всю эту долгую историю поисков особого пути за исключением германского Sonderweg (о нем будет сказано дальше в этой книге), развивавшегося прямо у них на глазах в том же XIX столетии в различных немецких университетах и интеллектуальных кружках. Русские идеологи были сильно увлечены собственной сложной историей, собственным сложным духовным миром и не погружались в тонкости столь же сложной жизни других европейских народов. Их они часто видели крайне схематично.

Попробуем теперь последовать за интеллектуальными поисками теоретиков особого пути России, чтобы посмотреть, как формировались их взгляды, на чем строились прозрения и заблуждения наших классиков.

Глава 1 Эпоха славянофилов



Со времен Петра I стремление хвалить Запад и учиться у Запада стало хорошим тоном. Редкие русские путешественники, проникавшие в Европу, с интересом обнаруживали там мир, достойный подражания.

Николай Карамзин, отправившись на Запад весной 1789 г., пребывал в таком восторге от увиденных красот и от интеллектуальных удовольствий, вызванных встречами с великими людьми, что временами даже плакал от наслаждения. Уже пересекая границу России, он трепетал в ожидании необычного. А возможность выпить рейнвейн на берегах самого Рейна веселила русского путешественника, как ребенка. Проезжая по Швейцарии, он восклицал в упоении: «Какие места! Какие места!» — и чуть ли не целовал землю под ногами. Во Франции чувствовал, будто оказался в другом свете: «Какая земля! Какая нация!» В Англии восхищался достижениями цивилизации: «Какое многолюдство! Какая деятельность! И притом какой порядок!» А впечатления от Парижа — «величайшего, славнейшего города на свете, чудного, единственного по разнообразию своих явлений», — ему было трудно передать словами, поскольку душу переполняли эмоции [Карамзин 1980: 35, 96, 142, 157, 292, 310–311, 449].

Позднее, когда зрелый Карамзин готовил «Записку о древней и новой России», он уже прагматично, а иногда даже весьма критически, анализировал плюсы и минусы европейского опыта государственного строительства и законотворчества. Но хотя этот консервативный мыслитель стремился приостановить некоторые либеральные

начинания эпохи Александра I, в целом он Запад не ругал и никаких особых путей для своей страны обнаруживать не пытался [Карамзин 1991б].

«Рассудка француз не имеет»

Находились, конечно, и те, что поругивали Запад. К примеру, драматург Денис Фонвизин был достойным предшественником современного российского юмориста Михаила Задорнова. Из путешествия во Францию Денис Иванович вынес странное представление о том, что люди там тупые. «Рассудка француз не имеет и иметь его почел бы несчастьем... Смело скажу, что француз никогда себе не простит, если пропустит случай обмануть, хотя в самой безделице. Божество его деньги... Д'Аламберы, Дидероты в своем роде такие же шарлатаны, каких видел я всякий день на бульваре; все они народ обманывают за деньги, и разница между шарлатаном и философом только та, что последний к серебролюбию присовокупляет беспримерное тщеславие... Дворянство французское, по большей части, в крайней бедности, и невежество его ни с чем несравненно...» [цит. по Гринфельд 2008: 242].

Впрочем, наших недорослей желчный Фонвизин, как известно, тоже не слишком жаловал. Более того, его нападки на невежественных французов, как ни странно, не отрицали стремления брать ту же Францию за образец для России. «Если что во Франции нашел я в цветущем состоянии, то, конечно, их фабрики и мануфактуры. Нет на свете нации, которая имела бы такой изобретательный ум, как французы в художествах и ремеслах, до вкуса касающихся» [там же: 243].

Когда же представления о том, что Россия — это совершенно особая страна, впервые стали пользоваться популярностью? Наверное, вскоре после трагического краха восстания декабристов. В тот момент у многих интеллектуалов возникло ощущение, что не оправдались ожидания

национального расцвета, пробужденные яркой картиной, нарисованной Карамзиным в «Истории государства Российского». Читателей книги поражал контраст между величественной панорамой прошлого, открывшей народу его царей, героев, полководцев, и убогими достижениями настоящего. С одной стороны, русские, изучив свою историю, обнаружили, что она у них действительно была — со всеми хитросплетениями, героическими и трагическими моментами, характеризовавшими также историю античности и современных западных государств. Но, с другой стороны, создавалось впечатление, будто движение остановилось вдруг в самый ответственный момент — тогда, когда следовало бы предпринять очередной рывок, способный поставить Россию вровень с наиболее преуспевающими странами Запада.

Великая французская революция открыла в Европе новую эпоху. Важнейшей ценностью для образованных людей стала свобода. В «дней александровых прекрасное начало» казалось, что свобода постепенно дойдет и до России благодаря разумным преобразованиям, осуществляемым сверху [Архангельский 2006; Сафонов 1988; Томсинов 2006]. В интеллектуальных кругах обожали молодого императора, на него надеялись, его представления о необходимости политических и экономических реформ в основном разделяли.

Потом, во второй половине «дней александровых», выяснилось, что реформаторские инициативы сверху уже не идут. При этом сохранялась надежда на инициативы снизу, выразившаяся в идеях обновления, которые формировались среди будущих декабристов [Гордин 1989б]. Поколение войны двенадцатого года вышло на Сенатскую площадь, чтобы реализовать застопорившееся движение России вперед — вслед за уже проложившей дорогу к свободе Францией и активно реформировавшейся под ее влиянием Германией. Увы, восстание провалилось и привело лишь к формированию консервативного политического режима Николая I.

В окружении императора были, конечно, мыслящие люди, но большинство из них так или иначе приходило к выводу, что режим достаточно хорош и никакого развития стране, в общем-то, не требуется. Следует лишь удерживать прекрасное настоящее от деструктивной деятельности разного рода смутьянов.

В знаменитой уваровской формуле «Православие — Самодержавие — Народность» оказались зафиксированы три столпа, на которых будет держаться Россия. При этом Церковь — в лице, например, митрополита московского и коломенского Филарета (Дроздова) — упирала на то, что главной опорой является православие, а бюрократия — лицом которой был глава III отделения императорской канцелярии Александр Бенкендорф — на то, что именно самодержавие несет на себе основной груз поддержания империи. В то же время министр просвещения Сергей Уваров, добавивший к православию и самодержавию народность, смотрел на блестящие перспективы державы с большим сомнением, чем другие, и говорил о необходимости развития [Велижев 2018: 112–134]. Но реально триединая формула представляла собой механизм не модернизации, а консервации устоявшейся системы.

Отдельные прогрессивные деятели типа графа Павла Киселева, реформировавшего Валахию и разработывавшего по высочайшему повелению различные варианты экономических преобразований в России, ничего принципиально изменить в николаевской системе не могли [Гордин 1989а: 27–28, 58–60, 412–430].

Мыслящих людей из общества в такой ситуации постигло разочарование. А наиболее свободомыслящих — фрустрация. Этой части (правда, сравнительно небольшой) интеллектуалов николаевской эпохи уже трудно было представить себе унылое «растительное» существование, ограниченное лишь военной или чиновной карьерой, которая без свободной интеллектуальной деятельности оборачивалась знаменитой проблемой

Чацкого — «служить бы рад, прислуживаться тошно». Более того, хозяйственная деятельность вышедшего в отставку помещика, отдаляющегося от столиц и замыкающегося в своей глухой деревне — без общества, без дискуссий, без новых идей, — тем более не могла удовлетворить людей, считавших свободу важнейшей человеческой ценностью.

Парадоксально вроде бы, но даже Уваров — творец идеологической триады — вовсе не был так уж влюблен в народность отечественную. Скорее, он просто пересаживал на нашу почву тот германский национализм, успешное становление которого наблюдал в немецком обществе времен наполеоновских войн. Как справедливо написал про графа Уварова А. Зорин, этот человек, который «говорит, думает и пишет по-французски, в то же время ощущает себя немецким националистом» [Зорин 2001: 358]. Он не представляет себя вне европейской культуры. Он хочет в ней навсегда остаться. Но это, увы, невозможно. В 1813 г. в письме знаменитому прусскому реформатору барону Штейну «патриот» Уваров жаловался, что должен был бы родиться немцем, но это мечта, от которой он хочет отказаться [там же: 357]. И, отказавшись от несбыточной мечты перестать быть русским, граф пытается реформировать российскую идеологию на немецкий лад, чтобы поддержать самодержавие, которому в эту эпоху явно угрожает опасность. Космополитические представления юных лет отступают у Уварова с возрастом под давлением развивающихся представлений о необходимости защищать Россию от «поразивших Европу революционных бурь» [Майофис 2010: 49–50].

Забегая вперед, отметим, что, в отличие от Уварова — политика николаевской эпохи, Константин Победоносцев — ведущий деятель другого консервативного царствования (Александра III) — уже не был в душе немецким националистом. Он искренне любил православие, обожал родную Церковь, отдыхал в храмах души. И все же писал о Западе «со скрытой (а порой и открытой) завистью.

<...> Запад вообще играл в сознании Победоносцева, — отмечает его биограф Александр Полунов, — роль своеобразного “друга-врага”, в отношении к которому острая, доходившая подчас до ненависти неприязнь перемежалась с восхищением» [Полунов 2017: 47].

«Сибирь начинается от Вислы»

Объективные основания для фрустрации элиты усугублялись субъективными. Передовые русские интеллектуалы хотели чувствовать себя своими в среде европейских интеллектуалов, чей приоритет в движении к цивилизации они долгое время признавали. Наверное, они готовы были считать себя учениками, уважающими учителей, но не дикарями, над которыми посмеиваются. А ведь порой западные комментаторы представляли русских именно таким образом.

Характерна в этом плане книга французского путешественника маркиза Астольфа де Кюстина, описывавшая Россию в 1839 г. и имевшая на Западе столь большой успех, что во многом формировала там общие представления о русских людях. В ней содержалось немало справедливых наблюдений, но общий настрой поражал жесткостью оценок. Из одних лишь отдельных фраз, отражающих крайне низкую оценку автором русских, можно составить чуть ли не маленькую брошюрку. Собранные воедино, эти фразы производят шокирующее впечатление.

«Любовь к своей родине для русских — лишь средство льстить своему властелину».

«Весь русский народ от мала до велика опьянен своим рабством до потери сознания».

«Среди населения, лишённого радостей и собственной воли, видишь лишь тела без души и невольно содрогаться при мысли, что столь огромное число рук и ног имеют всего лишь одну голову».

«Русские боятся и предают забвению свои старые здания. Это — свидетели их истории, которую они чаще всего хотели бы возможно скорее забыть».

«Любовь толпы к царю напоминает мне любовь стада к своему пастуху, который его кормит, чтоб послать затем на убой. Народ без свободы имеет инстинкты, но не имеет разумных чувств».

«Я не осуждаю русских за то, каковы они, но я порицаю в них притязание казаться теми же, что и мы. Они еще совершенно некультурны. Это не лишало бы их надежды стать таковыми, если бы они не были поглощены желанием по-обезьяньи подражать другим нациям, осмеивая в то же время, как обезьяны, тех, кому они подражают. Невольно приходит мысль, что эти люди потеряны для первобытного состояния и непригодны для цивилизации».

«Россия — страна фасадов. Прочтите этикетки — у них есть цивилизация, общество, литература, театр, искусство, науки, а на самом деле у них нет даже врачей».

«Вопреки всем притязаниям русских, порожденным Петром Великим, Сибирь начинается от Вислы».

«Калмыцкая орда, расположенная в кибитках у подножья античных храмов, <...> — вот что бросается в глаза при первом взгляде на Петербург».

«Русские распространяют вокруг себя довольно неприятный запах, дающий о себе знать даже на расстоянии. От светских людей пахнет мускусом, от простонародья — кислой капустой, луком и старой дубленой кожей».

«Вообразите полудикий народ, который милитаризовали и вымуштровали, но не цивилизовали, — и вы поймете, в каком положении находится русский народ».

«Русские всех званий и состояний <...> до такой степени изощрены в искусстве лицемерия, они лгут с таким невинным и искренним видом, что положительно приводят меня в ужас».

«Россия, думается мне, единственная страна, где люди не имеют понятия об истинном счастье».

«В конце концов, что представляет собой эта толпа, именуемая народом и столь восхваляемая в Европе за свою фамильярную почительность к монарху? Не обманывайте себя напрасно: это — рабы рабов».

«Сколь ни необъятна эта империя, она не что иное, как тюрьма, ключ от которой хранится у императора».

«Тому, кто имел несчастье родиться в этой стране, остается только искать утешения в горделивых мечтах и надеждах на мировое господство».

«Когда моего пса ударят, он просит у меня защиты; когда Всевышний посылает напасти на русских, они взывают к царю».

«Здесь все нужно разрушить и заново создать народ».

«Я презираю это размалеванное болото, эту оштукатуренную топь».

«И под внешним лоском европейской эlegantности большинство этих выскочек цивилизации сохранило медвежью шкуру — они лишь надели ее мехом внутрь».

«В Петербурге можно гулять лишь в подземельях, а не под воздушными портиками».

«В Москве уживаются рядом два города: город палачей и город жертв последних».

«Величайшее удовольствие русских — пьянство, другими словами — забвение. Несчастные люди! Им нужно бредить, чтобы быть счастливыми».

«Горные высоты гения им недоступны» [Кюстин 1990: 63, 72, 74, 77, 85, 91–92, 94, 106, 142, 147, 152, 153, 155, 157, 175, 177, 181, 182, 190, 235, 239, 244].

Можно по-разному относиться к общим характеристикам народа как дикого, рабского, пьяного, нецивилизованного и не любящего своей истории, однако, бесспорно, в отношении узкого круга русских интеллектуалов, читавших Карамзина, сочувствовавших декабристам и хорошо знакомых с европейской культурой, они были несправедливы. Эти люди стремились к переменам, а их называли обезьянами. Эти люди почитали Пушкина, а им говорили, что русская литература — лишь этикетка. Эти люди хотели

сделать родину цивилизованной, а им говорили, что они ее даже не любят.

Конечно, если бы на самом деле в России все было хорошо, мало кто обратил бы внимание на «злопахательство» заезжего маркиза (ведь вряд ли французы сильно сокрушались в XVIII веке по поводу ворчания Фонвизина в их адрес). Но когда дела обстояли плохо и совершенно не виден был свет в конце тоннеля, реакция русских интеллектуалов даже на отдельные замечания удачливых соседей по Европе могла оказаться весьма болезненной.

Случай с Кюстином был, конечно, не единственный. Свидетельство Александра Герцена (в молодые годы — явного западника), поехавшего в Париж за знаниями, а столкнувшегося со снобизмом местных интеллектуалов, показывает общую ситуацию, в которой часто оказывались русские. «Мне очень мало нравится тон снисходительного превосходства французов с русскими: они одобряют, поощряют нас, хвалят наше произношение и наше братство; мы выносим все это и являемся к ним как просители, даже отчасти как виноватые, радуясь, когда они из учтивости принимают нас за французов» [цит. по Малия 2010: 465].

Я бы не стал ругать Кюстина за русофобию, как это иногда у нас принято. Следует понимать, что его встреча с Россией состоялась на рубеже эпох, когда Западная Европа стала почитать свободу как важную ценность (чего не было, скажем, в первой половине XVIII века), а наша страна еще не могла сломать те барьеры, которые французам удалось сломать за полвека, а пруссакам — за пару десятилетий до визита Кюстина в Россию. У путешественника, который вряд ли хорошо знал историю своей собственной страны, могло возникнуть ощущение, будто ситуация к Западу и к Востоку от Вислы была принципиально различной всегда: с одной стороны — мир свободы, а с другой — мир рабства.

Сегодня мы можем ценить рассказ Кюстина за бытовые наблюдения, содержащиеся в нем, и снисходительно

отнестись к поверхностным обобщениям. Однако русским современникам маркиза, хорошо знавшим быт России, но интересовавшимся именно той общей картиной, которую Кюстин формировал у читателей, трудно было относиться к книге подобным образом.

Особый путь как утешение в неудачах

В этой критической ситуации для мыслящего человека, живущего в России, оказалось возможно два основных типа поведения.

Те, кому свойственен был в основном рациональный подход к действительности, по-прежнему не видели иного пути развития страны, кроме западного. Они штудировали Гегеля, с печалью отдавались интерпретациям положения «все действительное разумно, все разумное действительно». Писали статьи, читали лекции, боролись за умы русских интеллектуалов (насколько возможно это было при николаевской цензуре) и по мере сил стремились пробудить в них оптимизм, которому, казалось бы, неоткуда было взяться.

В частности, московские лекции по Средневековью и Новому времени Тимофея Грановского привлекали большое внимание публики — не только «молодежь университета, но и весь образованный класс города — от стариков, только что покинувших ломберные столы, до девиц, еще не отдохнувших после подвигов на паркетe, и от губернаторских чиновников до неслужащих дворян» [Анненков 1960: 213].

Подобный ажиотаж был не случаен, поскольку лектор, как ни странно это для историка, предлагал своим фрустрированным николаевской Россией слушателям своеобразную психотерапию. Он исходил из представлений о прогрессе человечества, в ходе которого постоянно уничтожаются различные предрассудки. История, отмечал Грановский, «помогает угадывать под оболочкой совре-

менных событий аналогии с прошедшим и постигать смысл современных явлений, <...> она удерживает нас от отчаяния (курсив мой. — Д. Т.), <она влагает в нас веру в силу человека>, показывая, что совершило человечество на Земле, и позволяет ценить достоинство человека» [Грановский 1987: 313]. И в завершение лекций этот профессор, как истинный западник, благодарил под бурные рукоплескания своей многочисленной аудитории Европу, «от которой мы даром получили блага цивилизации и человеческого существования, доставшиеся ей путем кровных трудов и горьких опытов» [Анненков 1960: 214]. Как рассказывала в своих мемуарах Авдотья Панаева, посетившая завершающую лекцию одного из учебных курсов профессора, «студенты бросились к Грановскому, жали ему руки, подняли его и на руках понесли по зале к выходу» [Панаева 1986: 158].

Так обстояло дело у рационалистов. Но при этом другая часть образованного общества, которая сравнительно легко уходила с пути рационального анализа на путь фантазий и грез, преодолевала фрустрацию, полностью переворачивая действительность в своих писаниях и размышлениях. Если мы не можем чувствовать себя свободными людьми, если мы не можем способствовать развитию страны в нужном направлении, если мы ощущаем себя европейским обществом второго сорта, то... Почему бы не найти в своей национальной культуре что-то такое, что коренным образом изменило бы саму систему координат? Почему бы не ввести такой измеритель, при котором Россия окажется не последней в ряду цивилизованных народов, а первой, и при этом самые униженные станут людьми наиболее великими? [Малиа 2010: 394] Почему бы не пересмотреть устоявшиеся на Западе ценности и не предложить вместо них свои собственные — наполняющие гордостью за отчизну: если не за ее унылое настоящее, то за прошлое и будущее?

«Националистический мессианизм, — констатировал американский историк Мартин Малиа, — явился идеоло-

гией компенсации» [там же: 399]. Российский юрист Александр Оболонский назвал это явление комплексом социально-государственной неполноценности и боязни перемен [Оболонский 2016: 97]. А писатель Александр Мелихов справедливо заметил, что «идеологии “особого пути” на первых порах чаще всего возникают не как оправдание агрессии, а как прикрытие капитуляции, как утешение в неудачах» [Мелихов 2010: 298]. В общем, можно сказать, что мы хотим выглядеть в своих глазах лучше, чем на самом деле.

Похожим образом охарактеризовал ситуацию и филолог Виктор Живов: «“особый путь” — это дискурсивная манипуляция, призванная трансформировать отсталость из недостатка в достоинство» [Живов 2018: 56]. Манипуляция, конечно, не в том смысле, что теоретики откровенно обманывают народ, а в том, что происходит искусственное конструирование прошлого. Причем этот конструкт не вымышлен целиком, а составлен с использованием реальных исторических фактов, которые подбираются и тасуются соответствующим образом.

В общем, «искусственное конструирование прошлого» оказывается при определенных обстоятельствах чрезвычайно соблазнительно. И русские идеологи с энтузиазмом отдались этому занятию, не слишком оглядываясь на труды историков.

В крови у нас есть что-то такое...

В конце 1829 г. Петр Чаадаев пишет печальные строки: «Внутреннего развития, естественного прогресса у нас нет, прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются откуда-то извне. <...> Мы растем, но не созреваем, мыдвигаемся вперед, но в косвенном направлении, т. е. по линии, не приводящей к цели. <...> В крови у нас есть что-то такое, что отвергает всякий настоящий прогресс. Одним словом, мы

жили и сейчас еще живем лишь для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумного существования» [Чаадаев 1989а: 21, 25–26].

В общем, все люди как люди, а мы развиваемся особым способом. Со времен «Философических писем» Чаадаева на протяжении почти уже двух столетий разного рода пессимистические представления об особом пути выглядят примерно одинаково: Россия — не более чем пробел в порядке разумного существования. Краткими сетованиями чаадаевского типа в наше время переполнен интернет [см., напр., Нестеренко]. А «простой человек», не пишущий текстов в сети, выражает соответствующие взгляды в быту еще проще, говоря, что немцы, мол, вкалывают, а наши лишь водку жрать горазды.

Но чаще широкие массы захватываются оптимистическими, мессианскими представлениями, согласно которым наш особый путь состоит не в том, чтобы преподать другим народам печальный урок, а в том, чтобы их спасти от какой-нибудь страшной напасти. По сути дела, пессимистическая и оптимистическая трактовки проблемы особого пути являются двумя сторонами одной медали. Различие не в сути проблемы, а в том, что на один и тот же вызов люди различного психологического склада реагируют по-разному.

Удивительным образом даже у Чаадаева пессимизм во взгляде на прошлое сочетался с надеждой на то, что Россия в будущем каким-то волшебным образом ответит на «важнейшие вопросы, которые занимают человечество» [Чаадаев 1989б: 150]. Но если мечты Чаадаева были предельно абстрактны, то последовавшие за ним мыслители стали формировать оптимистическую картину мира, в которой оказались аккуратно подогнаны друг к другу и прошлое, и настоящее, и будущее.

«Философические» мысли Чаадаева, отрывочные и несистематизированные, были проникнуты тоской,

сомнениями, неуверенностью. Совсем иначе подошли к вопросу о месте России в европейском мире славянофилы. Они представляли собой целое интеллектуальное направление, которое, откликаясь на кризис старого мышления, сформулировало философскую базу для мышления нового.

Вряд ли можно говорить о том, что славянофилы уже сформулировали идеологию особого пути, поскольку массовый спрос на такого рода интеллектуальный продукт дали лишь 1860-е гг. Однако в философском плане панславизм пореформенной России опирался на те тезисы, которые ранее выдвинули славянофилы. Они прямо заявили, что славяне в сравнении с западными европейскими народами имеют собственные заслуги, которые можно понять, если расстаться со старыми традиционными мерками. В одних вещах мы отстали, зато в других имеем такие достижения, которые не снились даже каким-нибудь там германцам.

Скажем, в представлениях Алексея Хомякова «норманны, бездомные, бессемейные и бездушные, перед судом людей, беспристрастно оценивающие животное мужество и животную доблесть, норманны разрушили старую Англию и перенесли в нее весь гнусный разврат и весь бесчеловечный быт, которому научились они во Франции и которому франки учили Европу» [Хомяков 1994: 489]. Зато у славян все было по-другому. «Святыня семейная и чувства человеческие воспитывались просто-душно между могилой отцов и колыбелью детей. Землепашество, трудами своими питающее мир, и торговля, предприимчивостью своей связывающая его концы, процветали в безыскусственных общинах под безыскусственными законами родового устройства. Таков был характер областей от Дона до Эльбы. Успешная борьба с финнами и сарматами не развратила славян, потому что святая война за родину не похожа своими последствиями на неправедную войну завоевателя. Северо-восток Европы ждал христианства» [там же].

Именно на эту идиллическую почву легло, согласно Хомякову, взятое от греков православие. «Из стен Византии, из горных монастырей, из малых семей славянских, уже принявших христианство, выступали кроткие завоеватели, вооруженные благовествованием веры. С радостной покорностью были они приняты в вольных общинах славянского мира. Из дома в дом, из области в область, на восток, на запад и дальний север шла проповедь Евангелия, торжествующая в духе любви и говорящая словом народным. Болгары и хорваты, чехи, моравцы и ляхи вступили в одно церковное братство. Беспредельная ново-рожденная Русь, связанная еще условным союзом единоначалия в дружине, получила в единстве веры семья жизненного единства, выраженного именем Святой Руси» [там же: 490—491].

Чехи и ляхи, правда, потом от православного братства отпали. Соблазнились рационализмом римского мира. За это и пострадали, утратили независимость. Оказались поглощены страстями мира германского. Что же касается остального славянского мира, то он, по Хомякову, «не заклеянный наследственной печатью преступления и неправедного стяжания хранит для человечества если не зародыш, то возможность обновления» [там же: 493].

Трудно понять, на первый взгляд, как можно было сочинить эту славянскую идиллию, имея уже под рукой тома «Истории государства Российского» Карамзина, где описывались многочисленные конфликты, возникавшие на Святой Руси с самого начала ее существования. Трудно понять, как можно было не заметить конфликта Игоря с древлянами, убившими жадного князя [Карамзин 1989: 118]. Трудно понять, как можно было не заметить Святополка Окаянного, убившего Бориса и Глеба [Карамзин 1991а: 9]. Трудно понять, как можно было не заметить многочисленных междоусобий, ослабивших Русь перед монгольским нашествием [там же: 435]. Но если мы примем во внимание, что Хомяков интересовался скорее

идеологией, чем историей, то все быстро встанет на свои места. Идеологам история лишь мешает.

При чтении различных текстов Хомякова можно подумать, что славянофилы жестко разграничивают хороших славян и плохих норманнов с германцами. Однако у Ивана Аксакова — представителя второго поколения славянофилов — особые черты русского народа выражены более тонко. Он делает упор не на то, что Запад плохой, а на то, что он другой. Ему свойственны совсем иные черты. Западная культура хороша, но она не для нас. Она произрастает из других исторических корней и на нашей земле привиться не может.

Вот характерный пример. «Цеховое ремесленное и всякое подобное устройство, основанное на формальном, условном, внешнем, принудительном элементе, — пишет Аксаков, — противно самой сущности духа славянских племен вообще и Русского народа в особенности, противно их стремлениям к внутренней свободе жизни, их коренному общинному началу» [Аксаков 2008а: 178]. Вообще-то, многие историки показывали, что как раз цеховое устройство средневекового города на Западе представляет собой путь от жесткого господского принуждения, характерного для крепостничества, к свободе — пусть робкой, неуверенной, ограниченной многими стеснениями. Аксаков же считает по-другому, не приводя никаких исторических фактов и даже историософских размышлений, но апеллируя к известной только ему «сущности духа славянских племен» и «общинному началу».

Германское жизнеустройство, по Аксакову, совсем не плохо. Мы не можем не уважать «глубин германского духа и его исполинских заслуг человечеству», но полагаем, что «русскому человеку в немце было бы душно и тесно и что в нем живут стремления к иному, может быть, даже высшему идеалу» [там же: 179].

Западников Аксаков критикует вовсе не за то, что они любят Запад и уважают его древнюю культуру, а за то, что стремятся перенести западные ценности к нам в Россию.

По всей видимости, в связи с этим можно перефразировать известную поговорку и сказать: «что немцу здорово, то русскому карачун». Разнообразные журналисты и публицисты интеллектуального направления, намеченного еще Виссарионом Белинским, «принялись (и к счастью, только в теории и в своих статьях) кроить Русскую поземельную общину на фасон коммуны, фаланстера, Русскую артель на фасон ассоциации, забывая, что всем этим коммунам, искусственно сочиненным, недостает именно того, что составляет органический элемент, душу-живу Русской общины, и чего наши демократы-западники хотели ее лишить, — нравственного зиждительного начала любви и братства!» [Аксаков 2008б: 185].

Аксаков считал, что наша община основана на любви и братстве, тогда как зарубежные институты (выражаясь современным языком) данной основы не имеют, что западная демократия представляет собой лишь политическую борьбу честолюбцев за власть и никакое равенство, добытое в подобной борьбе, не является достаточным для России, где царит идиллия. «На практике демократизм оказывался просто притязанием демократов занять место аристократов. В сущности демократизм есть самое грубое, ослепленное честолюбием поклонение государственному принципу, началу внешней, материальной, принудительной, условной правды, и стремление внести это начало во внутрь народной жизни. У нас же, в Российской литературе, это слово не имеет никакого жизненного политического смысла и употребляется ни к селу ни к городу, как простое выражение сочувствия к народу. Странно было бы назвать русского мужика демократом и зараженным духом народовластия, когда он всячески избегает политической власти, стараясь сохранить от вторжений государственности свободу земского быта!» [там же: 188].

Все европейские государства основаны на завоевании, утверждал Аксаков вслед за Хомяковым, и складывавшаяся там веками традиция борьбы определяет

современные институты — те, которые так нравятся западникам: «везде натиск и отпор, нападение и отражение, обвинение и защита, — везде одно и то же: начало проведено и в учреждении конституционных палат, и в устройстве суда, — во всех государственных институтах» [там же: 189]. В этой борьбе формируется на Западе равенство, толку от которого мало. «Не так понимают равенство Русские и вообще все славянские народы (преимущественно православные, у которых это начало сохраняется чище, чем, к сожалению, в России). У них есть нечто высшее, чем то демократическое равенство, о котором грезят западные утописты, у них есть братство, то начало духовного христианского равенства, при котором могут законно и свободно существовать различия и в звании, положении и состоянии, предоставленные естественной переработке истории и жизни» [там же].

Аксаков верил в существование этого братства, которое, возможно, наблюдал в отдельных сельских общинах. Увы, дальнейший ход русской истории показал, что никакого братства в широком смысле не существует, община разлагается, в ней выделяются эксплуататоры и эксплуатируемые, а гражданская война приводит к кровавой братоубийственной резне, которая Аксакову и в страшном сне присниться не могла бы. Но были ли иные (помимо веры) основания считать качества русской общины особыми? Имелись ли у славянофилов, помимо веры, еще и попытки обосновать свои взгляды историческими фактами и серьезным анализом?

Стоглав все испортил?

Попробуем обратиться к трудам Ивана Киреевского, который предлагал несколько иную (более сложную) картину старой Руси, чем Хомяков. Проблемы Запада он видел в индивидуализме и в становлении частной собственности, которые выводил из рационализма, свойственного католи-

ческой церкви. Если формальный разум католиков в определенный момент начинает торжествовать над их верой и преданием [Киреевский 1911: 112], то начинает меняться и вся человеческая жизнь. Рационально мыслящий индивид хочет добиться независимости от общества, максимизировать свою власть и приобрести связанные с этим личные выгоды. «Весь частный и общественный быт Запада, — отмечал Киреевский, — основывается на понятии о индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Оттуда святость внешних формальных отношений, святость собственности и условных постановлений важнее личности. Каждый индивидум — частный человек, рыцарь, князь или город, *внутри* своих прав есть лицо самовластное, неограниченное, само себе дающее законы. Первый шаг каждого лица в общество есть окружение себя крепостью, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими и независимыми властями» [там же: 113].

Восточное же христианство, по мнению Киреевского, не знало ни борьбы разума с верой, ни тем более торжества рационального начала [там же: 114]. Поэтому общество вышло совсем иное — единое, гармоничное, не отягощенное никакими противоречиями и конфликтами. Без личной самобытности, без самовластия и без поземельной собственности. Отдельное лицо владело чем-то лишь в той мере, в какой являлось членом общества. Семья подчинялась миру, мир — сходке, сходка — вече и т. д., «покуда все частные круги смыкались в одном центре, в одной Православной Церкви. Никакое частное разумение, никакое искусственное соглашение не могло основать нового порядка, выдумать новые права и преимущества. Даже самое слово: право, было у нас неизвестно в Западном его смысле, но означало только справедливость, правду» [там же: 115]. Так было, по-видимому, с момента крещения Руси, но после Стоглавого собора жизнь испортилась. Явились партии, и старина была разорвана разномыслием, из которого образовались местничество, опричина,

рабство [там же: 119–120]. В общем, разномыслие — это уже Запад со всеми его проблемами.

Таким образом получается, что старый мир по Киреевскому был столь же идеален, как и по Хомякову, но этот классик славянофильства больше внимания уделял религиозным основам общества, чем этническим. Его историко-софская схема несколько сложнее, чем у Хомякова. Выделение Киреевским рационального начала, связанного со спецификой католической церкви, заслуживает серьезного внимания. И впрямь некоторые преобразования, осуществлявшиеся римскими папами, способствовали рационализации жизни западного мира. Кроме того, хозяйственные преобразования вычленили личность из общины, а ренессансная культура впоследствии легитимировала индивидуализм. Однако ошибочно мнение, будто бы в православном мире не происходило (пусть с большим запозданием) подобных «разрушающих гармонию» процессов. В частности, рационализация хозяйственной жизни явно отличала новгородцев и псковичей, хотя они оставались приверженцами Восточной церкви. Да и право, естественно, существовало на Руси. Целая глава была посвящена в «Истории государства Российского» законам Ярославовым, причем описываются они как очень рациональная система [Карамзин 1991а: 31–43].

Иногда при чтении текстов самих славянофилов возникает ощущение, что они пишут в разных местах о разных странах, неизменно называя объект своих размышлений Россией. Вот, например, что говорил об отношении власти и общества Юрий Самарин. В небольшой статье «На чем основана и чем определяется верховная власть в России» он рисует нашу страну как уникальное идеальное общество, в котором вообще отсутствуют какие бы то ни было противоречия. «Русский народ видит и любит в своем государе православного и русского человека от головы до ног. В основании любви подданных к государю лежит вера и народность; такой широкой и твердой основы не имеет ни одно правительство, и вот почему у нас оно так сильно.

За что дорожит Россия правительством, чем правительство сильно, тем самым определяется его историческое призвание, характер его действий, пределы его власти; пределы, полагаемые не хартией, не буквою конституции, но самым существом его, которое глубоко и живо сознается духом народным. Россия и правительство тесно сплелись, потому что растут на одном корню, оторвать корень правительства от корня народного и пересадить его на другую, искусственно созданную почву, — об этом могут помышлять только или враги правительства и России, или те близорукие друзья его, для которых наше прошедшее непонятно, настоящее мертво, а будущее страшно» [Самарин 2008а: 285–286].

Прочтя этот текст, хочется удивиться наивности автора и его совершеннейшей оторванности от жизни, которая не раз доказывала, что у российского народа с правительством отношения гораздо более сложные: покорность сменяется вдруг бунтами, а потом снова устанавливается на какое-то время до появления очередной смуты. Но вот в статье «Чему мы должны научиться?» Самарин утверждает прямо противоположное своим взглядам: «Российское государство и русская земля, правительство и народ, так давно и так далеко разошлись друг с другом, что теперь они как будто раззнакомились; народ разучился понимать правительство, правительство отвыкло говорить языком, для народа понятным. <...> Происхождение и ход этого органического недуга известны всем. Он начался с Петра I и усиливался постоянно до настоящей поры» [Самарин 2008б: 300–301].

По всей видимости, в одном случае Самарин пишет о том, как должно выглядеть российское общество в идеале, если снять с него всякие искажения, внесенные петровскими реформами. Будучи человеком, душой находящимся еще в традиционном обществе, он верит в существование далекого золотого века и стирает со сконструированной им фундаментальной православной основы все случайное, наносное. При этом в другом случае Самарин

описывает именно случайное и наносное, т. е. то, что мешает проявляться лучшим качествам русского народа.

О том, на какой зыбкой почве строилась славянофильская историософская концепция и как легко ее было при необходимости переиначить на другой лад, говорит опыт социалистических идеологических построений Александра Герцена. Со славянофилами он во взглядах сильно расходился и быть их последователем не желал. Однако взял за основу своих рассуждений представления об оставшейся в далеком прошлом национальной народной идиллии. И на этой базе сделал вывод, будто русский народ — совершенно не консервативный, а наиболее радикально настроенной его частью является как раз крестьянство. Почему? Да потому, что государство было навязано самоуправляемым общинам ради укрепления военной мощи. В нем ни одна социальная сила по большому счету не заинтересована. Русские — народ революционеров и анархистов. Никакой любви к царю у них нет. И государство они, в отличие от европейцев, не обожествляют. И частной собственности на землю не признают. И римско-го права не знают. Если пообещать крестьянским общинам волю и землю, то снесут они запросто всю самодержавную систему [Малиа 2010: 533—540]. Поскольку и славянофильские фантазии о крестьянской идиллии прошлого, включающей любовь народа к царю, и социалистические фантазии о крестьянской идиллии прошлого, которой царь только мешает, не основаны на фактах и содержат вымышленное представление о самой возможности идиллии, то при построении идеологии допустимы любые интерпретации.

В общем, можно сказать, что в наши дни картина, нарисованная пером славянофилов, выглядит несколько странной и скорее художественной, чем научной. В титрах десятков сегодняшних кинофильмов о сильных, смелых, красивых, благородных славянах, отстаивающих свои земли перед лицом коварного врага, можно было бы написать: «Идея А. С. Хомякова». А в фильмах про мудрых

отцов церкви, трудами которых на землях Святой Руси царило благолепие, — «Идея И. В. Киреевского». Такого рода кино пользуется ныне большим успехом в массах, поскольку оно воодушевляет, позволяя идентифицироваться с героями золотого века, столь контрастирующего с нашей эпохой. И полтора столетия назад историософский подход славянофилов мог пользоваться успехом среди людей, которым трудно было вписаться в реалии быстро меняющейся российской жизни.

Как отмечал проницательный современник славянофилов и западников Павел Анненков, «“славянская” партия, несмотря на все возражения и опровержения, приобретала с каждым днем все более и более влияния и подчиняла себе умы, даже и не очень покорные по природе, и подчиняла одной своей проповедью о неузнанной, несправедливо оцененной и бесчестно приниженной русской народности. <...> Работа эта одинаково ободряла всех, позволяя праздновать открытие в недрах русского мира и посреди общей моральной скудости богатого нравственного капитала, достигающегося почти задаром. *Все чувствовали себя счастливей* (курсив мой. — Д. Т.). Ничего подобного “западники” предложить не могли, у них не было никакой цельной и обработанной политической теории, они занимались исследованиями текущих вопросов, критикой и разбором современных явлений и не отваживались на составление чего-либо похожего на идеал гражданского существования при тех материалах, которые им давала и русская и европейская жизнь. Добросовестность “западников” оставляла их с пустыми руками, и понятно, что положительный образ народной политической мудрости, найденной славянофилами, начинал поэтому играть в обществе нашем весьма видную роль.

Вольное обращение с историей, на которое им постоянно указывали, несколько не останавливало роста этого идеала и его развития; напротив, свобода толкования фактов способствовала еще его процветанию, позволяя вводить в его физиономию черты и подробности, наиболее

привлекательные для народного тщеславия и наиболее действующие на массы. Ошибки, неверности, нарушения свидетельств приходились тут еще на здоровье, так сказать, идеалу и на укрепление партии, его воспитавшей. Между тем — сознательно или бессознательно — все равно — партия достигала с помощью своего спорного идеала несомненно весьма важных целей» [Анненков 1960: 292–293].

Некоторые современные исследователи полагают, что славянофилы искали способ убедить Европу в превосходстве России [Магарил 2010: 139]. Думается, что если такая задача и ставилась кем-то, то она была не основной. Убеждать надо было самих себя — русский народ, или, точнее, русских интеллектуалов. «Именно бедственным положением интеллектуалов Герцен объяснял само существование славянофилов: они были всего лишь одним из проявлений невозможности для цивилизованной личности найти свою роль в жизни России» [Малиа 2010: 413]. Никаких реальных внешнеполитических задач славянофилы до эпохи Великих реформ не ставили, а представителям власти в их практических действиях тексты славянофилов не требовались. Пожалуй, единственным крупным мыслителем середины XIX века, желавшим поработать своим пером на государство, был поэт и дипломат Федор Тютчев. В 1848 г., всколыхнувшем вдруг чуть ли не всю Европу, он написал на французском языке (!) текст «Россия и Революция», где сформулировал особую задачу нашей страны, которая одна только способна противостоять хаосу [Экштут 2013: 136–138]. Эта записка принесла Тютчеву европейскую известность, однако на Россию, вскоре надорвавшуюся в Крымскую войну и потерявшую способность противостоять европейским революциям, никак не повлияла.

Любопытно, что в том же 1848 г. Михаил Бакунин предлагал спасти Европу прямо противоположным, чем Тютчев, способом, но тоже с помощью особой миссии великой России. В Москве должно было взойти «созвездие революции, которое станет путеводным созвездием всего

освобожденного человечества, а огонь революции из славянского мира осветит всю Европу» [Саркисянц 2005: 174–175]. Впрочем, бакунинский проект был тогда еще менее реальным, чем тютчевский. Для превращения милых фантазий об особом пути в работоспособную идеологию, воздействующую на массы, требовался новый духовный кризис, а также появление новых людей, способных переработать историософский материал соответствующим образом. И такие люди вскоре появились.

Глава Ъ Эпоха панславизма



Вторым после поражения декабристов кризисным рубежом для формирования идеологии особого пути оказалась великие реформы 1860-х гг. Пореформенная Россия стала совершенно иной. С одной стороны, в ней возникли условия для широкого распространения идей, ранее замкнутых в узких интеллектуальных кружках. С другой стороны, испытания, которым подверглась страна, вновь вызвали приступ пессимизма, поскольку большие ожидания разошлись с действительностью. Крестьяне не получили всей той земли, на которую рассчитывали, а городские интеллектуалы не получили всей той свободы, какой им хотелось.

Но главная проблема сводилась даже не к этому. Пореформенная Россия в целом не оправдала ожиданий многих наивно мыслящих людей, которым казалось раньше, что мир — это борьба хорошего с лучшим. Пореформенный мир, в котором медленно, но верно проступали черты капитализма, обернулся миром униженных и оскорбленных. То, что рынок будет способствовать развитию общества, могли тогда понять лишь наиболее умные и образованные люди. А то, что капитализм порождает жадность, цинизм и жестокость, видели все. И многие не могли с этим смириться.

В новой пореформенной России еще больше людей, чем в старой николаевской, захотели найти жизнеутверждающую альтернативу унылой действительности. Идеология особого пути оказалась в такой ситуации своеобразным лекарством от нарастающего пессимизма.

Причем побочные действия этой «горькой пилюли» были не менее значимы, чем сам терапевтический эффект.

Представление об особом пути побуждало народ к конкретным практическим действиям и, помимо далекой стратегической цели, указывало на цель практическую, сиюминутную, которой можно было достичь конкретными усилиями, гражданской доблестью, воинской смелостью и личным бескорыстием. В таком виде идеология стала сравнительно эффективной, работоспособной, мобилизующей.

Созидательной деятельностью на ниве поиска особого пути занимались народники, желавшие найти альтернативу несправедливостям пореформенной России. Скажем, в одной из прокламаций, появившихся сразу после отмены крепостного права, вместо капитализма предлагалось создание «общественных фабрик, управлять которыми должны лица, выбранные от общества, обязанные по истечении известного срока давать ему отчет» [Карацуба, Курукин, Соколов 2005: 397].

«Народники полагали, что особый путь российского общественного развития означает универсальное распределение прибыли и внедрение артельных начал по образцу крестьянской общины. Такое мирное преобразование общества осуществимо только усилиями преданных служителей человечности, не желавших ни скапливать богатства на английский манер, ни стяжать власть на немецкий. Политические средства были, на их взгляд, малопригодны для реформ, так как европейская политика целиком определялась англо-французским либерализмом с его бессмысленными парламентом и конституциями или грубым государственным насильем германского милитаризма. <...> Народнический социализм предполагал не просто переустройство общества по коммунистической модели крестьянской общины, а творческую эволюцию самой формы общины в целях наиболее полного развития человеческой личности» [Биллингтон 2001: 463–465].

Хотя народники резко противопоставляли русскую общину европейским социальным институтам, на деле они стремились, скорее, не к абстрактным теоретическим построениям, разводящим Россию с Западом, а к практической работе в массах — к просвещению, к агитации, а порой, увы, и к организации террора. Иную позицию занимали мыслители, стремившиеся на философском уровне обосновать мысль, почему Россия — не Европа, или, по крайней мере, не совсем такая Европа, как германо-романский мир. Они в полной мере сосредотачивались на обосновании идеи особого пути и двигались гораздо дальше старых славянофилов.

«Пока славянофильство оставалось в 1840-е диссидентской сектой, изнывающей под железной пятой николаевской цензуры, — справедливо отметил историк Александр Янов, — все его отвлеченно-философские декларации о “гниении Европы” и “богоносности России” могли и впрямь казаться безобидным салонным умничаньем. <...> Едва, однако, Великая реформа 1860-х вывела славянофилов из барских салонов на арену открытой политики, превратив их во влиятельную интеллектуальную и политическую силу, вчерашний диссидентский миф вдруг разом утратил свою абстрактность и безобидность» [Янов 2009: 31].

Путь Достоевского

Каким образом идеология мобилизовывала людей (причем чуть ли не в прямом смысле этого слова), видно на примере публицистического творчества Федора Достоевского 1876–1877 гг. Пореформенная ситуация в России с нарождающимся капитализмом и бросающейся в глаза бедностью широких масс населения ему сильно не нравилась. И «чем сильнее запутывается социально-экономическая картина, тем больше Достоевский ищет утешения в утопии христианской солидарности, которая организует

человеческие отношения не на основе утилитаризма, но на основе инстинктивной эмпатии между перерожденными верой людьми» [Карпи 2012: 117]. Причем поскольку в реальной сложной российской действительности особой эмпатии между людьми не наблюдалось, Достоевский стал искусственно «конструировать» ситуацию, в которой христиане вынуждены были бы поддерживать друг друга, а главное — сопереживать униженным и оскорбленным.

Весь свой талант и всю энергию писатель положил на то, чтобы убедить общество в благородстве и справедливости той войны, которую Россия повела на Балканах ради освобождения славян. Под воздействием идей Достоевского и других ярких пропагандистов русские люди отправлялись сражаться добровольцами, перечисляли деньги Сербии в виде пожертвований, собирали медикаменты и все прочее, что было необходимо для войны с турками.

Достоевский, в отличие от Чаадаева, уже не испытывал тоски относительно особого пути нашей страны. О будущей роли России Федор Михайлович говорил, по сути, то же самое, что Петр Яковлевич, но с оптимизмом и уверенностью. Он не просто фиксировал мысли в разрозненных набросках или в письмах друзьям. Достоевский формулировал для народа целостную идеологию и чрезвычайно активно занимался пропагандой среди образованного городского населения. Не удовлетворяясь, по-видимому, даже возможностями художественных произведений (хотя романы Достоевского расходились значительными по тем временам тиражами), Федор Михайлович перешел к публицистике. Многие страницы «Дневника писателя» — это идея войны, очищенная от всякой беллетристики и жестко «вколачиваемая» в сознание читателя.

Для начала Достоевский сформировал «научную базу» под свою концепцию. Если у Чаадаева представление о миссии России фактически было основано лишь на вере в нее, а у Хомякова — на вере и на мифологизации

далекого прошлого, то у Достоевского вышло так, что весь многовековой исторический путь страны подвел ее к выполнению миссии. Причем из его рассуждений следует, что ни одна другая европейская страна не имеет для миссионерства подобных условий.

Католическая церковь, по Достоевскому, подверглась искушению властью. Так называемому третьему искушению, которым дьявол соблазнял Христа в пустыне. Римский престол не может вести за собой человечество к братскому единению, поскольку хочет управлять народами с помощью традиционных мирских рычагов. В прошлом католичество непосредственно боролось за государственную власть, за земли в Италии, тогда как ныне (утратив военные силы и старые рычаги воздействия на монархов) стремится обратиться к европейским народам напрямую (насколько можно понять, Достоевский подметил тот процесс, который позже привел к формированию христианско-демократических партий). В общем, католичество идет не тем путем. Россия же — страна православная. В православии люди сначала объединяются духовно (во Христе) и лишь на этой базе создают государственное объединение [Достоевский 1995: 178, 188].

Согласно представлениям Достоевского, восемьдесят миллионов людей, населяющих Россию, уже создали такое «духовное единение, какого, конечно, в Европе нет нигде и не может быть» [там же: 419]. И теперь надо двинуться дальше — «воплотить и создать, в конце концов, великий и мощный организм братского союза племен, создать этот организм не политическим насилием, не мечом, а убеждением, примером, любовью, бескорыстием, светом; вознести наконец всех малых сих до себя и до понятия ими материнского ее призвания — вот цель России» [там же: 357].

При этом Россия — единственная православная страна, способная взять на себя выполнение крупной миссии, поскольку лишь она обладает мощным централизованным государством, эффективной армией и значительными

ресурсами. Другие православные народы угнетены, задавлены, изолированы или же вовсе находятся в политической зависимости от турок. Им крупная миссия не по силам.

Вплоть до петровских реформ русское православие варилось в собственном соку и не обладало возможностями для выполнения глобальных задач. Оно с подозрением смотрело на Запад и всячески дистанцировалось от западной культуры. Петр же насильно сломал существовавший веками культурный барьер и приучил русских к заимствованию важных культурных достижений Запада. Таким образом, сформировались два условия для выполнения великой миссии. С одной стороны, мы сохранили православие, не покушающееся на мирскую власть. С другой стороны, мы отказались от своей изоляции, взяли в Европе лучшее и теперь можем отплатить ей за это, используя свои уникальные возможности.

В отличие от славянофилов Достоевский мыслит сравнительно реалистично. Он не отвергает петровские преобразования и не мечтает вернуть Россию в мифическое идеальное прошлое. Наоборот, он инкорпорирует реального Петра в выдуманную «Святую Русь», чтобы использовать при построении своей новой идеологии все доступные ему сильные аргументы. «Через реформу Петра, — отмечал Достоевский в “Дневнике писателя” за 1876 г., — произошло расширение *прежней* же нашей идеи, русской московской идеи, получилось умножившееся и усиленное понимание ее: мы сознали тем самым всемирное назначение наше, личность и роль нашу в человечестве, и не могли не сознать, что назначение и роль эта не похожи на таковые же у других народов, ибо там каждая народная личность живет единственно для себя и в себя, а мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего примирения. И это вовсе не позорно, напротив, в этом величие наше, потому что все это ведет к окончательному единению человечества. Кто хочет быть выше всех в царствии Божьем — стань всем слугой. Вот

как я понимаю русское предназначение в *его идеале*» [Достоевский 1994: 207].

Это теория. А вот и практика: «Сам собой после Петра обозначился и первый шаг нашей новой политики: этот первый шаг должен был состоять в единении всего славянства, так сказать, под крылом России. И не для захвата, не для насилия это единение, не для уничтожения славянских личностей перед русским колоссом, а для того, чтоб их же воссоздать и поставить в надлежащее отношение к Европе и к человечеству, дать им, наконец, возможность успокоиться и отдохнуть после бесчисленных вековых страданий» [там же: 207–208]. Таким образом, панславизм и война против Турции получили в концепции Достоевского серьезное теоретическое обоснование. Писатель сформулировал концепцию особого пути, к которой в пореформенное время тянулись многие мыслящие русские люди, с трудом переживавшие трудности эпохи, не сумевшей примирить дворянство с крестьянством, радикалов с консерваторами, бюрократию с разночинцами.

В характеристике войны Достоевский сделал акцент не на жестокости и убийствах, а на жертвенности русских, которые отдают жизни за своих славянских братьев, поскольку они сильные и долг их — «заступаться за слабого с тем, чтоб, уравнив его с собой в свободе и политической независимости, тем самым основать впредь великое всеславянское единение во имя Христовой истины, т. е. на пользу, любовь и службу всему человечеству, на защиту всех слабых и угнетенных в мире» [там же: 272]. Писатель в своей публицистике приводил различные примеры зверств, совершаемых турками (малыш, ослепленный, а затем посаженный на кол; девочка, на глазах у которой содрали кожу с ее отца; младенец, разорванный пополам зверствующими солдатами), и благородства со стороны русских патриотов (добровольцы, рвущиеся сражаться в Сербию; женщины, собирающие пожертвования в помощь братьям) [Достоевский 1995: 201, 261].

Читатель, естественно, проникался мыслью о великой миссии русского народа, о том, что он ведет священную войну за великие цели, и о том, что братья-славяне обязательно должны рано или поздно понять «всю правду русского бескорыстия» и почувствовать, что «нельзя им развиваться духовно в мелких объединениях, сварях и завистях, а лишь всецело, всеславянски» [Достоевский 1994: 287].

Это всеславянское развитие, по Достоевскому, состояло не в том, чтобы установить российское политическое доминирование на Балканах, а в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии наций, в братском единении, при котором Россия будет развиваться, «учась у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собой счастливую землю» [Достоевский 1995: 115].

Любопытно заметить, что через сто лет примерно так же советская идеология описывала формирование советского народа как «новой исторической общности», через которую мы движемся к светлому коммунистическому будущему. Понятно, что коммунистические идеологи не переписывали Достоевского в свои тетрадки. Просто логика формирования мессианских идей была одной и той же вне зависимости от обстоятельств. Менялась терминология, однако механизмы вовлечения масс в идеологию особого пути оставались теми же самыми.

Но вернемся к Достоевскому. Судя по «Дневнику писателя», он полагал, что война станет не просто реализацией нашей великой миссии, но послужит еще и духовным очищением для русских. «Нам нужна эта война и самим: не для одних лишь “братьев-славян”, измученных турками, поднимаемся мы, а и для собственного спасения: война освежит воздух, которым мы дышим и в котором мы задыхались, сидя в немощи рабства и в духовной тесноте» [там же: 109].

Про подобные рассуждения русский мыслитель Георгий Федотов с грустью заметил, что «Достоевский-публи-

цист именно здесь предаёт художника-провидца» [Федотов 1992: 46]. А поэт, писатель и публицист Дмитрий Мережковский сделал совсем убийственный для Достоевского вывод: «В этом оправдании войны скрыт софизм, достойный Великого Инквизитора. <...> Социалисты, по уверению Достоевского, “хотят залить мир кровью”, и он за это считает их бесноватыми; но ведь и сам он того же хочет, с той лишь разницей, что революционеры, подобные Шигалеву, требуют “сто миллионов голов” во внутренней, а реакционеры, подобные Достоевскому, во внешней политике» [Мережковский 1991б: 322–323].

И впрямь, трудно понять, как может освежать воздух убийство, даже если оно связано с благой целью. От человека, лично прошедшего через кровопролитные сражения, подобное редко услышишь. Лев Толстой, испытавший на себе Крымскую войну, не только не призывал к убийствам, но проповедовал ненасилие.

Однако, насколько можно понять логику Достоевского, он так ненавидел развивавшийся в пореформенной России капитализм («жидовство», по излюбленной писателем терминологии), что рассматривал войну как отдушину. «Подвиг самопожертвования кровью своею за все то, что мы почитаем святым, — отмечал он, — конечно, нравственнее всего буржуазного катехизиса. Подъем духа нации ради великодушной идеи есть толчок вперед, а не озверение» [Достоевский 1995: 113].

Понятно, что у дотошного читателя мог возникнуть вопрос: а не придется ли нам в ходе войны все же совершать зверства в отношении турок и не скомпрометирует ли жестокость великую мессианскую идею? На это Достоевский отвечал чрезвычайно просто. Мол, Турция — это больной человек Европы (по выражению Николая I), и даже если бы пришлось не только освобождать славян, но дойти до самого Константинополя, никакого серьезного сопротивления не возникло бы. Мы «тотчас же бы отслужили молебен в Святой Софии; затем патриарх освятил бы вновь Софию; из Москвы, я думаю, в тот же день подоспел бы

колокол, султана бы вывезли, куда следует, — и тем все бы и кончилось» [Достоевский 1994: 290].

Понятно, что писалось это до начала войны. Когда пролилась реальная кровь, когда выяснилось, что Турция, хоть и «больной человек», но в то же время человек, отчаянно цепляющийся за жизнь и готовый унести с собой на тот свет множество русских солдат, подобные упрощенные концепции уже невозможно было предлагать публике. Однако на первом этапе реализации идеи мессианства, когда Достоевский в сторону своей идеологии разворачивал обывателя, плохо понимающего все происходящее, сказки о легкости и бескровности выполнения гигантской задачи, наверное, неплохо срабатывали.

По оценке британского историка Джеффри Хоскинга, интерпретировавшего применительно к проблемам России взгляды чешского исследователя Мирослава Хроха, «период патриотического возбуждения» в последние десятилетия XIX века представлял собой закономерную стадию «Б» развития национального сознания, пришедшую на смену стадии «А» — формированию кружков дореформенной эпохи» [Хоскинг 2001: 297, 345]. Поэтому неудивительно, что массы активно откликались на милитаристские призывы, звучавшие в печати.

Неудивительно и то, что сформированные в эпоху становления панславизма представления о величии миссии в сочетании с недооценкой ужасов и жертв войны надолго утвердились в сознании общества. Они вновь проявились в момент начала Первой мировой. Например, выдающийся русский философ Николай Бердяев размышлял о том, что «мировое преобладание России и Англии повысило бы ценности исторического бытия человечества» и что наша страна внесет в мир «более высокого качества духовную энергию, чем Германия» [Бердяев 1990: 195, 202]. Подобные философствования с мессианским оттенком обусловили (наряду с другими факторами) колоссальный общественный подъем 1914 г., обернувшийся через некоторое время страшным разочарованием, развалом государства

и революцией. А еще через 80 лет (в декабре 1994 г.) генерал Павел Грачев, чуждый философствования, но столь же упрощенно, как Достоевский, смотревший на проблему войны, собирался взять Грозный одним парашютно-десантным полком.

Путь Данилевского

Концепция особого пути, сформулированная Достоевским, имела огромное значение благодаря имени и авторитету ее автора. Но прежде всего — благодаря той страсти, с которой концепция излагалась. Однако Достоевский как художник свои взгляды все же не систематизировал. Он их преподносил читателю сумбурно и импульсивно. Делал это преимущественно в отдельных выпусках «Дневника писателя». Как пропагандист особого пути Достоевский оказался поистине непревзойденным мастером. Однако наукообразную форму данной теории придал все же не он, а Николай Данилевский в книге «Россия и Европа», которая вышла в свет в 1869 г.

Достоевский был, если можно так выразиться, «стихийный европеец». Он много ездил по Германии и Италии, обожал Рафаэля и постоянно подчеркивал значение европейских культурных ценностей. В любви-ненависти Достоевского к Европе чувствуется надрыв, характерный для самых сложных героев его романов. Когда автору не хватало аргументов, он прямо упирал на свою веру, возносил ее над рациональным познанием, а порой откровенно издевался над оппонентами, выставляя их в глазах читателя отсталыми ретроgrадами, оторванными от народа и не понимающими того, что творится в головах миллионов людей. Восприятие проблемы у Достоевского по преимуществу иррационально, и при попытке рационального осмысления «Дневника писателя» с позиций XXI века отдельные его части вообще с трудом складываются в единое целое.

Данилевский же подошел к проблеме абсолютно рационально, «по-немецки». Любопытно, что великий русский философ Владимир Соловьев обнаружил принципиальные совпадения в основах теорий Данилевского и немецкого автора Генриха Рюккерта, разработывавшего несколько раньше своеобразную теорию особого пути для своего народа [Соловьев 1989: 561–591]. «Русская идея» оказалась своеобразным списком с немецкого подлинника, причем произошло это не случайно, а потому, что наш народ пытался решать, по сути, те же проблемы, которые решали и германцы. Единую теоретическую схему Рюккерт и Данилевский просто должны были наполнить различным фактическим содержанием.

В своей теории Данилевский жестко отделил Россию от Европы, задвинул нашу страну в особую ячейку, практически не имеющую системы коммуникации с тем культурным пространством, которое расположено западнее. Он отмечал, что Россия не была частью империи Карла Великого, не воспитывалась на средневековой схоластике и не боролась с феодальным насилием, вырабатывая гражданские свободы. Так что же в ней есть европейского? [Данилевский 2014: 70].

При этом Данилевский опускал такие «частности», как то, что империя Карла далеко не охватывала всей Европы, гражданских свобод добились лишь отдельные города и регионы, а ученая схоластика с трудом доходила до окраинных государств, где имелись лишь единичные университеты. Иными словами, Данилевский игнорировал «ступенчатость» развития Европы. Ему что Франция, что Скандинавия, что Греция, что Ирландия — все едино. А вот Россия — это особо. Естественно, при таких допущениях концепция выглядела вполне научной и рационально обоснованной.

Европейцы, по Данилевскому, очень плохо относятся к России. Они отсекали нам все возможности для выполнения культурно-цивилизаторской миссии на Востоке. Ни на Балканы, ни в Турцию, ни в Персию, ни в Китай дороги нам

не дают, оставляя одну лишь Среднюю Азию [там же: 72–75]. Выходит, опять-таки по вполне рациональным размышлениям, что нам нет смысла даже стремиться стать пасынками Европы. Затюкают, замордуют, как Золушку. При этом, правда, Данилевский опускал в своих размышлениях тот момент, что все европейские империи боролись друг с другом за жизненное пространство и отношение, скажем, англичан к России в данном смысле такое же, как их отношение к Франции или Пруссии. Притормаживали всегда ту страну, которая была самой сильной в данный момент. В эпоху наполеоновских войн Европа сплотилась против Франции. В эпоху Крымской войны — против России. А когда пришла Первая мировая — против Германии и Австро-Венгрии.

Сильно преуменьшая, а то и вовсе игнорируя любые внутренние европейские противоречия, но одновременно абсолютизируя противоречивые отношения западных стран и России, Данилевский логично подходил к мысли о некоем отдельном культурно-историческом типе, сформировавшемся к востоку от Европы. «Славянство, — отмечает он, — есть термин одного порядка с эллинизмом, латинством, европеизмом, — такой же культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Булгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе, — какой имели Афины, Спарта, Фивы по отношению к Греции» [там же: 142].

Появляется, таким образом, теоретическое обоснование панславизма, причем с рациональной точки зрения чрезвычайно выгодное для русского национального сознания. Если Россию считать частью Европы, то мы оказываемся периферией. Если же славянство — это отдельный культурно-исторический тип, то мы становимся центром, так как остальные народы в сравнении с русским слишком слабы и политически зависимы. Некоторые из них (сербы, болгары) в 60–70-х гг. XIX века откровенно нуждались в российской помощи и готовы были,

наверное, признать себя каким угодно культурно-историческим типом — лишь бы получить поддержку российской армии в борьбе с турками. Другие (чехи, словаки) в начале XX столетия стали на фоне усиления национализма в Австро-Венгрии подумывать о той или иной форме получения русской поддержки, если вдруг у них появится практическая возможность приобрести политическую независимость.

Теория Данилевского продемонстрировала России чрезвычайно соблазнительный «пряник». Но в то же время заготовила для него и «кнут», отметив, что если народ не реализует возможности формирования своей самобытной цивилизации, то ему остается лишь стать своеобразным этнографическим материалом для других культурно-исторических типов. Такая судьба постигла, к примеру, кельтов. А разве хочется нам, чтобы о русских вспоминали, как о кельтах, в тех будущих государствах, которые возникнут на российских землях из-за нашей нынешней историко-культурной недееспособности?

После всей этой научно-теоретической подготовки у Данилевского следует практический вывод: «Итак, для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгар (желал бы прибавить и поляка), — после Бога и Его святой Церкви, — идея славянства должна быть высшею идеею, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без ее осуществления — без духовно, народно и политически самобытного, независимого славянства; а, напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости и самобытности» [там же: 145].

Из сумбурно изложенных, но искренних и пронзительных призывов Достоевского рациональному сознанию остается не вполне ясно, каковы же практические выгоды панславизма. Зато из теории Данилевского следует вполне прагматический вывод: ни свободы, ни просвещения, ни экономического развития без панславизма не будет. В об-

щем, идеалист может читать Достоевского, материалист — Данилевского, но в любом случае ему придется двигаться по особому русскому (славянскому) пути, чтобы не затеряться на просторах всемирной истории. И путь этот, что важно, не отторгает петровских преобразований. Справедливо заметил Янов: «Данилевский, который не требовал, чтобы Россия вернулась в XVI век, а славянство — ко временам Кирилла и Мефодия, был куда ближе (Ивана Аксакова. — *Д. Т.*) сердцу императора (Александр III) и, что не менее важно, Победоносцева» [Янов 2008: 460].

Естественно, и Данилевский не чужд иррациональных элементов в своей теории, но они часто подаются в рациональной оболочке. Понятно, что любая идеология, претендующая на восприятие широкими массами, должна этим массам польстить. Данилевский льстит весьма профессионально. В качестве своеобразной психологической особенности славянства он выделяет терпимость, не свойственную европейцам, и дальше приводит множество совершенно верных исторических фактов, свидетельствующих о жестоком подавлении ересей и инакомыслия в Европе. После чего кратко констатирует, что все это не было свойственно российскому государству [там же: 201—213]. Но кровопролитное покорение Кавказа и подавление польского восстания 1863 г. Данилевский фактически игнорирует. Он выстраивает схему по канонам, принятым в науке, но при этом берет лишь те факты, которые придутся по вкусу потребителям теории как идеологии.

Еще одно свойство русского народа — незначительность личных интересов в сравнении с общенародными задачами и нравственным сознанием. В качестве доказательства данного положения Данилевский приводит отсутствие у нас политических партий [там же: 220]. Увы, этот аргумент моментально проявлял свою несостоятельность, лишь только власть шла на некоторую либерализацию (в 1905 г. и в 1990-х гг.). Народ начинал печь партии, как блины, но в эпоху Данилевского о будущем страны, понятное, никто не мог знать.

Sonderweg

В этом месте нам следует ненадолго отвлечься от российских поисков особого пути и взглянуть на то, является ли российской особенностью сама склонность к такого рода поиску. Случайно ли Владимир Соловьев обнаружил у Данилевского общность с Рюккертом? Или же немцы в подобных поисках тоже провели немало времени?

Конечно же, стремление найти особый путь (Sonderweg) присуще было многим народам в определенный момент времени [подробнее см. Травин 2018а]. И немцы в этих поисках стали явными лидерами, подчеркивавшими свою особенность даже энергичнее русских. Французский социолог Луи Дюмон подметил любопытную вещь: «...немцы выставляли и пытались навязать свое превосходство лишь потому, что они немцы, тогда как французы сознательно утверждали только превосходство универсальной культуры, но наивно отождествляли себя с ней в том смысле, что считали себя наставниками человеческого рода» [Дюмон 1997: 145].

Германская концепция особого пути считается наиболее разработанной. Она во многом повлияла на российские взгляды в этой области, поскольку наши интеллектуалы XIX века часто обучались в германских университетах и испытывали на себе сильное влияние складывавшихся там философских воззрений. «Немецкая романтическая мысль, — отмечал американский историк Джеймс Биллингтон, — обусловила веру русских в то, что их заново обретенная идентичность как носителей великих идей может дать им новый вид лидерства в России» [Биллингтон 2005: 26].

Немецкие романтики еще в конце XVIII века готовы были провозгласить приоритет германского духа над материальными потребностями, характерными для других стран. «Не будет ли более предпочтительным такое государство, — вопрошал поэт Новалис, — где у крестьянина будет кусок черствого хлеба, а не кусок мяса, как в ка-

кой-нибудь другой стране, но он будет благодарить Бога за счастье родиться именно в этой стране?» [цит. по Гринфельд 2008: 328].

Знаменитый мыслитель Иоганн Готфрид Гердер в своей глобальной историософской концепции выделял немцев среди прочих народов как людей, отличавшихся «ростом и телесной силой, предприимчивостью, смелостью и выносливостью на войне, героическим духом, способностью подчиняться приказу и следовать за вождями» [Гердер 1977: 466]. Они имели замечательные обычаи в смысле общественной организации (судебные, цеховые), что свидетельствует о «светлой голове и справедливом уме немцев. И если говорить о государстве, то их воззрения на общую собственность, на всеобщую воинскую повинность, на общую для всех свободу нации были великими, благородными принципами» [там же: 543]. Нетрудно заметить, что Гердер хвалит «своих» примерно за то же самое, за что Хомяков ругает германцев, подчеркивая преимущества славян.

Впрочем, сам по себе романтизм Гердера не мог бы породить Sonderweg без воздействия внешних обстоятельств. Начало германскому движению к формированию представлений об особом пути было положено осенью 1806 г., когда Наполеон разбил прусскую армию, жестоко унизив тем самым немцев и заставив их всерьез задуматься о том, каким образом возродить государство, нацию и величественный национальный дух, которым еще столь недавно — скажем, во времена Фридриха Великого — принято было гордиться. Немецкая фрустрация породила Sonderweg, так же как русская — наш особый путь.

«Всякий презираемый, преследуемый или угнетенный народ быстро приходит к убеждению, что он избранный народ или должен исполнить некую мессианскую миссию», — отмечал уже в XX веке граф Герман фон Кайзерлинг [Кайзерлинг 2002: 218]. И вот через год после поражения (зимой 1807–1808 гг.) выдающийся немецкий философ Иоганн Готлиб Фихте объявил в Берлине курс

лекций, получивших название «Речи к немецкой нации». В них он определил немцев как совершенно особый народ, принципиальным образом отличающийся от других — и в первую очередь от французов, которые несли по Европе «свободу, равенство, братство» и казались тогда многим истинными европейскими лидерами.

Фихте отметил, что только немцы говорят на живом, творческом немецком языке, тогда как, скажем, во французской культуре произошло смешение германских и романских начал, что, по сути, умертвило язык этого народа. Далее посредством замысловатых рассуждений мыслитель из особенностей языка сделал комплекс далеко идущих выводов. Он заявил, что только у народа с живым языком образуется такой специфический дух, который влияет на жизнь. Это определяет душевное богатство нации. А душевное богатство способствует прилежанию в делах и готовности к тяжкому труду, тогда как у народов, подобным богатством не обладающих (по-видимому, у поверхностных французов), формируется склонность идти на поводу у своей счастливой природы. Наконец, из этого всего следует вывод, будто великий, трудолюбивый народ восприимчив к образованию, тогда как у других народов образованные сословия отделены от народа и манипулируют им ради осуществления своих планов [Фихте 2008: 81, 92, 95].

Самый яркий пример высокой германской духовности и высокой степени слияния различных сословий — это германская реформация, осуществившаяся под руководством столь одухотворенной фигуры, как Мартин Лютер. В его время немецкие горожане были самыми образованными, тогда как прочие нации оставались варварами, за исключением жителей отдельных уголков Италии, которым, впрочем, от Фихте тоже сильно достается. В свободных городах Италии имели место постоянные мятежи, внутренние раздоры, даже войны, не говоря уже о сменах систем правления, тогда как в Германии царили мирный покой и единодушие [там же: 116—117]. При этом вопроса

о длительных религиозных войнах, начавшихся вскоре после призыва Лютера и дошедших в конечном счете до Тридцатилетней войны, унесшей миллионы немецких жизней, Фихте вообще не поднимает.

В результате выходит так, что немец, согласно концепции Фихте, это тот, кто верит в свободу, в возможность бесконечного исправления человека, в прогресс человеческого рода, тогда как у других народов с такой верой дело обстоит туговато. Понятно, что подобные представления хорошо воспринимались фрустрированной немецкой общественностью времен наполеоновского вторжения, пробуждали ее к активности, к поиску путей для возрождения нации.

Концепция Фихте закладывала основы для формирования концепции особого пути Германии. Сама же эта концепция формировалась постепенно на протяжении долгого времени и впитывала в себя многие вопросы практического плана, возникавшие по ходу германской модернизации, сопровождавшейся, как и в других странах, трудностями перехода к капитализму — дифференциацией общества, нищетой, утратой традиционных ценностей.

Местным националистам Германия представлялась гигантом, возвышающимся посреди других европейских народов, которые погрязли в суете и тщеславии, в мелких повседневных заботах, связанных с функционированием рыночного хозяйства. Немцы же с их великой поэзией, музыкой, философией оказывались якобы совершенно чужды мелочам. Они выстраивали свое национальное бытие исключительно на великих идеях и на глобальных свершениях. Как древние греки в свое время считались образцом физического совершенства, так немцы теперь видели себя образцом совершенства духовного. Германия, по словам русского мыслителя Василия Розанова, поднялась против среднего европейского буржуа «как сильный буйвол против выродившихся до собаки волчат», у которых нет больше «ни святых, ни героев, ни демонов и богов» [Розанов 1990: 407].

Генрих Гейне писал: «Французам и русским досталась земля, // Британец владеет морем, // А мы — воздушным царством грез, — // Там наш престиж беспорочен. // Там гегемония нашей страны, // Единство немецкой стихии. // Как жалко ползают по земле. // Все нации другие» [Гейне 1956: 592]. Соответственно, французам этот владелец воздушного царства говорил, что все их революции ничто перед будущей немецкой революцией, которая, естественно, завоеует полнейшую свободу и полнейшее равенство для всего мира.

В общем, все ползают, и лишь немцы парят. Германия стала противопоставлять себя абстрактно понимаемому Западу. Примерно так же, как считают сегодня многие в России, немцы рубежа XIX—XX веков считали Запад неким расплывчатым целым, отличающимся от Германии отсутствием духовных начал. Чтобы четко оформить это противопоставление, германские интеллектуалы стали использовать понятия «Цивилизация» и «Культура». На Западе, с их точки зрения, доминировала Цивилизация с ее борьбой за выживание, с ее эксплуатацией человека человеком, с ее бездумным использованием рынка. В Германии же над ценностями Цивилизации превалировала Культура. Она предполагала формирование развитой, эффективной экономики без тех эксцессов, которые сопровождают развитие хозяйства в иных местах. Она предполагала духовное единство общества вместо войны всех против всех. Она предполагала социальную защищенность вместо вражды, наживы, корысти. «Цивилизация — это культура, утратившая душу», — резюмировал в наше время известный русский специалист по германской философии Арсений Гулыга [Гулыга 2006: 46].

Германия и впрямь пыталась сохранить если не душу, то, по крайней мере, национальную общность. Не случайно именно Отто фон Бисмарк первым в Европе добился больших сдвигов в деле создания систем социального страхования. Не случайно именно в Германии получило особо динамичное развитие картелирование крупного

бизнеса. Не случайно именно Германия чрезвычайно активно защищала отечественного производителя от иностранной конкуренции. Все эти мероприятия, рассматриваемые порой как независимые, изолированные, на самом деле являлись элементами единой системы патерналистского государства.

У разных немцев в их национальном мировоззрении могла быть различная Культура. Кто-то видел величие Германии в творениях Гегеля, а кто-то — в том, что в сравнении с французским рабочим немец защищен государством. На самом деле, естественно, защита была условной, и в целом немец начала XX века оказывался даже беднее своего западного соседа. Но национальная идея живет всегда собственной жизнью, мало связанной с реальностью.

В Первую мировую войну немцы шли сражаться не только за своего кайзера. Они защищали германскую Культуру, германский образ жизни от «русских варваров» на Востоке и от «неправильной» цивилизации на Западе. Утвердив в сознании свое культурное превосходство над врагом, немцы тем самым компенсировали трудности становления рыночной экономики, нищету и убогость жизни, реально существовавшее неравноправие социальных слоев. Возможно, поэтому война была столь долгой и кровавой. Не все были пронизаны таким антивоенным настроением, как, скажем, хорошо известные нам герои Ремарка.

Социолог Эрнст Трельч называл воодушевление, вызванное Первой мировой войной, возвращением «веры в дух» — дух, который торжествует над «обожествлением денег», «нерешительным скепсисом», «поисками наслаждения» и «тупым раболепством перед закономерностями природы» [Сафрански 2005: 96]. Причем такого рода высказывания отражали мнение значительного числа немецких интеллектуалов. Так в самом начале войны более трех тысяч профессоров в коллективном письме выразили возмущение тем, что враги Германии (в первую очередь Англия) хотят противопоставить дух немецкой науки тому, что они называют духом прусского милитаризма [там же: 94].

Но ярче других об особом германском пути сказал в те годы писатель Томас Манн, которого принято, вообще-то, считать образцом европейского гуманизма XX века. «Важно, что немецкий человек, пусть он хоть объестся “демократией” <...> никогда под “жизнью” не будет понимать общество, никогда не поставит социальную проблему выше нравственного, внутреннего опыта. Мы не общественный народ» [Манн 2015: 34]. Не правда ли, это очень напоминает духовность по Достоевскому?

А вот продолжение. «Вознамерившись превратить Германию в обычную буржуазную демократию в римско-западном смысле и духе, вы бы отняли у нее самое ценное и сложное — противоречивость, сделали бы ее скучной, ясной, глупой, не немецкой» [там же: 50]. Это уже что-то вроде особого культурно-исторического типа наподобие тех, что пропагандировал Данилевский. Хотя объяснение у Манна чисто немецкое: «Если у славянских и романских наций лицо имеет только масса <...>, то у немцев самобытную духовную физиономию, Божью совесть и нрав, в котором воплощается и развивается история человечества, демонстрирует индивидуум» [там же: 221].

И наконец, следует однозначный вывод: «Демократия в западном смысле и вкусе нам чужда и является у нас чем-то переводным, она существует только в прессе и никогда не сможет стать немецкой жизнью и немецкой правдой» [там же: 253].

Есть явные аналогии и с представлением славянофилов о том, что русский народ един духом с царем и правительством, а потому не склонен к радикализму. «Антирадикализм <...>, — писал Томас Манн, — это отличительно-определяющее своеобразие, или своеобычие, немецкого духа» [там же: 75].

На самом деле радикализм пришел и в Россию, и в Германию. Идея особой германской Культуры трансформировалась в идею особой арийской расы. Конечно, эти две модификации принципа особого пути существенно отличались друг от друга и в некотором смысле даже были про-

тивоположны (нацисты, например, жгли на кострах многие из тех книг, которые составляли истинную гордость немецкой Культуры). Но, думается, если бы идея особого пути и национальной немецкой исключительности не сформировалась еще на рубеже XIX—XX столетий, национал-социализм не имел бы в Германии таких прочных корней.

Путь Леонтьева

Своеобразное «достоевско-данилевское» видение пути России было наиболее популярно, поскольку отвечало ожиданиям широких масс. Интересно, что любые попытки корректировки идеологии особого пути с помощью приспособления ее к реальным фактам плохо воспринимались обществом. Причем даже в том случае, когда осуществлялись с консервативных позиций, формально близких как Достоевскому, так и Данилевскому. Характерна в связи с этим судьба концепции Константина Леонтьева, изложенная в его работе 1875 г. «Византизм и славянство».

Леонтьев долгое время жил в различных частях Греции и на Дунае. Он изучал балканский регион профессионально, а потому не испытывал особой эйфории от лицезрения разного рода славян. Он их оценивал весьма прагматично. Леонтьев хорошо понимал, что западные и южные славяне испытали на себе значительное влияние соседних культурных народов (немцев и греков), а потому распространенные в России идиллические представления о формировании славянского братства не очень сочетаются с реальностью. «Не слития с ними следует желать, — отмечал Леонтьев, — надо искать комбинаций, выгодных и для нас, и для них» [Леонтьев 1993: 116]. Поскольку хотя славянство в мире и существует, но «славизма нет, или он еще очень слаб и неясен» [там же: 56]. Любопытно, что схему Данилевского Леонтьев называл славянобесием [Янов 2008: 454].

Трезвый анализ Леонтьева фактически камня на камне не оставляет ни от прекраснотушних стремлений Достоевского, ни от строгой теории Данилевского. Сегодня, когда почти все западные и южные славянские страны вошли в Евросоюз (либо ждут своей очереди), мы видим, что именно оценки Леонтьева были правильными. Этим мыслителем предложен значительно более сложный вариант панславизма. Скорее, *realpolitik* в духе популярного в 1870-х гг. Отто фон Бисмарка, нежели бесшабашная и чрезвычайно эмоциональная агитация Достоевского. Но для формирования массовой идеологии Леонтьев был все же сложноват, а потому не пришелся ко двору тем, кто эту идеологию на деле выстраивал.

Тем не менее в целом подход Леонтьева тоже предполагал движение нашей страны особым путем. С его точки зрения, Европа, проникнутая духом либерализма, вступила в период гниения и разложения. Славяне как часть Европы (а вовсе не какой-то особый культурно-исторический тип) неизбежно подвергаются данному деструктивному процессу. И только у России есть возможность ему противостоять. Дело в том, что, по Леонтьеву, наша страна имеет особую государственническую идеологию. В ней крепки не столько семейные начала (как полагал, скажем, Хомяков), сколько государственные. Они являются следствием уникального сочетания обстоятельств, которого больше нигде нет в Европе, — римского кесаризма, христианской дисциплины (учения о покорности властям) и родового начала, сосредоточившего всю силу свою на царском роде [Леонтьев 1993: 33]. Благодаря сильному государству Россия может сопротивляться либеральному гниению. Если мы твердо будем стоять на своих исторических позициях, полагал Леонтьев, то сможем, глядишь, и сами уцелеть перед напором либерализма, и славянам помочь, поскольку в них есть все же близкое нам не западное начало.

В определенных кругах Леонтьев с этой концепцией был очень популярен, однако восторженное отношение

к славянскому братству оказалось все же популярнее прагматичного. По крайней мере, в широких массах.

К началу XX века порождающая мессианские представления идея особого пути России охватывала значительную часть мыслящего общества. Даже поэт Вячеслав Иванов в статье «О русской идее» (1909) написал: «Мистики Востока и Запада согласны в том, что именно в настоящее время славянству и, в частности, России, передан некий светоч; вознесет ли его наш народ или выронит — вопрос мировых судеб» [Иванов 1994: 364]. А Дмитрий Мережковский через год грустно заметил: «...мы сидим в луже, утешаясь тем, что это вовсе не лужа, а “русская идея”» [Мережковский 1991а: 198]. В той мере, в какой идеи охватывали массы, «лужа» все разрасталась и вовлекала в себя множество образованных людей.

Мессианизм в отношении славян укреплялся в России вплоть до Первой мировой войны включительно. Многие авторы той поры, начиная с экспертов, работавших на МИД, и заканчивая либералом Петром Струве, славившимся независимостью своей позиции, полагали, что одной из главных целей войны является спасение славян и даже непосредственная аннексия русской Галичины [Миллер 2008: 75–176]. Чем все это завершилось для России, хорошо известно. Восторженные и неадекватные оценки перспектив славянства обернулись развалом империи, революцией, долгими годами большевистского эксперимента.

Глава Ґ От революции до распада СССР



В советский период отечественный мессианизм принял иные формы. Согласно марксизму-ленинизму, Россия должна была спасти мир, но не потому, что шла особым путем, а потому, что являлась слабым звеном в цепи империализма, колыбелью первой пролетарской революции и, соответственно, базой для совершения революции мировой. В рамках марксизма разработка идеи особого пути была фактически невозможна. Тем не менее за границей — в зоне, свободной от марксизма, — появилось несколько новых концепций.

Награбят, а потом раздают налево и направо

В годы Второй мировой войны с лекциями о России выступил в Швейцарии Иван Ильин — один из ведущих представителей русской эмиграции, мыслитель, высланный из Петербурга на «философском пароходе». Вряд ли швейцарские слушатели хотя бы поверхностно представляли себе реальные черты людей, живущих в далекой от них восточной стране. Возможно, поэтому лекции не столько отражали реалии, сколько конструировали в сознании публики особый православный менталитет, совершенно не похожий на менталитет нормального живого человека.

С подачи Ильина православный человек представлял неким духовным идеалом. Образцом, какого на Западе не встретишь. «Почитайте Достоевского, Толстого, Лескова, — предлагал русский мыслитель слушателям художе-

И

ственную литературу вместо исторических фактов, — и вы почти всюду встретите этот тип, это спокойно-радостное сердце. Встретите вы его и у Шмелева, и у Ремизова. Это сердце — не просто идея, не просто выдуманная категория, а с отрадой вынашиваемая и выношенная установка души, к которой склонен русский христианин» [Ильин 1997б: 30]. В другой, более поздней своей лекции Ильин уточнял, что «русское сердце стремится к божественному миропорядку» [Ильин 1997г: 90].

Проблематика сердца переходит у Ильина из одной лекции в другую. И чем дальше, тем фантастичнее выглядит в его концепции русский человек, живущий «под знаком своего сердца даже тогда, когда “из сердца исходят злые помыслы”, которые его “оскверняют” (Мф. 15, 19–20)» [Ильин 1997а: 399–400]. Не очень ясно, как злые помыслы в сердце сочетаются с упомянутым выше стремлением к божественному миропорядку. Но внутренняя противоречивость интеллектуальной конструкции Ильина — это еще не главная проблема. Значительно хуже — абсолютная нестыковка с реальностью, которая заметна, например, в утверждении, что в России презируют «того, кто расчетлив и рассудочен, кто тщеславен и беспринципен в намерении сделать карьеру» [там же: 402]. В нынешней пореформенной России, естественно, можно найти таких «ильинских людей», но их явно не больше, чем тех, кто стремится преуспеть в жизни и сделать карьеру, иногда поступаясь при этом любыми принципами. То есть хорошие и плохие человеческие черты, рациональность и иррациональность, адаптивность и неприкаянность распределены в России примерно так же, как за рубежом.

Сконструированный в швейцарских лекциях образ трудно примерить не только на русского человека в целом, но даже на нашего отечественного писателя. «Русский человек, — полагал Ильин, — принимается писать, когда имеет сказать что-то важное Господу или людям о Боге» [Ильин 1997в: 71]. Увы, дешевые томики бульварной литературы, переполняющие сегодня магазинные

Г

полки, говорят о том, что наш человек принимается писать в основном с мыслью о славе, карьере, гонораре. И лишь изредка, как у всех народов, рождается в России писатель уровня Толстого, Достоевского или Лескова, размышляющий о вечном.

Можно понять, почему Ильина слушали во время войны в далекой Швейцарии. Труднее понять, как этот автор, не имеющий даже, в отличие от славянофилов, почвенников и евразийцев, хоть сколько-нибудь аккуратной выстроенной концепции России и ее особых черт, стал столь популярен сегодня. По всей видимости, его не столько читают, сколько почитают. А почитатели стремятся, естественно, не понять реальную жизнь нашей страны, а идеализировать самих себя, идентифицироваться с великим и добрым народом, превосходящим по своим качествам народы, добившиеся больших, чем мы, успехов в практических делах.

Любопытно заметить, что другие отстающие страны тоже рождают о себе миф как об обществах, отличающихся уникальными достоинствами, не присущими стандартным европейцам. В Латинской Америке, например, есть представления об «особой чилийской духовности», «перуанском народе-богоносце», «уругвайской всечеловечности» [Оболонский 2016: 101]. В общем, наш Ильин не оригинален.

Другой важнейший опыт искусственного конструирования особого российского менталитета — написанная в эмиграции книга «Характер русского народа» (1957 г.) известного философа Николая Лосского. Этот автор идет в целом по тому же пути, что и Иван Ильин, но уже не в отдельных лекциях, а в монографии, где предпринята попытка систематизировать свойства, приписанные им народу. Лосский предлагает своему читателю некий набор ярких черт, определяющих характер русского человека, — религиозность, стремление к поиску смысла жизни, могучая сила воли, любовь к свободе, доброта, даровитость и т. д. По совокупности этих качеств получается совершенно

особый народ — не лишенный отдельных недостатков, но в целом столь замечательный, что рядом с ним все иные народы кажутся блеклыми.

В отличие от предельно эмоциональных, восторженных лекций Ильина в спокойной и даже несколько нудной книге Лосского можно найти попытки обоснования выводов. Однако в качестве доказательства своего подхода он все же приводит лишь примеры из жизни узкого круга интеллектуалов, а то и вовсе ссылки на художественную литературу — на мнение все тех же великих русских писателей — Толстого и Достоевского. Если славянофилы XIX века конструировали свой миф из далекого и не вполне адекватно осмысленного ими прошлого, то Ильин с Лосским конструируют его из уже имеющегося литературного конструкта.

Естественно, после всех ужасов революции и гражданской войны Лосский не может совсем уж игнорировать целый ряд фактов, плохо вписывающихся в его красивую концепцию. Рассуждая о доброте народа, он, например, отмечает, что «солдаты Советской Армии нередко вели себя отвратительно — насиловали женщин, грабили все, что им нравилось». Но в качестве контраргумента дальше появляется наблюдение одного словацкого профессора. «Они ведут себя, как дети, — говорил он, — нагрябят много часов, а потом и раздают их направо и налево». И наконец, следует странный вывод: «Доброта — одно из основных свойств русского народа; поэтому даже и бесчеловечный режим Советской власти не искоренил ее» [Лосский 1991: 292]. В общем, изнасиловать, ограбить, а потом раздать часть отнятого другим людям — это «с философской точки зрения» есть признак доброты?

В другой части своей книги Лосский, размышляя о русском хулиганстве и стремясь все же утвердить справедливость тезиса о доброте народа, прибегает к иным аргументам: «...в подсознании хулигана копошится укор совести за совершенное убийство и страстное желание отделаться от мысли о Великом и Совершенном Судии» [там же: 352].

Но отделаться ему не удастся. В доказательство наличия у хулигана особо чувствительной совести приводится ссылка на Достоевского, рассказывающего об одном деревенском парне, который расстрелял Причастие. Но «в момент выстрела он увидел перед собой “крест, а на нем Распятого” и упал без чувств. Через несколько лет муки раскаяния заставили его ползком добираться до старца в монастыре, чтобы исповедать свой грех» [там же: 350].

Увы, в реальной действительности массовые убийства, совершавшиеся простыми людьми в годы гражданской войны и репрессий, не оборачивались подобным раскаянием. Точно так же, как не оборачивались раскаянием массовые убийства, совершавшиеся французами или испанцами во времена их гражданских войн, или уничтожение миллионов людей в концлагерях, совершенные немцами. Поэтому размышления Лосского, пытающегося трансформировать художественные образы писателей в некое подобие социологического знания, не дают нам практически ничего для понимания характера русского народа и его отличий от характера других народов, которые, по мысли этого автора, имеют, видимо, иные черты.

Интересно, что внутри Советского Союза выводы, близкие к выводам Лосского, были получены в рамках не философских размышлений, а социологического анализа. Валентина Чеснокова, писавшая под псевдонимом Ксения Касьянова, в книге, завершенной к 1983 г., но изданной значительно позднее, пыталась применить для анализа русского национального характера американские методики опроса. В конечном счете Касьянова пришла к выводу о том, что «наш соотечественник, оказавшись в ситуации действия, отдает предпочтение действиям ценностно-рационального типа перед целе-рациональными» [Касьянова 1994: 164].

Иными словами, русский человек, по мнению Касьяновой, «сориентирует свое действие на ценность, а не на цель, поставленную им самим. И это не потому, что он “ленив” думать, рассчитывать, не хочет рисковать, ригиден

или не имеет планов, но потому, что этого от него *требует культура*. И чем культурнее человек, т. е. чем лучше он знает и чувствует свою культуру, тем решительнее он делает выбор в пользу ценностно-ориентированного поведения <...> Мы выработали такую культуру, которая как бы говорит нам “добиваться личных успехов — это не проблема, любой эпилептоид умеет это делать очень хорошо; а ты поработай на других, постарайся ради общего дела! <...> Культурный эпилептоид с готовностью откладывает свои планы и всякие “житейские пожелания”, он чувствует, что вот наступил момент и он может, наконец, сделать настоящее дело, то дело, из которого лично он никакой выгоды не извлечет, — и вот это-то и есть в нем самое привлекательное» [там же: 167—168]. В общем, по сути дела, этот человек думает о смысле своей жизни, а не о зарплате, карьере, прокорме семьи, обеспечении будущего для детей.

В 1970—1980-х гг., когда теория разрабатывалась, она, бесспорно, хорошо соединяла опыт раннего коммунистического строительства, характеризующегося энтузиазмом «культурных» элементов общества, с наследием русской религиозной философии, ориентированной на высшие ценности. Большое значение, по всей видимости, имело и мировоззрение шестидесятников (как физиков, так и лириков), уделявших огромное внимание творчеству. В идеальном русском человеке должны были сочетаться искренняя вера в Бога, стремление обустроить этот мир в общих интересах и творческий характер труда. Подобный подход неоднократно находил отражение в романах и фильмах, созданных поколением шестидесятников.

Увы, вряд ли можно сказать, что реалии пореформенной России подтвердили выводы Касьяновой. Общество стало быстро приспосабливаться к конкретному целеполаганию: машина, квартира, отдых в Анталии, карьера и т. п. Однако примеры ценностной ориентации, случаи устремления человека к высшим ценностям, к труду на благо других, остаются столь же редкими, как и в Советском Союзе

1970—1980-х гг. Скорее всего, Касьянова описала в своей книге не столько русский национальный характер в целом, сколько особенность ценностных установок высококультурной позднесоветской среды.

Вряд ли есть основания считать, будто русский человек чаще иностранца ориентируется на ценности. Или, точнее, любому творческому человеку вне зависимости от национальности и принадлежности к той или иной культуре приятно добиваться своих личных целей, если работа имеет еще и высший смысл. Отсюда в западной практике менеджмента появились идеи о «миссии нашей фирмы», об улучшении жизни людей с помощью нашего продукта и т. д. При хорошем менеджменте ценностные и целевые ориентации вполне сочетаемы.

Евразийство вместо панславизма

Если идейные конструкции Ильина и Лосского представляли собой, скорее, затвердевшую догму, которую даже не пытаются всерьез обосновывать, поскольку она мила сердцу человека, желающего видеть себя не таким, какой есть он на самом деле, то евразийство выступило в качестве принципиально новой концепции, стремившейся обновить идеологию особого пути в новых условиях на основе новых фактов, с которыми рациональное сознание вынуждено считаться.

После революции и окончания Первой мировой войны вопрос об особом пути, связанном с судьбами славянства, перестал быть актуален. Или, точнее, в истории идей он остался, но перестал кого-либо интересовать из практических деятелей. Послевоенное мироустройство наделило западных и южных славян своими собственными государствами (Польша, Чехословакия, Югославия), и они больше не нуждались в поддержке великой восточной державы, выступавшей за их освобождение из-под гнета Германии, Австро-Венгрии или Турции. Одним словом,

в геополитической сфере исчез спрос на услуги по спасению славян.

Еще одна важная переменная произошла в ментальной сфере: многие противники большевизма сильно разочаровались в западной культуре, поскольку она в итоге дала России не демократию и развитие, а марксизм и пролетарскую революцию. Усилилось нежелание считать западную цивилизацию тем образцом, на который Востоку следует ориентироваться. Возник вопрос: если Европа дает нам не созидательные, а разрушительные идеи, то не лучше ли вообще от нее закрыться и признать различные цивилизации равноправными?

Теорию особого пути пришлось приспособлять к новым реалиям и новым идеям. Евразийство, возникшее уже в начале 1920-х гг., попыталось решить именно эту задачу. В теориях евразийцев Россия сохранилась в качестве центра значительной части мира, но оказалась существенно «сдвинута» на Восток.

Западное (католическое) славянство «ушло» в Европу и стало рассматриваться как ее неизменная культурная часть, идентифицируемая не по этническому, а по религиозному признаку. Один из ведущих теоретиков евразийства Петр Савицкий жил после эмиграции в Праге и наверняка понимал, что чехи и словаки — это «отрезанный ломоть»: нет у них никакой тоски по великой России как старшему брату и избавителю. Но это, с его точки зрения, не означало полного отсутствия российского культурного влияния на соседей. К востоку от нас живут ведь разнообразные евразийские народы, которые хотя бы в силу удаленности от Европы не могут подвергаться с ее стороны сильному влиянию. А со стороны России могут. Таким образом, получалось, что наша страна сохраняет свою великую культурную миссию, свой статус центра значительной части мира и в известной степени свой особый путь. Мы отступили на Восток, сдали некоторые позиции, но не утратили того главного, что может наделять гордостью русского человека за то, что он русский.

«Формула евразийства, — писал Савицкий в Праге, — учитывает невозможность объяснить и определить прошлое, настоящее и будущее культурное своеобразие России преимущественным обращением к понятию “славянства”; она указывает как на источник такого своеобразия на сочетание в русской культуре “европейских” и “азиатско-азиатских” элементов. Поскольку формула эта констатирует присутствие в русской культуре этих последних, она устанавливает связь этой культуры с широким и творческим в своей роли миром культур “азиатско-азиатских” и эту связь выставляет как одну из сильных сторон русской культуры и сопоставляет Россию с Византией, которая в том же смысле и так же обладала “евразийской” культурой...» [Савицкий 2010б: 192]. Византия в свое время объединяла этнически разные народы, и Россия тоже объединяет. Поэтому выходит, что искать славянскую общность вообще не нужно. Согласно евразийскому подходу, общность формируется не на этнической основе, а исторически. Она сформировалась давным-давно: уже в ходе монгольского нашествия, захватившего славян, тюрков, угро-финнов. «Россия вышла из-под ига, — писал евразиец князь Николай Трубецкой, — в виде, может быть, и “неладно скроенного”, но очень “крепко сшитого” православного государства, спянного внутренней духовной дисциплиной и единством “бытового исповедничества”, проявляющего силу экспансии и вовне» [Трубецкой 2010б: 266].

Впрочем, дело здесь не только в географическом смещении зоны доминирования России. Савицкий «уступает» Западу в очень важных моментах по сравнению с теоретиками особого пути XIX века. Как экономист он не оспаривает очевидных достижений стран Запада в хозяйственной сфере и не пытается искать здесь какую-то сермяжную правду. В экономике, собственно, он вообще особого пути для нашей страны не видит. Все, что эффективно работает, Евразия, как ему видится, может заимствовать из Европы. Различие же проходит по иному

фронту. «С точки зрения должного единственно жизненной в данной области формулой национального существования может быть следующая: своя идеология — безразлично свои или чужие техника и эмпирическое знание...» [Савицкий 2010а: 98].

Своя идеология очень важна, поскольку евразийцы, появившиеся уже в эпоху, когда можно было подвести некоторые итоги модернизации, явно ощутили фрустрацию, испытываемую народом, которому приходится догонять лидера и постоянно слышать, как тот хорош и какие мы плохие, убогие, отсталые... Об этом прямо высказался, в частности, князь Трубецкой: «Социальная жизнь и культура европеизированного народа обставлены такими затруднениями, которые совершенно незнакомы природным романо-германцам. Вследствие этого этот народ оказывается малопродуктивен: он творит мало и медленно, с большим трудом. В усвоении открытий, в процессе распространения, он проявляет ту же медлительность <...> Сравнивая самого себя с природными романо-германцами, европеизированный народ приходит к сознанию их превосходства над собой, и это сознание вместе с постоянным сетованием о своей косности и отсталости постепенно приводит к тому, что народ перестает уважать самого себя» [Трубецкой 2010а: 91]. Пожалуй, можно сказать, что столь откровенного признания проблем фрустрации, вызванной догоняющей модернизацией, до Трубецкого в русской философской мысли еще не встречалось. По сути дела, здесь идет речь уже не о том, что наш особый путь обусловлен особым призванием, особым менталитетом или особой культурой, а о том, что без особой идеологии мы вообще с мертвой точки не сдвинемся — никем не станем, ничего не сотворим.

Именно на этой основе Трубецкой делает вывод о том, что «европеизацию приходится считать не благом, а злом» [там же: 95]. Проблема отнюдь не в плохой европейской культуре, а в нашей плохой способности адаптироваться к быстро совершающимся по соседству переменам. И эта

проблема существует не только у русских, но и у всех периферийных по отношению к Европе народов.

Впрочем, основывать теорию на этом положении евразийцам никак было нельзя. Ведь широкое признание проблем, связанных с фрустрацией, неизбежно порождает саму фрустрацию. Проще говоря, взрослые люди, естественно, обсуждают между собой детские проблемы, но нельзя сказать самому ребенку, что тот не способен к творчеству, поскольку отстает в развитии от соседского ребенка. Надо сказать, что он творит по-своему. Не хуже соседа. И может этим гордиться. Поэтому программная статья Трубецкого содержит положение о том, что европейская культура «ничем не совершеннее, не “выше” всякой другой культуры, созданной иной этнографической группой, ибо “высших” и “низших” культур и народов вообще нет» [там же: 101].

В общем, евразийство — это конструкт, созданный в умах евразийцев. Если славянофилы искренне верили в то, что славяне чем-то принципиально отличаются от романо-германских народов, хотя для рационализации своей веры довольно плохо собирали исторические факты в историософские теории, то евразийцы делают упор на конструировании идеологии, которая могла бы объединить народы, довольно разные этнически, религиозно и культурно. Будет идеология, будет и независимость от Европы. Надо противопоставить эгоцентризм европейский эгоцентризму евразийскому. Залог осуществления эмансипации народов евразийских состоит «именно в созидании, сознательном и бессознательном, действенного и творческого “эгоцентризма” Евразии, который сплотил бы силы и подвигнул их на жертвенный подвиг...» [Савицкий 2010а: 114].

Может показаться неясным, зачем нужен такой подвиг обособления от Европы ради эмансипации, коли экономика, техника и эмпирические знания мы способны спокойно заимствовать. Для понимания этой проблемы нам надо принять во внимание эпоху, которая рождала евразийскую теорию. В 1920-е гг. железная поступь марксизма всех

ужасала. И хотя марксизм победил именно в России, воспринимался он как порождение Европы, как ее высшее идеологическое достижение. Вот этой-то идеологии нельзя было вместе с техникой и эмпирическими знаниями пропустить на Восток. Именно марксизму Евразия должна была воспрепятствовать, создав у себя иные культурные ценности. Опростоволосившийся на идеологической почве Запад не мог рассматриваться в качестве строителя высшей культуры человечества, на которую должны ориентироваться все остальные стороны света. Для евразийцев различные культуры были равноценны. Проигрывая Европе в технике и эмпирике, они полагали, что обладают культурой, ни в чем европейской не уступающей и потому способной сформировать эффективную оборонительную идеологию.

Некоторые современные исследователи даже утверждают, что русское евразийство предполагало не просто отстранение от Европы, но целенаправленную борьбу с ней. «Будущее России, следовательно, не в том, чтобы возродиться в качестве европейской державы, а в том, чтобы возглавить всемирное антиевропейское движение» [Люкс 2010: 101]. Трудно сказать, действительно ли уже тогда евразийство вынашивало столь великие планы, но нет сомнения в том, что оно принципиально по-новому поставило вопрос об особом пути России.

Правда, вопрос о самой России поставить по-новому не удалось, поскольку наука — это не идеология. Понять общество невозможно с помощью идеологического конструкта, направленного на пробуждение творческого эгоцентризма и жертвенного подвига у фрустрированного народа. Как остроумно заметил по поводу евразийства крупный историк и политик Павел Милюков, «Евр-Азия не есть Азия; а есть Европа, осложненная Азией» [Милюков 1995: 4]. В общем, для понимания нашей страны по-прежнему следует исходить из европеизма как начала, характерного не только для более успешных в своем развитии западных стран, но и для России.

Россия как вотчинное государство

Еще одной новой теорией, разработанной за рубежом в эпоху, когда существовал СССР, и серьезно повлиявшей на наши современные представления об особом пути, была концепция американского историка Ричарда Пайпса. Он стремился ответить на вопрос, «почему в России в отличие от остальной Европы <...> общество оказалось не в состоянии стеснить политическую власть какими-либо серьезными ограничениями» [Пайпс 2004: 9], и сделал это настолько убедительно для многих читателей, что оказался очень популярен в российских интеллектуальных кругах. Принципиальное отличие работ Пайпса от всего, сделанного раньше в данной сфере, состоит в том, что он сам (как иностранец), естественно, не страдает от фрустрации, связанной с медленным развитием России, и, соответственно, не стремится найти способ как-то ее приукрасить. Пайпс видит ущербность советской политической и социально-экономической системы, а потому ставит чисто научную задачу объяснения причин движения России по особому пути. Решает он эту задачу неудовлетворительно. Но знаменателен и очень важен сам факт попытки научного анализа, приходящего на смену построению идеологий.

Любопытно, что знаменитая книга Пайпса «Россия при старом режиме», где он формулирует свою теорию, не относится к числу таких его фундаментальных исследований, как двухтомная биография Петра Струве и трехтомная история русской революции. «Россию при старом режиме» Пайпс написал довольно быстро в 1973—1974 гг., отложив на некоторое время работу над второй книгой о Струве. Автору необходимо было выполнить контракт с английским издательством, заключенный десятью годами раньше для серии книг (по всей видимости, популярной, а не научной) «История цивилизаций» [Пайпс 2005: 182—183].

Тем не менее по-настоящему популярен Пайпс стал именно благодаря этой своей отнюдь не самой главной

работе. Ведь данная книга давала ответ на давно сформировавшийся запрос западной публики на объяснение того, почему же СССР столь плох. В 1973 г. на Западе вышел «Архипелаг ГУЛАГ» Александра Солженицына и имел колоссальный успех. После долгих, мучительных раздумий, после многих лет поиска спасительной левой идеи, избавляющей мир от несправедливостей капитализма, Запад наконец свикся с мыслью о том, что на Востоке эту идею не найти и что сталинский социализм отвратителен. А до перестроечного социализма Михаила Горбачева надо было прожить еще больше, чем целое десятилетие. Так что время завершения работы над своей книгой Пайпс выбрал чрезвычайно удачно. Почва была подготовлена, и читатель ждал научного объяснения того факта, почему в России постоянно царят жестокость и бесправие.

Начиная с эпохальной книги Пайпса можно говорить о принципиально новом этапе развития идеи особого пути. К настоящему времени существует множество теорий, формально к данному направлению не относящихся и говорящих о специфической русской матрице, русской системе, русском генетическом коде и т. д. Это все научные теории, обладающие признаками респектабельности и в целом ряде случаев действительно очень интересные. Их авторы являются настоящими учеными. Они не строят какие-то безнадежные утопии в надежде обрести смысл существования России, а анализируют реальное состояние нашей страны. Но при этом формулируют вывод, согласно которому отличия России от Запада являются совершенно принципиальными, фундаментальными и почти непреодолимыми. То есть Россия, с их точки зрения, все же идет своим особым путем, и в этом состоит ее трагедия, а вовсе не призвание и не великая судьба, как полагали раньше.

Явные и неявные сторонники «пайпсианства» часто пишут о том, что надо выбираться из матрицы, надо преодолевать специфику русской культуры, надо трансформировать институты и менять ген. Однако на фоне их фундаментальных «особистских» утверждений подобные

практические программы развития России выглядят странно и неубедительно. Как справедливо заметил социолог Николай Розов, «если “русский ген”, вот уже не одно столетие воспроизводящий самодержавие (в широком смысле) заложен в самое ядро русской культуры и неспособен к изменению, то пытаться как-то ему противостоять — это все равно что надеяться из желудка вырастить розу» [Розов 2011: 167].

В общем, если стоять на позициях «пайпсианства», то получается, что быть нам дубами до бесконечности — все более мощными, ветвистыми и непреклонными, не склоняющимися ни под какими западными ветрами. Более того, с данных методологических позиций невозможно по-настоящему объяснить те реформы, которые неоднократно в России осуществлялись. Они либо «повисают в воздухе», либо интерпретируются как нечто случайное и способное в любой момент исчезнуть под дуновением сухих восточных ветров, несущих тоталитаризм.

Но рассмотрим подробно, о чем же писал Пайпс. Изучая российскую историю, он пришел к выводу, что в старой Московии, в отличие от остальных европейских стран, все государство представляло собой (во всяком случае, между XII и XVII веками) вотчину царя, т. е. его собственность [Пайпс 2004: 42]. Соответственно, в такой среде чрезвычайно долго не могла возникнуть частная собственность как таковая. Сформировалось общество зависимых от государства людей. Монарх был волен распоряжаться их жизнями и судьбами, не говоря уже об имуществе. В подобной стране не имелось никаких реальных условий для того, чтобы каким-то образом стеснить политическую власть.

Надо признать, что вывод Пайпса о влиянии частной собственности на свободу абсолютно верен. Однако трудно согласиться с абсолютизацией тезиса о том, что в остальной Европе, в отличие от России, настоящая частная собственность имела уже тогда, когда у нас формировалось вотчинное государство. Если бы это было так,

то европейская демократия возникла бы сразу в совершенном виде, а не должна была проходить столь долгий, мучительный путь становления через средневековый произвол баронов-разбойников, через конфискации имущества, осуществлявшиеся в эпоху Реформации, через якобинский террор, через нацистские концлагеря [Травин 2013а: 37–54]. На самом деле современная частная собственность — это продукт модернизации. В Средние века, как справедливо отмечал выдающийся французский историк Жак Ле Гофф, ее не знали и на Западе [Ле Гофф 1992: 126–127].

Сам Пайпс приводит в одной из своих работ ряд примеров грубейших нарушений прав собственности монархами в Средние века и в Новое время. Но с удивительной для ученого непоследовательностью на следующей же странице книги пишет прямо противоположное. Согласно мнению Пайпса, монархи «не смели покушаться на имущество своих подданных, потому что принцип частной собственности укоренился так глубоко, что любое на него посягательство наверняка вызвало бы насильственное сопротивление, а то и революцию» [Пайпс 2000: 151–152].

Стремясь подчеркнуть уважение к собственности, характерное для ряда стран Европы в отличие от России, автор теории «вотчинного государства» приводит целый ряд цитат из великих мыслителей прошлого [Пайпс 2008: 19]. Однако, если вдуматься, они на самом деле работают против предложенной Пайпсом теории. Сам факт многочисленных дискуссий о частной собственности на Западе доказывает, что неприкосновенность прав собственника постоянно оспаривалась. Если бы частная собственность действительно была неприкосновенна в прошлом, никто не стал бы убеждать оппонентов в этих «очевидных» вещах.

Таким образом, вряд ли можно говорить о «вотчинном государстве», а только о том, что в России в некоторые эпохи по сравнению с некоторыми европейскими странами монарху удавалось сосредоточить в своих руках

больше власти. Впрочем, и эта власть во многих отношениях была формальной. Монарх в России был ограничен отсутствием экономической информации и бюрократического аппарата ничуть не меньше, чем монарх в Англии был ограничен парламентом. Можно ли говорить о стране как о вотчине, если вотчинник не знает, что творится в ее дальних уголках, не знает, какими ресурсами реально располагают его подданные, и не имеет возможности мобилизовать эти ресурсы для своих целей? Думается, что понятие «вотчинное государство» при таких ограничителях становится бессмысленным и непригодным для обозначения сложных процессов, происходящих в стране.

Московский государь, несмотря на кажущееся наличие безграничных прав, не мог, например, отнять землю в ответ на неявку многих помещиков в армию, поскольку не обладал информацией о причинах неявки [Травин 2015в: 43–45]. В итоге помещики очень быстро стали полноправными собственниками, хотя поначалу земля им давалась лишь во временное пользование за военную службу.

А вот другой пример ограниченности возможностей царя в деле распоряжения страной. Направляя в определенный регион своего администратора-кормленщика, он практически полностью передавал ему право «вотчинного государя» (если уж пользоваться терминологией Пайпса), поскольку не обладал бюрократическим аппаратом для управления всей страной из центра. Кормленщик на время становился собственником региона (если уж пользоваться терминологией Пайпса), а уходя, передавал свою собственность не государю, а другому кормленщику.

Даже применительно к СССР трудно говорить о том, что государство полностью реализовывало свое формальное право собственности на советские предприятия, поскольку директора де-факто были сособственниками, вступая с министерствами в иерархические торги и выторговывая себе значительные права и привилегии. А уж о какой-либо вотчинной собственности царя на государство во времена Ивана Грозного, когда «экономический центр»

не имел ни должной информации о «предприятиях», ни аппарата для проверок, тем более говорить не приходится.

Шведский экономист Стефан Хедлунд недавно воспроизвел теорию Ричарда Пайпса, но в сильно ухудшенном виде. Он заявил о существовании некой матрицы Московии, из-за которой старые русские институты остаются по большому счету неизменными на протяжении столетий. «Примерно так же, как можно доказать, что прежний СССР перенял базовые институты времен Московии, можно утверждать, что Российская Федерация начала XXI в. в некоторых аспектах также была поразительно похожа на Московию. Можно привести разные общие черты: от автократической модели правления и нечетких прав собственности до появления модернизированной формы служилых дворян, зависимых от доброй воли правителя, до роста ксенофобии, которая служила “топливом” для патриотизма и постоянных опасений за безопасность страны» [Хедлунд 2015: 208].

Теория Хедлунда не принимает во внимание, что в современном мире существуют десятки автократических моделей правления и большинство из них будут по своим институтам гораздо больше похожи на современную Россию, нежели та на Московию. Электоральный авторитаризм вместо наследственного самодержавия, клановый принцип формирования власти вместо консервативной системы местничества, рентоориентированное поведение элиты вместо поместной службы государю и многое другое принципиально отличают современные правила игры от тех, что царили пятьсот лет назад. То же самое можно сказать о ксенофобии, которая в условиях глобализации распространена очень широко и представляет для самых разных уголков мира намного более серьезную проблему, чем для относительно замкнутой Московии. В общем, констатация того, что в современной России есть автократия и ксенофобия, научной теорией не является. А вот то, что должно было бы составить теорию, в книге Хедлунда предельно упрощено.

Говорить о сходстве нынешних российских институтов с институтами далекого прошлого — это все равно как идентифицировать английские институты времен Великой хартии вольностей с современными. Вольность, конечно, в обоих случаях присутствует, но все же феодализм по целому ряду параметров существенно отличается от демократии, сложившейся на основе рыночного хозяйства.

Странные представления сложились у Хедлунда и об экономических реформах. Он, например, жестко противопоставляет органичные эволюционные преобразования, происходившие, с его точки зрения, на Западе, российским институциональным изменениям, проводимым по инициативе власти [там же: 251—252]. Непонятно, к чему в представлении шведского автора можно отнести радикальные реформы Кольбера и Тюрго во Франции, Штейна и Гарденберга в Пруссии, императора Иосифа II в Габсбургской империи, а также многочисленные рыночные реформы XX века, осуществлявшиеся в Центральной Европе [подробнее о реформах см. Травин, Маргания 2004а; Травин, Маргания 2004б; Травин, Маргания 2011].

Похоже, Хедлунд не владеет историческим материалом на уровне Пайпса и вместо серьезной теории представляет читателю лишь публицистическую схему, которая выражает его эмоциональное отношение к проблемам современной авторитарной России, но несколько не помогает разобраться в истоках этих проблем. Схема Хедлунда ближе к художественно-публицистической картине, нарисованной писателем Владимиром Сорокиным в романе «День опричника» [Сорокин 2009], чем к профессиональному научному исследованию.

Анти-Пайпс

Слегка отвлекаясь от проблемы особого пути, надо заметить, что в науке существуют теории, прямо противоположные подходу Пайпса, но при этом довольно странные.

Такова, в частности, теория российского философа Игоря Чубайса. Для него не существует единой страны, корни которой произрастали бы из глубины веков. И. Чубайс резко разделяет историческую Россию и Россию советскую, представляющие, с его точки зрения, совершенно разные государства [Чубайс 2012: 205]. Историческая Россия в его изложении почти не имела недостатков. Даже русским крепостным жилось лучше, чем свободным крестьянам на Западе [Чубайс 1998: 37].

Если Пайпс пытался разобраться в том, почему русские не могли ограничить политическую власть, то И. Чубайс считает именно Россию родиной парламентаризма. «Первый европейский парламент возник одновременно в двух странах — в Исландии в форме альтинга и на Руси в форме вече» [Чубайс 2012: 110]. Более того, мудрые представители власти на Руси сами стремились к ограничению собственных полномочий, и если вече недостаточно преуспевало в выстраивании системы политических ограничителей, то князь прибегал к поддержке свыше. «Приняв православие, Владимир сознательно ограничил власть князей Божественным законом, т. е. нормами, которые не были созданы людьми, были выше человека и потому не могли быть людьми отменены» [там же: 114].

Православие, с точки зрения И. Чубайса, имело и другие важные преимущества, помимо устранения возможного произвола князей. Русские люди в прошлом были высокоморальными. Это, в частности, касается проблемы алкоголизма, поскольку, по оценке автора, к 1913 г. Россия была среди самых трезвых стран мира, а также трудовой этики, способствовавшей экономическому развитию [там же: 80, 158]. Возможно, именно умение работать и несклонность к потреблению спиртных напитков способствовали тому, что «первое экономическое чудо XX века происходило не в послевоенной Германии и не в Японии 50-х гг. <...> Оно начиналось в России» [там же: 93]. Автор имеет в виду быстрый экономический рост, появившийся у нас до начала Первой мировой войны.

Наконец, для полноты картины следует также отметить, что и с межэтническими отношениями на Руси, согласно И. Чубайсу, тоже дело обстояло достаточно хорошо благодаря уму и предусмотрительности наших правителей. «Национальная политика Кремля была в те времена (от взятия Казани до Смуты. — *Д. Т.*) настолько продуманной и мудрой, что она эффективно лечила и русские, и татарские раны и умело формировала единый сплоченный народ» [там же: 124]. Это, в частности, проявилось в том, что среди представителей народного ополчения, спасавшего страну от польской оккупации, были не только русские, но и татары.

Почему же страна до поры до времени была так хороша? Благодаря сложившейся у нас особой культуре. «Три составляющие российской системы ценностей, три кита, на которых держалась русская идея, — делает ключевой для своей концепции вывод И. Чубайс, — это православие; собиранье земель, переросшее в имперскую политику; и общинный коллективизм» [там же: 181]. Нетрудно заметить, что автор довольно близок в своих взглядах к славянофилам и их последователям, хотя русскую идиллию «дотягивает» не до петровских времен, а до революции.

Все беды начались в России лишь после большевистского переворота. Во всяком случае, о каких-то серьезных проблемах страны до 1917 г. И. Чубайс не говорит. Правда, следует отдать автору должное, он пытается найти объективные причины столь резкого разрыва и не утверждает, будто великую державу просто погубили злые люди, соблазнившие и изнасиловавшие народ. Его объяснение сводится к тому, что, во-первых, на рубеже XIX—XX веков возник кризис традиционной для русских людей веры, во-вторых, в территориальном плане расширяться было уже некуда, и в-третьих, известный реформатор Петр Столыпин демонтировал общину, порождавшую и воспроизводившую коллективизм [там же: 189—191].

И впрямь, русское общество породило немало атеистов. А еще больше таких православных, которые по

своему поведению были похуже неверующих. Общину же разлагал не столько Столыпин, сколько крепкий, хозяйственный мужик, желавший обрести частную собственность на землю. Кризиса было не миновать, поскольку он порождался сложной системой внутренних противоречий. А это значит, что историческая Россия была не столь хороша, как может показаться из книги И. Чубайса. Скорее всего, если бы автор серьезнее покопался в исторических деталях, то обнаружил бы много такого, что сильно снизило пафос его текста.

Кризис и развал старого режима — четкий показатель того, что Россия объективно нуждалась в модернизации, и концепция, старательно обходящая все болевые точки, почти ничего не дает нам для понимания специфики истории страны. Либо Россия была раем земным, и тогда не могло быть никакой революции. Либо на трех предложенных И. Чубайсом китах покоились очень серьезные проблемы, и тогда анализ надо начинать сначала, чтобы разобраться в их сути.

Особый путь и зависимость от исторического пути

Примерно в то время, когда Пайпс еще только раздумывал над своей концепцией вотчинного государства, в западных социальных науках происходили большие перемены. Разные ученые, занимавшиеся в том или ином виде проблемами развивающегося мира, формулировали теорию модернизации. Если кратко [подробнее см. Травин, Маргания 2004а: 18–124], эта теория представляет собой альтернативу объяснению отсталости с помощью поиска всяких особых путей. Теория модернизации говорит о том, что весь мир идет сложным и долгим путем от традиционного общества к современному. Одни начинают движение по нему раньше, другие — позже. Поэтому отсталость, как ни печально это утверждать, представляет собой нормальное

явление для тех, кто стартовал позже. И то, что некоторые теоретики считают признаками особого пути, на самом деле является признаками традиционного общества. Или, точнее, признаками незавершенности процесса модернизации, который начался, но пока еще не довел нашу страну до того уровня развития, который уже есть у ее соседей.

При этом, сравнивая себя с соседями, мы не видим хода их модернизации, поскольку без специальных исторических изысканий у нас возникает иллюзия, будто успешные страны (в отличие от нас) всегда были такими «белыми и пушистыми». Если же покопаться в истории хорошенько, становится ясно, что они были такими не всегда, и оснований для нашей фрустрации становится меньше. Во всяком случае, у тех, кто готов размышлять над сутью проблем модернизации.

В нашей стране стали серьезно рассуждать о выводах данной теории только к середине 1980-х гг., поскольку советское обществоведение утверждало, будто мы — самое передовое общество, строящее коммунизм, и, значит, догонять нам никого не следует. Даже в начале горбачевской перестройки теорию модернизации в основном изучали с позиций критики буржуазной идеологии, хотя некоторые авторы уже тогда готовы были к серьезному анализу и продемонстрировали то значение, которое он может иметь для нас [Волков 1985а; Волков 1985б].

На первый взгляд, модернизация очень проста для понимания. Мы — позади, они — впереди. Мы движемся по их следам и при разумном подходе к реформам постепенно догоняем лидеров. Однако на самом деле «по следам» никто никогда не движется. И здесь возникает сложность, о которой обязательно нужно сказать для того, чтобы разобраться, почему особых путей не существует, а различных особенностей на пути модернизации — множество.

Тот факт, что представления об особом пути России, о ее принципиальном несходстве с Европой, ее мессианском предназначении и уникальном менталитете ее народа, являются мифом, связанным в основном с проблемой

фрустрации, вовсе не означает, что наша страна — точно такая же, как другие, и что ее исторический путь должен быть как две капли воды похож на путь Англии, Франции, Германии или Польши. Подобные представления — это другая крайность, мешающая нам разбираться в сути российской модернизации.

На долгом историческом пути каждой страны накапливаются существенные отличия даже от исторического пути соседей. И речь здесь идет не о частностях — не о родословных правящих династий или специфике национальной кухни, — а о довольно важных для модернизации проблемах. Например, нигде в Европе за долгие годы, предшествовавшие началу модернизации, не сформировалось такого сильного и эффективного парламента, как в Англии, что существенно повлияло на успех британских преобразований в Новое время. Нигде в Европе за долгие годы не сформировалось такого сильного и неэффективного парламента (сейма), как в Польше, что во многом предопределило слабость страны и ее раздел между соседями в XVIII веке. Ни одна европейская страна в XVI столетии не обладала столь мощными колониальными ресурсами, как Испания, что во многом обусловило ее неумеренные имперские амбиции, обернувшиеся затем экономическим крахом и торможением модернизации. Нигде в Европе не сложилось столь подходящих условий для развития средневековой торговли, как в Италии, что породило на Апеннинах уникальную городскую культуру, которой мир во многом обязан шедеврами ренессанса и барокко. Подобный перечень особенностей исторического пути разных стран можно было бы продолжать очень долго.

Представление об одинаковой Европе — в равной мере демократичной, рыночной, уважающей права человека — такой же миф, как представление об особом пути разных стран. К тому моменту, когда в той или иной стране в полный рост встает вопрос о модернизации, общество может быть хорошо к ней готово, а может — плохо. В од-

них странах уже сложился (иногда чуть ли не случайно) подходящий набор институтов, с помощью которых осуществляются демократизация и формирование рыночного хозяйства. Эти институты в ходе модернизации, конечно, необходимо трансформировать, совершенствовать, но в целом они не отторгаются обществом, а потому модернизация идет сравнительно гладко. Без революций и гражданских войн. Без деструктивных автократий. С минимумом социальных потрясений.

В других странах к началу модернизации подходящий набор институтов не складывается. В итоге демократизация и рынок отторгаются значительной частью общества, а возможности мягко урегулировать возникающие противоречия не имеется. Отсюда — страшные социальные катаклизмы, которые в то или иное время в той или иной форме переживали многие европейские народы. Модернизация все равно прорывается через массу неблагоприятных обстоятельств, но путь преобразований оказывается более долгим, извилистым. Причем в какой-то момент часть общества утрачивает веру в успех «безнадежного дела», а другая часть — утешается иллюзиями о своем великом предназначении и об особом пути.

В общем, модернизация любой страны зависит от особенностей ее исторического пути, а потому может быть короче или длиннее, мягче или трагичнее. Россия — не исключение. У нашей страны есть такой же важный набор индивидуальных черт, сформировавшихся на долгом историческом пути, как у любой другой страны. Поэтому проблемы, с которыми мы сталкивались, скажем, в 1917 г. или в 1991 г., были во многом не похожи на проблемы целого ряда европейских стран. Хотя на проблемы другого ряда стран они были очень похожи.

Научный анализ модернизации требует от нас жестко отделить такие, на первый взгляд, похожие понятия, как «особый путь» и «зависимость от исторического пути». В представлениях об особом пути вся Европа выглядит одинаково, и лишь наша страна качественно выделяется

своими неповторимыми чертами, что обрекает ее на путь, с нормальной модернизацией совершенно не совместимый. В представлениях же о зависимости от исторического пути все страны оказываются по-своему отличными друг от друга, но эти отличия означают лишь облегчение или осложнение хода модернизации. Так, существенные отличия Германии, накопившиеся к началу XIX века, породили там представления об особом пути народа, не совместимом со «стандартным» путем Англии или Франции. Но в итоге модернизация Германии все же осуществилась. Немцы перестали твердить про свой особый путь. Страна стала рыночной и демократической, хотя для этого ей пришлось пройти через страшные катаклизмы XX века.

Изучая Россию, нам следует понимать, что представления об особом пути есть не более чем следствие фрустрации. И в соответствии с этим следует очень осторожно подходить ко всем размышлениям об особой русской культуре и об особом менталитете русского человека. Культурная специфика действительно может иметь место, но во многих случаях массовые представления о нашей особой культуре — не более чем следствие шока от многочисленных неудач, случившихся на долгом историческом пути. Изучая этот исторический путь, можно обнаружить две важные вещи.

Во-первых, многое из того, что мы сегодня считаем нашей уникальной культурной спецификой, обнаруживается и на историческом пути различных западных стран — только в прошлом, в ту эпоху, когда они лишь шли по пути модернизации.

Во-вторых, наши печальные катаклизмы, случившиеся в ходе модернизации, не имеют отношения к таким мифическим проблемам, как заложенный в нас генами или культурой особый менталитет. Катаклизмы эти часто становятся следствием вполне рационального выбора, осуществляемого в сложных исторических обстоятельствах. Выбора печального, даже трагического... Но вполне объяснимого без всяких ссылок на впитанное с молоком

матери рабство или на особую генетическую предрасположенность народа к авторитаризму.

Скажем, серьезный анализ Великой французской революции показывает, что общество при движении по пути модернизации вполне рационально осуществляло шаги, заводящие его в катастрофу. Но никакой природной предрасположенности французов (в отличие от демократичных англичан) к автократии и экономическому хаосу не существовало. Поэтому впоследствии французская модернизация была проведена успешно, хотя на фоне английской она долгое время представлялась набором жутких, ошибочных действий. Но сегодня про сей тернистый исторический путь помнят лишь историки, а Франция при взгляде из России кажется образцом многовекового успешного развития.

Чтобы разобраться сегодня в российских проблемах, нам следует поменьше фантазировать о нашем особом пути, но побольше изучать реальный исторический путь страны. Тогда можно будет обнаружить те проблемные точки, в которых мы по каким-то причинам «зарулили не туда». И соответственно, появится возможность демистифицировать события, происходившие в этих точках.



Ты себя в счастливы прочишь,
А при Грозном жить не хочешь?
Не мечтаешь о чуме
Флорентийской и проказе?
Хочешь ехать в первом классе,
А не в трюме, в полутьме?

Александр Кушнер

В советской науке серьезные споры о выборе нашей страной пути своего развития были невозможны. Путь был один — строительство коммунизма. Возрождение дискуссий на эту тему произошло лишь в годы перестройки [Ат-нашев 2018]. И постепенно вместе с конструктивными спорами вернулись и споры об особом пути.

В постсоветское время теории, описывающие Россию как особый мир, стали появляться в огромном количестве. Бессспорно, это стало результатом серьезного разочарования значительной части общества не только в итогах многовекового пути преобразований и в последствиях социалистического строительства, но также в результатах экономических реформ 1990-х и в характере той политической системы, которая появилась в 2000-х гг. Социолог Борис Дубин отмечал, что периодом оживления запроса на мифологему особого пути стала середина 1990-х — канун важных для страны думских и президентских выборов [Дубин 2018: 245].

Трансформация представлений отражается данными опросов. «В начале 1990-х годов большинство россиян (более 2/3) были охвачены ожиданиями позитивных перемен и возвращения “в семью цивилизованных наций”, на торный путь общемирового развития — модернизации, демократии и либерализма. Эти настроения сохранялись сравнительно долго. Но к концу 1990-х общественные оценки изменились. В это время уже 67 % опрошенных отмечали, что “чужой” опыт нам не подходит, поскольку у “России свой особый путь”. К началу 2000-х годов под-



Современники

держка идеи “особого пути” стала почти тотальной, число ее сторонников возросло до 78 %» [Паин, Верховский 2010: 173].

«Почему ныне такой спрос на фатализм? — задаются вопросом Эмиль Паин и Александр Верховский. А затем совершенно верно на него отвечают: — Потому что он спутник застоя — исторической ситуации, при которой правящая элита не хочет, а оппозиционные силы не могут и не знают, как жить по-новому. В эпоху застоя у власти и оппозиции в ходу один и тот же миф о фатальной предопределенности судьбы страны и в этом смысле ее “особым пути”» [там же: 176].

В некоторых книгах недовольство слишком успешным Западом и фрустрация, связанная с нашими трудными переменами, принимают даже курьезные формы. Чувствуется, что их авторам очень уж «за державу обидно». Сформировался целый жанр разоблачений Запада с «доказательствами», показывающими, что на самом-то деле по-настоящему успешной страной всегда являлась Россия. Вот, например, ниже несколько цитат из сборника с характерным названием «Расовый смысл Русской идеи», где в одной из статей дается жесткий и «правдивый» «отпор клеветникам».

«Нас обвиняют в пьянстве. Но само употребление водки появилось у нас на несколько веков позже, чем на Западе, — лишь при Иване Грозном, в качестве наркотика для опричников, у которых не выдерживали нервы от постоянных казней» [Марочкин 2000: 52]. С тех пор, по всей видимости, то ли нервы совсем расшатались у народа, то ли в казнях стала участвовать слишком большая доля населения, но традиция, заложенная опричниками, укрепилась и расширилась.

«Нас обвиняют, что русские-де лентяи, плохие работники. Но в нашем климате только для того, чтобы выжить, необходимо работать до смерти. Образ Емели, лежащего на печи, за которого все делается само собой, “по щучьему велению”, — не от лени, а от постоянного сверхнапря-

жения, от мечты об отдыхе, это реакция на труд от зари до зари» [там же: 53]. Любопытно, конечно, узнать «правду» от человека, непосредственно присутствовавшего при свидании Емели со щукой и все знающего про мотивацию действий легендарного героя. Но все же думается, что из сказки не стоит делать далеко идущих выводов о причинах формирования особого пути Емели на печь: ни позитивных, ни негативных.

«В XVI в. мы покупали в Швеции железо, а вывозили ружья — то есть Швеция была нашим сырьевым придатком» [там же: 54]. Информации о том, где конкретно у нас производились ружья, да еще и столь конкурентоспособные, автор «ответа клеветникам» не приводит. По всей видимости, его информация на этот счет почерпнута из того же источника, что и сведения о мотивации Емели.

«До 1317 г. старообрядческое предпринимательство давало не менее яркие положительные примеры, чем сейчас в Латинской Америке. После 1325 г. старообрядцы создали едва ли не лучшую церковную архитектуру, возрождающую допетровские традиции. Да и сейчас, после 1331 г., лучшая церковная архитектура — опять старообрядческая» [там же: 55–56]. Раскол и, соответственно, возникновение старообрядчества, произошли лишь в XVII веке. Размышления о судьбоносных для старообрядчества годах XIV века можно было бы счесть недосмотром корректора или типографской опечаткой, если бы 1300-е гг. не повторялись в одном абзаце сразу три раза. Скорее все же автор действительно что-то знает о культуре таинственных старообрядцев, возникших задолго до раскола. Возможно, трудолюбивый Емелья был тоже из их числа?

Не будем, впрочем, сильно ломать голову над курьезами подобной литературы. Суть проблемы здесь не в конкретном авторе и его видении мира, а в том, что это видение формируется, скорее всего, в условиях тяжелой фрустрации. И подобные примеры «отпора клеветникам» говорят нам об общей атмосфере формирования идей особого пути в современной публицистике.

Некоторые авторы полагают, будто подобные взгляды вообще не заслуживают серьезного исследования. И относятся к ним откровенно презрительно — так, будто бы все исследования на данную тему сродни процитированному выше знатоку сказок и старообрядчества. К примеру, министр культуры Владимир Мединский — известный разоблачитель мифов о России [Мединский 2010б; Мединский 2010в; Мединский 2010г; Мединский 2010д; Мединский 2011] — задается вопросом, кто же настаивает на нашей особости, и тут же, не проанализировав ни одной сформированной в науке или идеологии концепции, выносит жесткий вердикт: «Если это политический деятель — то, как правило, это ловкий популист. Если частное лицо — еще хуже. Как правило, это пьяница, слабак и неудачник. За этот миф охотно цепляются разного рода убогонькие и тунеядцы. Миф как бы служит для них оправданием. Ведь как получается? Я бездельник, нищий, необразованный и не умею ничего толком делать... но зато смотрите, какая у меня душа русская! Одним словом, носки вонючие, зато душа офигенная», — чрезвычайно «культурно» резюмирует свои соображения министр культуры [Мединский 2010а: 66–67].

Прямо скажем, несколько странный для научной полемики подход. Во-первых, в другой своей книге автор сам фактически говорит об особом пути России, уверяя, что, мол, «тысячелетие православия все же сформировало определенный тип поведения людей» [Мединский 2010б: 86]. А во-вторых, если бы Мединский познакомился с литературой по данной теме, то обнаружил бы, что среди авторов, склоняющихся к мысли о наличии специфических культурных особенностей России, находятся знаменитый кинорежиссер, популярный писатель, директор академического института, много успешных ученых. В предлагаемых ими подходах есть, с нашей точки зрения, существенные ошибки и неточности, однако они тем не менее заслуживают серьезного внимания.

Глава 1 Идеологии



Начнем анализ современных российских теорий особого пути с того, что правильнее назвать не научными концепциями, а идеологиями. Они в наименьшей степени основываются на исторических фактах, не предполагают серьезного научного анализа, однако при этом весьма популярны в определенных кругах. Книги некоторых российских идеологов издаются большими (по современным меркам) тиражами и востребованы не столько даже отдельными учеными, сколько широкой читающей публикой, желающей получить простые и понятные ответы на поставленные временем сложные вопросы.

В некоторых из современных идеологических схем чувствуется четкая связь со старыми русскими теориями особого пути. Реальные факты нашими идеологами очень вольно интерпретируются, зато в целом концептуальные схемы выстроены так, что прямо «хватает за живое», объясняют читателю, как и для чего мы существуем, каковы цели и перспективы великой России, кто наши друзья, а кто враги. При этом идеологи, как правило, довольно сильно отходят от сути знаменитых теорий XIX–XX столетий, поскольку в современных условиях у публики уже сложились иные запросы, чем у дедов и прадедов.

Современное евразийство

Наиболее «раскрученной» и в то же время концептуально оформленной идеологией, предполагающей движение

России по особому пути и ее изоляцию от остального мира, является современная интерпретация евразийства, осуществленная Александром Дугиным. Для него Россия — это «Ось Истории», поскольку цивилизация вращается вокруг нее. Собираение земель, общинность и православие, которые Игорь Чубайс обнаружил в кризисном состоянии, для Дугина и по сей день являются важными «китами» собственной идейной концепции.

Однако за время, прошедшее с тех пор, как писали свои работы Н. Трубецкой и П. Савицкий, подход к евразийству заметно изменился. Если классики этой теории отталкивались от реалий, возникших после революции 1917 г., то Дугин, скорее, исходит в своих рассуждениях из картины биполярного мира своей молодости — той эпохи, когда США и СССР делили между собой мир. Как отмечали исследователи дугинского подхода, в качестве источников своего вдохновения он берет не русских мыслителей, а западные геополитические подходы [Кубышкин, Сергунин 2010: 164]. Это можно, конечно, рассматривать как «обогащение» евразийской теории, но, скорее, истоки подобной трансформации взглядов лежат в той фрустрации, которая возникла у нас после распада СССР и формирования однополярного мира в начале 1990-х гг. Во всяком случае, причины широкой востребованности дугинской интерпретации евразийства сводятся, как представляется, именно к этому.

Исповедуемый Дугиным геополитический подход предполагает деление всего мира на два принципиально разных лагеря — державы континентальные и морские, — каждый из которых имеет свои законы. Рыночной цивилизацией является лишь морская. Континентальная же, центром которой, по Дугину, оказывается Россия, основана на традиции. Здесь, как ему видится, прогресс осуществляется не столько в материальной сфере, сколько в сфере духа. И особый путь нашей страны Дугин характеризует несколько загадочными фразами, интригующими его поклонников: «В евразийской перспективе

можно сказать, что Россия вошла в цикл модерна, но пошла в этом цикле по своему пути. В таком случае особенности российской модернизации оцениваются не как абсолютный провал, а воплощение своеобразного и неповторимого маршрута, обусловленного и дополненного логикой “событий”, разворачивающихся в двух “других мирах”, исходя из гипотезы Вечности» [Дугин 2010: 204]. И впрямь, перед лицом Вечности даже «сталинская модернизация» выглядит не абсолютным провалом, а лишь своеобразным путем в небытие.

Вернемся, однако, из Вечности в наш бренный мир. В нем серьезное расхождение евразийства с реалиями XXI века сразу бросается в глаза. Трудно записать континентальные европейские государства в число нерыночных, т. е. ориентирующихся не на материальное, а лишь на духовное начало. Связаны нестыковки в основном с тем, что сто лет назад Германия действительно пыталась себя противопоставить Западу. С тех пор многое изменилось, но евразийство не стало обращать внимание на процессы, идущие в реальной жизни. Если Трубецкой и Савицкий строили идеологию, основываясь на фактах, то Дугин, скорее, исходит не из фактов, а лишь из желания своих последователей видеть мир таким, в котором у России сохраняются перспективы глобального лидерства.

Такой же подход характерен и для евразийского анализа российской хозяйственной системы. Экономика для Дугина является геоэкономикой. Суть ее состоит в том, что организация хозяйства не основана на общих принципах, а зависит от конкретного исторического места на земном шаре, в котором применяются те или иные модели. Следовательно, каждый конкретный случай существования экономической системы уникален. Для Евразии с Россией, находящейся в центре континента, геоэкономика Дугина предлагает так называемую автаркию больших пространств, т. е. железный занавес по отношению к более развитым, нежели мы, государствам [Дугин 1999: 166, 214, 610, 784, 791]. При этом пространства для автаркии выби-

раются максимально большие: «Необходимо стремиться к переходу от патернализма и поддержки национального производителя в рамках Российской Федерации к евразийскому патернализму» [Дугин 2010: 135].

Если отвлечься от размышлений о том, что для нас важно не материальное, а духовное начало, то фактически автаркия — это признание российской слабости. Признание неспособности страны участвовать в глобальной конкурентной борьбе. Признание фрустрации, вызванной этим обстоятельством.

Чтобы исторически обосновать особый российский путь в экономике, дугинское направление анализа возводит наш хозяйственный опыт к византийскому образцу. «Хозяйственные практики русского народа, — отмечается в одном из евразийских трактатов, — во многом наследуют аграрный строй византийской экономической модели, где общинное владение землей на законодательном уровне поощрялось и поддерживалось в ущерб частному владению ею аристократией и чиновничеством, ленному принципу и системе земельной ренты» [Наш путь 1999: 25]. Что же касается промышленности, то она исторически не имеет для нашей страны той самодостаточной ценности, какая характеризует ее на Западе. Связано это, по мнению некоторых сторонников Дугина, со своеобразной идеалистической ориентацией русского народа [там же: 40].

Нетрудно заметить, что преобразования последнего времени абсолютно не укладываются в данную концепцию. Более того, в нее не укладывается почти все, что происходило в России со времен Петра I и даже раньше — с тех времен, когда европейская культура по крупицам стала проникать в нашу страну.

Из всех современных концепций особого пути России евразийство, пожалуй, наиболее консервативно и наименее ориентировано на реальные факты. Это просто идеологическая схема, частично восходящая к традиционным штампам отечественного мифотворчества, а частично перерабатывающая популярные западные теории для

местного употребления. Невозможно ориентироваться в экономике на опыт Византийской империи, погибшей более пятисот лет назад, поскольку игнорирование современного хозяйственного опыта просто обрекает Россию на перманентную отсталость. Но, скорее всего, евразийство предлагается обществу не для практического применения, а лишь для воздействия на умы значительной части населения. И для этой цели его ярко выраженное антизападничество (антиатлантизм) хорошо подходит.

Теория климатического детерминизма

Евразийство в исполнении Дугина имеет все же некоторый признак элитарности. Это идеология для тех, кто, возможно, не слишком интересуется фактами, но склонен при этом к серьезным размышлениям и к построению сложных ментальных схем. Своим последователям Дугин предлагает целое собрание сочинений. В отличие от него такой популярный ныне автор, как Андрей Паршев, написавший книгу «Почему Россия не Америка», пытается найти некоторые наиболее простые и доступные каждому читателю аргументы для обоснования изоляционизма. Судя по тому, что его труд уже выдержал несколько изданий, автору неплохо это удается.

Паршев отмечает, что Россия — страна уникальная, потому что «мы построили свое государство там, где больше никто не живет <...> Лишь треть нашей земли “эффективная”. Но и наша эффективная площадь — самая холодная в мире. Мы не Индия, не Китай и даже не Канада» [Паршев 2006: 38, 40].

Иначе говоря, в России по причине особого холода невозможно жить так же, как в других странах мира. Здесь обязательно будут более высокие расходы на обеспечение нормальной жизнедеятельности, что связано с потребностью обогрева. Следовательно, получается, что в России невыгодно осуществлять инвестиции. Доходность

на каждый вложенный рубль окажется ниже, чем в странах с более благоприятным климатом. Иностраный капитал к нам не пойдет, а свой убежит. «В общем, нет у нас ничего такого, что Западу необходимо позарез. Все или кончается, или отвалилось вместе с Назарбаевым, или дорого добывать», — делает пессимистический вывод Паршев [там же: 225]. А раз так, то, следовательно, для нормального развития нам надо изолироваться от мировой экономики. Для этого требуется осуществить, согласно предложениям данного автора, три важнейшие меры: ввести государственную монополию внешней торговли, запретить вывоз капитала и отменить конвертируемость рубля [там же].

В данном случае фрустрация даже не скрывается от читателя. Да, мы плохи и неконкурентоспособны. Да, никому мы не нужны в рыночной экономике. Да, мы являемся таким уголком мира, который ни для кого не привлекателен. А значит, надо искать тот особый путь, при движении по которому можно гордиться собой.

Правда, факты опять-таки сильно расходятся с концепцией Паршева. Книга «Почему Россия не Америка» впервые была издана в 1999 г., т. е. почти сразу же после дефолта августа 1998 г. Тогда действительно с инвестициями дело у нас обстояло чрезвычайно плохо, поскольку инвесторы не доверяли России из-за политической нестабильности, финансовых проблем и неспособности платить по своим обязательствам. Но с 1999 по 2008 г. капитал рвался к нам бурным потоком, и экономика даже не успевала переварить его должным образом. Ведь климатический фактор — лишь одно из множества обстоятельств, влияющих на инвестиционную привлекательность. Абсолютизация одного фактора всегда приводит к ошибкам.

Издержки бизнеса на оплату труда в XXI веке намного превышают тот минимум, который нужен для пропитания, обогрева и т. п. Где-то расходы на жизнь выше из-за холода, где-то, напротив, из-за расходов на кондиционеры, где-то из-за сейсмической активности, заставляющей укреплять здания. Но главное — они высоки там, где у ра-

ботников столь высокая производительность труда, что капиталисту выгодно платить зарплату, окупающую расходы работника и на отдых, и на излишки жилплощади, и наavorоченную бытовую технику, и на многое другое.

Более того, если бы даже концепция Паршева была верна и первостепенное значение имели бы именно расходы на отопление, то в современной российской экономике наблюдался бы внутренний перелив капитала. Например, расположенный на севере (да к тому же в не слишком удобной для жизни болотистой местности) Санкт-Петербург постепенно захирел бы, а южные города демонстрировали бы бурный рост. Предприятия переводились бы из Петербурга в Ставрополь и Краснодар, в Махачкалу, Грозный, Нальчик... Такие мегаполисы, как Волгоград и Ростов-на-Дону, которые еще в советские времена развивались как крупные промышленные центры и имеют резерв рабочей силы, наверняка стали бы сегодня лидерами роста... Однако на самом деле ничего подобного не происходит.

Казалось бы, теория Паршева опровергнута самой жизнью? Но нет. У автора книги «Почему Россия не Америка» имеются последователи [Скобов, Чернов 2007] и есть ответ на любые возражения. «Само присутствие иностранных средств в каком-то месте — это сигнал тревоги, это SOS, это сирена и мигалка! Просто так иностранные деньги у нас не могут появиться! Либо это признак какой-то дыры в экономике, через которую утекают наши невосполнимые ресурсы, либо там копошится гнездо отвратительных вредителей и нужны дуст и керосин» [Паршев 2006: 225]. Таким образом, экономическая теория трансформируется в конспирологическую по принципу: если кто со мной не согласен, тот заговорщик и вредитель. А следовательно, в конспирологическом сознании значительной части общества концепция Паршева по сей день сохраняет привлекательность: зачем долго искать факты по книгам, когда можно быстро найти врага, которым является любой человек, несогласный с данной теорией? Как способ объяснения комплекса россий-

ских проблем концепция Паршева совершенно не подходит, но как теоретическая база для борьбы с «пятой колонной» она, надо признать, оптимальна.

Своеобразной разновидностью концепции Паршева является мнение историка Владлена Сироткина о том, что, кроме климата, на нашу экономику негативно действуют огромные российские расстояния [Сироткин 1999: 6]. Действительно, если везти товары через всю страну по плохим дорогам, их себестоимость резко возрастет и это может сделать бизнес нерентабельным. Однако проблема расстояний в принципе не может влиять негативно на развитие рынка, рост ВВП и рост реальных доходов по стране в среднем. Она может, к сожалению, способствовать формированию больших застойных регионов, гибели российской деревни, упадку Крайнего Севера, дифференциации доходов и т. д. Но развитие бизнеса в мегаполисах и на территориях, непосредственно примыкающих к западным границам, никак не зависит от того, что страна уходит на тысячи километров в восточном направлении. Запад нашей страны самодостаточен и гораздо теснее связан с Европой, чем с российской глубиной.

Теория «Остров Россия»

Вполне очевиден тот факт, что взгляды Дугина, Паршева и их последователей скептически оцениваются учеными, настаивающими на развитии России как части мировой хозяйственной системы. Однако не только сторонники модернизации, но и некоторые консервативные мыслители, задумывающиеся о реальных интересах России, считают губительными для нашей страны как евразийство, так и прочие откровенно антизападные теории с их амбициями.

Например, рано скончавшийся геополитик Вадим Цымбурский отмечал в свое время: «Среди всех нынешних искушений России самые опасные, я полагаю, искушения “третьеримства”, “собрания земель” и “реинтеграции со-

юзных пространств” <...> России лучше было бы оставить своих восточноевропейских и западноевропейских соседей “вариться” в их собственном соку <...> Вменяя России европейскую, евразийскую, “римскую” и подобные континентальные миссии, мы доиграемся до того, что потеряем Сибирь, а с ней потеряем Россию» [Цымбурский 2007: 33].

Цымбурский был чрезвычайно далек от западничества. Его труды выдержаны, скорее, в духе представлений о России как об особом мире, но тем не менее он пытался реформировать устаревшие подходы консерваторов. Его друг и биограф Борис Межуев полагает даже, что теория, разработанная Цымбурским, могла бы сблизить сторонников российской цивилизационной «особости» с некоторой частью либералов, не удовлетворенных западничеством [Межуев 2012: 100].

Эта теория получила несколько экзотическое название «Остров Россия». В ней обращалось внимание на интересный геополитический опыт Британии прошлых веков. «Англия на протяжении позднего Средневековья, — отмечал Цымбурский, — воспринимает себя как непосредственно континентальную силу в Европе, стремясь утвердиться в этом качестве, пока выдворение ее с континента, в основном в XV в., а окончательно в XVI в., не выразилось в самосознании англичан островным самоопределением, чувством обособленности от континента. В этом психологическом повороте — начало классической британской политики XVII—XIX вв., предполагающей озабоченность балансом сил на континенте лишь в целях предотвращения любой панъевропейской гегемонии» [Цымбурский 2007: 31].

Казалось бы, какая связь между Англией, действительно расположенной на сравнительно небольшом острове, и огромной континентальной Россией? Однако Цымбурский рассматривал нашу страну в качестве своеобразного геополитического острова, отделенного от Европы (Франции, Германии, Италии) геополитическими «проливами». Таковыми, с его точки зрения, являются страны Восточной Европы, в том числе те, которые раньше

входили в состав СССР (аналогичные «проливы» есть, согласно Цымбурскому, и на нашей южной границе). Наличие подобного «буфера» позволяет России, вытесненной, как в свое время Англия, из большой европейской политики, дистанцироваться от нее, сменив имперское поведение на тонкое геополитическое маневрирование. «Подход России на 50—60 лет к соотношению сил между мировыми субцентрами было бы практичнее всего обозначить в стиле “островной” — “британской” — политики поддержания мирового баланса. <...> Она могла бы использовать каждый раз специфику своего “островитянства” для сближения со слабеющими субцентрами» [там же: 40].

Теория «Остров Россия» примечательна тем, что, оставаясь в рамках представлений о нашей стране как об особом мире, не являющемся даже периферией Европы, она полностью отказывается от традиционного отечественного мессианства, предлагая руководствоваться реальными сегодняшними государственными интересами, а не идеологическими схемами. Реалистичность подхода Цымбурского, впрочем, вызывает серьезные сомнения. Британия в прошлом могла выстраивать европейские балансы, во-первых, потому что была самой экономически развитой страной мира, а во-вторых, потому что имела самый мощный флот, охранявший проливы. Россия сегодня не может претендовать на экономическое лидерство и, соответственно, на успешное геополитическое манипулирование. Что же касается наших «проливов», то они быстро втягиваются в НАТО, обретают европейскую идентичность и перестают быть «проливами» даже в логике Цымбурского.

В общем, Россия, несмотря на некоторую привлекательность теории Цымбурского, вряд ли сможет взять на вооружение те инструменты, которые необходимы для того, чтобы оказаться «островом». Россия ныне — совсем не «остров», а периферия Европы, дистанцироваться от которой по британскому сценарию прошлых веков уже совершенно невозможно. Проще говоря, мы — «остров» лишь до тех пор, пока никому не нужны и не нуждаемся

в союзниках (как неуловимый Джо из старого анекдота). Но если возникает, скажем, какая-либо угроза России с Востока, трудно понять, как можно от нее защититься (отсидеться на «острове»), выстраивая геополитические балансы, когда Запад в нашей поддержке нуждается гораздо меньше, чем континентальные страны в XIX веке нуждались в союзе с Британией.

Теория отгораживания

В отличие от Цымбурского философ Виктор Ильин не признает никакого промежуточного (островного) положения России. Он жестко отвергает все, что идет к нам из Азии, предлагая для нормализации дел даже чрезвычайно радикальные рецепты. «Россия — периферия Западной цивилизации. Ее надо вернуть, включить в последнюю, преобразовав собственный историко-культурный код, для чего довести до дна, разрушить — затем на обломках бесформенности создать прозападное» [Ильин, Панарин, Ахиезер 1996: 205]. По сути, это не что иное, как рекомендация превратить Россию в «полуостров», отделенный широким морем от Востока, но непосредственно соединенный с Западом.

Анализируя ход российских преобразований на протяжении долгого времени, Ильин приходит к выводу о том, реформы в нашей стране никогда не доводились до конца и оборачивались в итоге контрреформами. Для характеристики того, что получается в итоге, он не жалеет чрезвычайно жестких терминов. «Причина сущностной неорганичности национальных реформ, их монструозности, асоциальности, inferнальности в самой природе российской жизни, передаваемой понятием “несимфоничность” <...> Конфликты в России — больше чем конфликты. Борьба идет не на жизнь, а на смерть» [там же: 174].

Насколько можно понять, Запад, с точки зрения Ильина, симфоничен, но мы, находясь на его периферии, не смогли это ценное качество удержать, впусив к себе с Востока

разного рода деструктивные элементы из-за того, что стремились построить огромную державу и контролировать большие пространства. «Отгораживания от варваров с их уничтожением, ассимиляцией, изоляцией (резервацией) в России не происходило <...> Отгораживание — самый первый исходный шаг: уйти из мира, дабы через державное отстранение от варваров вернуться в мир, вписаться в цивилизацию (сквозь почву). Этой-то начальной онтогенетической фазы не хватало нашей державности, не ушедшей вполне от варварства (обуза периферии сказывается по сегодня) и оттого не преодолевшей вполне хаотичности» [там же: 179].

Получается что-то вроде теорий Дугина или Паршева, но наоборот: жесткое отгораживание от Востока. С точки зрения западника, казалось бы, предложение прогрессивное, но на деле оказывающееся такой же идеологией, совершенно не пригодной для практического внедрения.

Что такое варварский элемент сегодня, не вполне ясно, поскольку нашествий с Востока у нас уже несколько столетий не происходит. По всей видимости, Ильин столь критично оценивает культурный уровень широких слоев населения, разбросанного по гигантской территории и не готового впитывать в себя западные представления о частной собственности, правовом государстве, гражданском обществе и т. д. Если европейские страны после распада колониальных империй остались с населением, «отгородившимся» от заморских варваров, то Россия по-прежнему является державным государством, где Запад и Восток перемешаны, образуя ужасную какофонию. «Россия, — пишет Ильин, — арена столкновения Западной и Восточной суперцивилизаций, что и составляет глубинную основу ее несимфоничности, раскольности» [там же: 205].

Выходит, что правильная культура получила неправильные добавки, а потому в целом Россия оказывается непригодна для реформ. Западный опыт разбивается о восточный менталитет. Идеи преобразований принимаются отдельными слоями общества, но, когда они затрагивают широкие слои, все рушится.

С некоторыми декларативными элементами концепции отгораживания, наверное, можно согласиться. Хотя демонтаж СССР в 1991 г. представлял собой серьезную попытку бывших европейских советских республик отгородиться от Азии, Россия все равно осталась «ареной столкновений» совершенно разных культур. Люди с западным менталитетом порой приходят в отчаяние от того, что их реформаторские порывы увязают в варварском «восточном» болоте. Однако трактовка Ильина все же слишком упрощает ситуацию.

Достаточно бросить взгляд на маленькую Беларусь, вплотную примыкающую к Европе и формально отгородившуюся от восточного варварства, чтобы обнаружить там все тот же «восток», только внутренний. Отсутствие демократии, гражданского общества, правовой культуры и гарантий частной собственности — характерные черты режима Александра Лукашенко. А у нас в России абсолютно западные по многим внешним признакам Москва и Санкт-Петербург точно так же поддерживают авторитаризм, как «красный пояс» или Сибирь.

Более того, если бросить взгляд на историю «варварства», превращавшего на протяжении веков наши реформы в контрреформы, то можно обнаружить во главе консервативного движения по-западному образованных лидеров, а вовсе не варваров с замашками восточных дикарей. Скорее всего, не слабая культура, а определенные интересы побуждали этих людей тормозить движение на Запад. Но объяснить суть этих интересов идеология, ставящая во главу угла западную культуру и осуждающая антизападное варварство, к сожалению, не может.

Теория «православных неудачников»

Некоторые авторы пытаются развивать представления об особом пути нашей страны, основываясь не на геополитическом или географическом анализе, а на выводах визан-

тийской патристики и русской религиозной философии Серебряного века. Такова, например, теория православной цивилизации популярного философа Александра Панарина, который какое-то время примыкал к евразийству, но затем все же отошел от него [Харин 2017: 174–175, 188–189]. Панарин, пожалуй, сейчас столь же знаковая фигура, как и Дугин, хотя скорее в интеллектуальных кругах, а не в околополитических. После его кончины стали проводиться Панаринские чтения. Даже научные оппоненты Панарина признают, что академические заслуги этого ученого «не подлежат сомнению, а неконформизм и научная смелость, неоднократно проявлявшиеся в советские годы, вызывают уважение» [Паин, Верховский 2010: 191]. Тем не менее с важнейшими выводами этого автора трудно согласиться.

Панарин считает, например, что у России есть миссия в современном мире, где глобализация и неолиберализм приводят к усилению дифференциации между богатыми и бедными странами. Соревнование с лидерами представляется ему заранее обреченным делом. «Если система координат современного мира, помещающая все народы на восходящей кривой экономического роста и прогресса, не изменится, — пишет Панарин, — мы, люди православной ойкумены, обречены оставаться презируемыми париями и неудачниками мира сего» [Панарин 2002: 170]. Опять, как видим, налицо проблема фрустрации, связанной с экономическими неудачами России и утратой чувства гордости за достижения прошлых лет.

Увы, вряд ли Панарин, когда писал свои философские труды, адекватно представлял себе развитие мировой экономики, в ходе которого многие страны догоняющей модернизации уже резко ускорили рост и подняли уровень жизни населения, превратившись из парий в нормальных участников процесса глобализации. Но в 1990-е гг., когда формировалась концепция Панарина, у многих людей в России было, бесспорно, ощущение полной безнадежности. На таких отчаявшихся людей (неудачников, по вы-

ражению Панарина), по всей видимости, и рассчитана концепция. «В православной парадигме спасения открывается возможность реабилитации тех, кто по критериям достижительной “морали успеха” признаны недостойными» [там же: 171]. В этом месте, наверное, теория должна была бы показать, почему именно православная, а, скажем, не католическая культура способна обеспечить реабилитацию. Однако автору — человеку верующему — доказательства не даются. Он, по-видимому, просто считает свою конфессию лучше других ветвей христианства и рациональных обоснований не использует.

Зато в полном противоречии с концепцией особой роли православной культуры Панарин вдруг отмечает, что спасение придет из России, поскольку лишь у нас, с одной стороны, налицо капитализм, а с другой — полностью разрушена система социальной защиты [там же: 335]. Получается нечто вроде ленинской теории слабого звена в цепи империализма. Из-под теории особой православной культуры начинает проглядывать завуалированный марксизм (что, наверное, неудивительно для автора, много лет работавшего в рамках советской марксистской философии). Сперва неудачники поднимутся против глобализма и либерализма в России, где им живется хуже всего, а затем уже по всему миру.

Неконкретность концепции Панарина затрудняет возможность ее анализа и критики. По всей видимости, в нее нужно просто верить. Однако в недрах Русской православной церкви вырабатываются и более конкретные представления о том, что нужно делать в практическом плане на нашем особом пути развития.

Теория левого консерватизма

Известный православный мыслитель Александр Щипков (с апреля 2016 г. занимающий пост первого заместителя председателя Синодального отдела Московского патриар-

хата по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ) в сборнике статей «Перелом», претендующем на статус современных «Вех», последовательнее Панарина движется за Иваном Ильиным, Николаем Лосским и другими мыслителями прошлого в стремлении обосновать особую культуру России. Он отмечает: «Основная русская моральная ценность — справедливость. Обществу близка идея справедливости и социального равенства. Ее разделял дореволюционный крестьянский “мир”. Ее разделяет и подавляющая часть населения современной России <...> Религиозно-общинный тип сознания присущ не только русскому крестьянину, но и русскому интеллигенту. А глубинная религиозность нередко проявляет себя вопреки внешним, рационально отрефлексированным убеждениям ее носителей. И это главная причина того, что даже после гибели крестьянской общины в условиях большевистской России соборность как основа русского социума никуда не делась. Это генотип нации, чего большевики с их историческим материализмом, разумеется, не понимали» [Щипков 2013: V, 67].

Использование слова «генотип» демонстрирует первую серьезную проблему, с которой сталкивается Щипков в своей теории. Автор не придает значения тем колоссальным историческим переменам, которые происходили в России с тех пор, как идеи соборности впервые стали популярны. Он вынужден каким-то образом вливать старое вино в новые мехи, т. е. сочетать идеи прошлого с современными реалиями — разрушением общины, массовой урбанизацией, смешением этносов в городской среде, превращением крестьян в рабочих, интеллигентов, предпринимателей, представителей среднего класса и даже «креативного класса». На первый взгляд, слово «генотип» решает все проблемы теории Щипкова, однако лишь в том случае, если мы придаем ему публицистическое значение. Ведь генетика — серьезная наука, обладающая механизмом доказательств. Говоря о генотипе, наука опирается на проведенные ею эксперименты. Но можно ли сказать, что кто-то научным путем обнаружил

ген справедливости или ген соборности у русского народа? Естественно, нет. Таким образом, представление о генотипе остается не более чем образным выражением, которое к генетике не имеет никакого отношения.

Более того, есть еще одна трудность, которую не удастся преодолеть в рамках данной теории. Вряд ли можно тем или иным путем обнаружить народ, который не желал бы справедливости. Как социологические опросы, так и массовое распространение социалистических партий по всему миру показали в XX веке, что стремление к справедливости всеобщее. Причем во многих государствах стоящие у власти социалистические партии обеспечили значительно более справедливые условия существования общества, чем в России. В связи с этим наше старое представление о том, что именно русский народ обладает особой склонностью к справедливости, выглядит довольно странно. Специфика современной русской религиозной мысли состоит не только в том, что ей требуются для отражения реалий новой эпохи слова вроде «генотипа», но и в том, что она справедливо обращает внимание на близкие по духу процессы, происходящие в других нациях.

Щипков, в частности, пишет, что «в Европе есть и всегда была своя собственная соборность. Например, в Германии социал-консерватизм связан с понятием *Gemeinschaft* (“гемайншафт”) — “сельское братство”» [там же: 72]. С этим выводом можно в известной мере согласиться. Как Германия, так и другие европейские страны за время, прошедшее с момента начала формирования русской религиозной философии, отчетливо продемонстрировали многие черты, которые нашими мыслителями интерпретировались как исключительно отечественные. Но тогда становится не вполне понятно настойчивое стремление Щипкова утверждать, будто «в основе русского общества лежит своя цивилизационная модель: православная этика и дух солидаризма» [там же: 69].

В концепции авторов сборника «Перелом» содержится явное противоречие. Либо у нас есть своя собственная

цивилизационная модель, и тогда ее сторонники должны продемонстрировать особый «генотип», особые черты развития России, которые абсолютно не характерны для иных цивилизаций (в частности, европейской). Либо социал-консерватизм, о котором пишет Щипков, присущ разным народам, и тогда никакой православной цивилизационной модели не существует, не имеется никакого особого пути, а опыт западных социалистических и христианско-демократических партий вполне может быть распространен на Россию.

По-видимому, это противоречие возникло из-за того, что «Перелом» претендует не столько на решение научных задач, сколько на решение задач идеологических и политических. Он обосновывает левоконсервативный подход, возможный лишь «на основе национальной социально-этической модели, которая описывается формулой “православная этика и дух солидаризма”» [там же: 78]. Без этой «национальной модели» в сухом остатке будет обычная христианская демократия германского образца. Впрочем, если на практике РПЦ поведет страну по такому германскому пути, наши дела сложатся значительно лучше, чем если российское общество вслед за Панариным уверует в то, что мы в этом мире — лишь парии и неудачники.

Теория витальной силы русских

В отличие от православных левых консерваторов, пытающихся сочетать традиционный взгляд на особенности России с фактами, которые ему противоречат, русский националист Валерий Соловей, известный больше как мыслитель, чем как политик, полностью отбрасывает старое наследие, но не отказывается при этом от идей особого пути. Несмотря на свою солидную академическую карьеру, он явно выстраивает не столько научную теорию, сколько идеологию для формирования политической партии (которая, кстати, действительно появилась на свет в 2012 г.). В одной из своих книг Соловей даже посвящает большой

раздел «инвентаризации» современных русских националистов, показывая, что все они ни на что не годятся, а значит, стране требуются новые идеи и лица [Соловей Т., Соловей В. 2009: 296—416]. По данной причине автор должен был провести серьезную ревизию всего старого теоретического «хлама» и отобрать из него лишь то, что может на практике привлекать массы в начале XXI века. В итоге, несмотря на множество отпускаемых им комплиментов в адрес русского народа, Соловей полностью отбрасывает тезис о соборности как об откровенно мифическом понятии, «которое невозможно уловить в истории никаким аналитическим инструментом» [Соловей 2008: 32].

Но что поставить на место соборности? Как должным образом польстить русскому человеку, но при этом уйти от сомнительных тезисов об особой доброте народа, его религиозности, любви к справедливости, к поиску смысла жизни и всего того, что со времен Ильина и Лосского активно пропагандируется их последователями? Для формирования националистической идеологии нужно, наверное, найти в истории России такую черту, которая продемонстрировала бы необычайную успешность русских. Нужно найти то, в чем мы были бы лучше всех и что могло бы избавить общество от ощущения пореформенной фрустрации. Темп роста ВВП, уровень жизни или качество построения демократии явно не подходят. «В области балета» мы, конечно, хороши, но политической мобилизации масс, упирая на успехи в чуждом этим массам искусстве, не осуществишь. Что же остается? Самое большое в мире государство. Только русским удалось выстроить державу таких масштабов, да к тому же в отвратительных условиях, пробиваясь «из тьмы лесов, из топи блат», находясь во враждебном окружении, стартовав в деле государственного строительства значительно позже, чем основные «конкуренты». «Этническую специфику русского народа, — полагает Соловей, — составляет проявленный с особой четкостью архетип власти» [там же: 81]. Русских хлебом не корми — дай только как следует укрепить державу, поддержать державников

или хотя бы поболтать о государственности в свободное от работы время. Нас отличает, по мнению Соловья, «захваченность, тематизированность отечественного сознания государством вообще. В этом смысле даже знаменитый “бессмысленный и беспощадный” русский бунт оказывается государственноцентрическим, ведь он направлен против государства» [там же: 80]. Важно отметить, что, в отличие от создателей других анализируемых здесь концепций, автор данной теории подчеркивает, что выделенная им черта — это не культурный, а этнический феномен. Причем у этноса — чисто биологическая природа [Соловей 2005: 29–62]. Соответственно, любовь к государству у русских в крови. Насколько можно понять автора, русские даже не впитывают ее «с молоком матери», а прямо появляются на свет из ее чрева природными государственниками.

Но здесь возникает примерно та же сложность, как с религиозно-общинным генотипом Щипкова. От замены слова «генотип» на слово «архетип» не многое меняется. Как доказать наличие архетипа власти? Можем ли мы, развивая теорию Соловья, говорить об архетипе мореплавания у англичан, конкистадорском архетипе у испанцев и португальцев, танцевальном архетипе у аргентинцев, футбольном — у бразильцев, банном архетипе у финнов и турок? Ведь многие народы имеют в своей истории что-то такое, что явно выделяет их из общей человеческой массы.

Увы, с доказательствами у «архетипа власти» дело обстоит не лучше, чем у «религиозно-общинного генотипа», хотя Соловей пытается тщательно строить свою концепцию. Он, в частности, вводит в нее понятие витальной силы, которое использует вместо сомнительной (по его собственным словам) гипотезы о пассионарности Льва Гумилева. Витальная сила — это «нечто среднее между эмпирическим обобщением и научной гипотезой» [Соловей 2008: 87].

Распад державы в 1991 г. и сокращение размеров государства Соловей объясняет драматическим ослаблением русской витальной силы. «Русских сломала чудовищная ноша “социалистического строительства” <...> Русский

жизнеродный (автор имеет в виду, что рождаемость в стране упала. — Д. Т.) потенциал <...> был переплавлен в военное и экономическое могущество СССР, в заводы и ракеты» [там же: 176]. Увы, подробнее процесс утраты жизнеродного потенциала автор этой концепции не объясняет ни с биологической, ни с экономической точки зрения.

В отличие от Льва Гумилева, не дающего вообще никаких рациональных объяснений упадка пассионарности, Валерий Соловей более-менее обосновывает свою теорию витальной силы, хотя вряд ли можно понять, почему сытые и полнокровные русские 1980–1990-х гг. (с архетипом власти в крови) утратили то, что создавали их голодные и задавленные репрессиями деды. Понятие жизнеродного потенциала приобретает даже не биологические и социально-экономические, а какие-то трудно ощутимые мистические черты. Впрочем, в «сухом остатке» у автора теории витальной силы остается вполне разумный вывод о бесперспективности империи. Русский национализм — «это не идеология имперской реставрации, а идеология национального строительства, создания модернизированного и демократического государства» [там же: 472]. Таким образом, Соловей, наряду с Цымбурским, но совершенно иным способом, атакует державность Дугина, стремясь направить Россию по новому пути. Характерно, что последняя его книга посвящена революции [Соловей 2016]. И в этом своем интересе к революции он оказывается, пожалуй, даже более радикальным идеологом, чем современные российские марксисты.

Теория периферийного развития

Размышляя о различных российских идеологиях особого пути, нельзя обойти вниманием марксизм, который хотя и получил в связи с падением советской системы сокрушительный удар, но все же выжил и существует в реформированном виде. На левом фланге наиболее плодотворно

сегодня работает Борис Кагарлицкий. Он предложил для объяснения проблем развития нашей страны тщательно разработанную концепцию, обращающую первостепенное внимание на периферийное положение России по отношению к европейскому центру.

Методологически это, без сомнения, совершенно верный подход. Более того, надо отметить, что Кагарлицкий является одним из немногих отечественных идеологов, опирающихся на большой объем исторических фактов, а не на общие теоретические положения, столь близкие некоторым публицистам (и легко воспринимаемые читателем), но быстро рассыпающиеся при сопоставлении с действительностью. Наконец, важно отметить, что Кагарлицкий в соответствии с марксистской традицией пытается найти объективную логику развития общества. Он рассматривает события, происходившие в России на протяжении многих веков, в качестве реакции на импульсы, идущие с мирового рынка, и обращает в связи с этим особое внимание на труды известного марксистского историка Михаила Покровского. Тем не менее с ключевыми выводами Кагарлицкого согласиться довольно трудно.

Его исследование состоит из двух частей. В книге «От империй — к империализму. Государство и возникновение буржуазной цивилизации» автор формулирует концепцию развития общества в целом, а в книге «Периферийная империя. Россия и ее миросистема» анализирует проблемы, испытываемые непосредственно нашей страной. Проблемы обнаруживаются уже при знакомстве с общей частью теории. Кагарлицкий полагает, что интенсивное развитие европейской экономики связано в первую очередь с позитивной деятельностью государства эпохи меркантилизма, которое своей деятельностью формировало капитализм. «Военные заказы, — отмечает Кагарлицкий, — способствуют развитию промышленности, королевские мануфактуры оказываются в числе первых образцов крупных, хорошо организованных производств. Правительства тратят деньги на приобретение новых технологий и обучение ка-

дров, они противостоят нарастающей деградации рынка, которая становится все более заметной, по мере того как начинает иссякать поток серебра из Америки. Однако на первых порах делается это бессистемно и стихийно. Только к концу XVII столетия подобные меры приобретают во Франции усилиями Жан-Батиста Кольбера характер систематической политики, которая задним числом получила название меркантилизма» [Кагарлицкий 2010: 260]. Именно кольбертизм позволил Франции совершить «резкий экономический рывок, приобретая на рынках Европы вес, соответствующий ее политическому влиянию» [там же: 348]. Вслед за Францией вперед устремились другие страны. В частности, Бранденбург, где государственная поддержка оказывалась всем важнейшим отраслям экономики — горнодобывающей, деревоперерабатывающей, текстильной. Устанавливался контроль над импортом, формировались государственные монополии на отдельные виды производства. В XVIII веке в Пруссии была установлена система валютного регулирования, пресекавшая вывоз из страны большого объема денег [там же: 348—349].

Кагарлицкий верно описывает активизацию регулирующей деятельности государства в XVII—XVIII веках. Более того, можно согласиться с тем, что она в значительной степени способствовала развитию экономики. Хотя, думается, по-настоящему важным фактором, определившим успех этого развития, было все же не непосредственное участие государства в хозяйственной деятельности с помощью денежных вложений или запретов, а формирование крупных рынков, на которых устранены таможенные барьеры, поддерживается правопорядок, защищается собственность от столь свойственных Средневековью грабежей.

Однако если мы взглянем на развитие в течение долгого времени, не выделяя специально эпоху меркантилизма, то обнаружится, что серьезный взлет европейской экономики приходится на более поздний период. Причем начинается он не во Франции, а в Англии. Промышленная революция второй половины XVIII века обусловила превра-

щение этой страны в мастерскую мира к середине XIX столетия. С этого момента четко фиксируется «великое расхождение» (термин американского исследователя Кеннета Померанца) между быстро развивающейся Европой и остальным миром, остающимся в состоянии стагнации или очень медленного роста. Теория Кагарлицкого, ставящая во главу угла государственное регулирование, не дает ответа на вопрос о причинах этого по-настоящему качественного изменения в экономике. А ведь Англия в период великого расхождения явно не была европейским лидером в деле проведения меркантилистской политики. Наоборот, там постепенно происходил сдвиг в сторону рыночного саморегулирования и устранения излишней государственной деятельности вплоть до принятия фритредерства, которое восторжествовало к середине XIX века. Получается, что вовсе не госрегулирование, а либерализация способствовала хозяйственному развитию Европы.

Кагарлицкий, уделивший столь большое внимание успехам предшествующей эпохи, вообще никак не объясняет резкий экономический рывок Англии (а за ней и ряда других стран), да, по сути, даже не замечает его. Соответственно, данная концепция становится односторонней: автор берет на вооружение те факты, которые хорошо вписываются в марксистские представления (или, точнее, в советско-марксистские, связывающие правильное, бескризисное развитие с плановой деятельностью государства), но не замечает иных — тех, которые подтверждают либеральные воззрения на экономику.

Но, пожалуй, главная проблема Кагарлицкого (которая представляет собой обратную сторону используемого им марксистского подхода) состоит в том, что он рассматривает развитие как своеобразную игру с нулевой суммой. И это уже проявляется в основном при анализе российской истории. Если Карл Маркс выстроил теорию, в которой выигрыш капиталиста (присвоение прибавочной стоимости) всегда оборачивался проигрышем для рабочего (усилением эксплуатации), то Кагарлицкий считает, что

вовлечение периферийных стран в мировое хозяйство выгодно центру, но губительно для самой периферии. Подобные теории хороши для пропаганды, или, точнее, для создания теоретической базы, с помощью которой можно вовлекать людей в борьбу (рабочих против капиталистов, а периферию против центра), однако для понимания проблем развития они мало что дают, поскольку сильно схематизируют сложную историческую картину.

Автор данной теории отвергает теорию модернизации, поскольку она (в изложении Кагарлицкого) «представляется ее идеологам чем-то вроде гонки, в которой, естественно, есть первые и последние. Это похоже на соревнования бегунов или забег лошадей на ипподроме. В подобном состязании всегда можно оценить, почему кто-то из участников вырвался вперед или, напротив, отстал. Однако отношения между центром и периферией строятся по совершенно иному принципу. Именно ресурсы, предоставляемые периферией, ускоряют “бег” центра. <...> Чем более активно периферия участвует в “соревновании”, тем больше она отстает и тем более способствует “отрыву” Запада» [Кагарлицкий 2012: 349].

Естественно, при изучении этого положения у любого квалифицированного читателя сразу возникают вопросы о том, насколько позиция Кагарлицкого соответствует историческим фактам. Ведь, скажем, Германия или США стартовали «в модернизационном забеге» значительно позже Голландии и Англии, но тем не менее сумели их догнать и даже обогнать. Более того, многие другие европейские страны, стартовавшие в свое время с большим опозданием, ныне находятся на высоком уровне экономического развития и не считают, что своим стремлением догнать «передовиков» они лишь способствовали отрыву англичан.

Чтобы преодолеть явно возникающее здесь затруднение, Кагарлицкий проводит принципиальное терминологическое различие между теоретическими понятиями «отсталость» и «периферийное развитие», которые в теории модернизации не различаются. «Отсталость, — отмечает

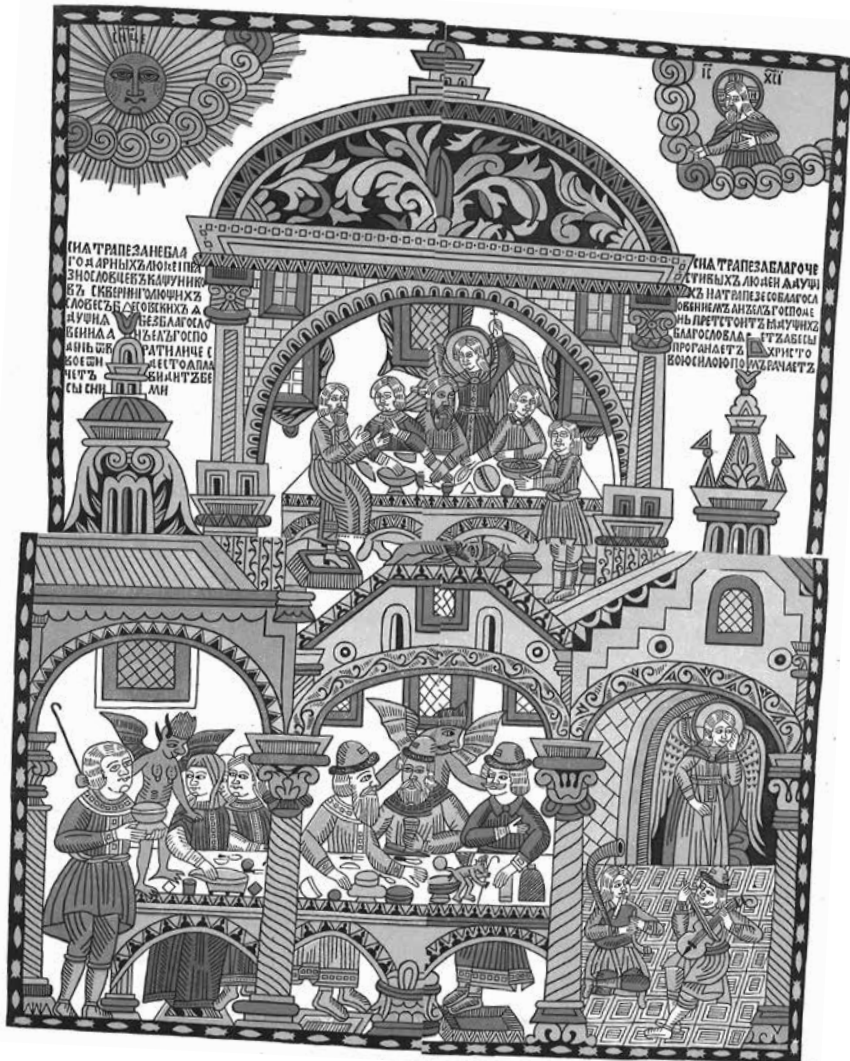
он, — это запоздалое развитие. Отсталой страной была Германия по сравнению с Англией. Россия была частью периферии. А это уже совершенно другой вариант развития. Попытки преодолеть отставание разом за счет осуществления “рывка” создают новые проблемы. Возникают новые опасности и противоречия, незнакомые “передовым” странам <...>. Модернизация Германии и Соединенных Штатов представляла собой “втягивание” в центр периферийных регионов, оказавшихся в одном с ним политическом пространстве, а модернизация Японии оказалась уникальным случаем прорыва в миросистему “извне”. Напротив, Россия вся была страной периферийной, хотя и достаточно развитой. А потому ее попытки “догнать” Запад не выходили за рамки общих правил игры, продиктованных миросистемой» [там же: 300, 302].

Итак, каждую страну, успешно догонявшую «передовиков капиталистического производства», можно теперь назвать отсталой, тогда как тех, кто пока еще не догнал, следует классифицировать как жертв периферийного развития. И эти жертвы должны понимать, что не получают от модернизации никаких выгод. Напротив, они лишь помогут лидерам увеличить разрыв. Реформированный марксизм Кагарлицкого здесь, как ни странно, почти сливается с другими современными российскими идеологиями, исходящими из представления о том, что в экономическом соревновании с Западом мы неудачники и у нас нет никаких шансов, если только не применять жесткое государственное регулирование. Классическое положение Карла Маркса на этот счет выглядит следующим образом: «Страна, промышленно более развитая, показывает менее развитой стране лишь картину ее собственного будущего» [Маркс 1978: 9]. Однако, по Кагарлицкому, развитая страна показывает будущее лишь отсталым странам, но не периферийным. Последних же ожидает, по всей видимости, особый путь. И тут вновь возникают серьезные вопросы к автору — как по проблеме отсталости, так и по периферийному развитию.

Движение отстававших стран по пути догоняющей модернизации ретроспективно кажется простым и успешным, однако на самом деле и Германия, и другие европейские государства испытывали в свое время не меньшие трудности, чем Россия. Во времена гитлеровской диктатуры вряд ли какой-то эксперт (как немецкий, так и иностранный) сказал бы, что Германия становится частью демократического Запада наряду с Англией, Францией, Голландией или Бельгией. Неясно, почему Кагарлицкий полагает, будто «отсталая» Германия успешно втягивалась в центр, тогда как «периферийная» Россия лишь отдавала развитому миру ресурсы, не развиваясь и получая на свою долю одни только новые противоречия.

Более того, если взглянуть на ситуацию в современном мире, то целый ряд стран, явно периферийных (не только отмеченная Кагарлицким в виде исключения Япония, но также Китай, Индия, Корея, Тайвань, Турция, Чили), сегодня быстрыми темпами преодолевают отставание. Они еще очень далеки от Запада по многим критериям, но трудно не замечать их успехов. Восток сегодня вкладывает деньги в западные ценные бумаги и таким образом «эксплуатирует» западных трудящихся. Более того, по мнению некоторых западных консерваторов, взаимоотношения центра и периферии явно обогащают последнюю, тогда как развитые страны теряют свою промышленность из-за оттока капитала в страны с дешевой рабочей силой. В общем, левые полагают, будто ускорение Запада идет за счет Востока, тогда как правые придерживаются прямо противоположного мнения. Таким образом, введенное Кагарлицким теоретическое разграничение между отсталостью и периферийным развитием покоится на очень шатком фундаменте и не подтверждается фактами. Думается, вообще не стоит рассматривать международные экономические отношения как игру с нулевой суммой. Догоняющая модернизация всегда создает проблемы, но она же способствует развитию. Как в Германии, так и в России.

Глава Ъ Русская матрица



В отличие от идеологий, ориентированных не на научные круги, а на широкие народные массы, комплекс теорий, объединенных понятием русской матрицы, сложился на базе серьезных исследований нашего общества и нашей истории. Результаты этих исследований выходят обычно не столь большими тиражами, как книги, включающие в себя изложение идеологий, но в научном плане они, как правило, представляют больший интерес. Это — попытка понять реальные особенности России, а не организовать в стране какие-нибудь радикальные перемены, как хотели бы одни идеологи, и не предложить населению «сон золотой», как хотели бы другие. Тем не менее теории русской матрицы фактически представляют собой разновидность концепции особого пути.

Если современные идеологии восходят к крупным концепциям XIX—XX веков (славянофильству, панславизму, евразийству, марксизму), то теории русской матрицы в значительной степени являются развитием идей Ричарда Пайпса. Хотя их авторы не любят цитировать Пайпса и даже обычно не используют введенного им понятия вотчинного государства, общая логика исследований близка. Россия противопоставляется Западу в целом. При этом многочисленным различиям, существующим внутри западного мира и делающим некоторые страны больше похожими отдельными чертами на Россию, чем на своих европейских соседей, обычно в матричных теориях должного внимания не уделяется.

При таком упрощении Запада «матричники» обнаруживают в истории нашей страны и в современных чертах российского населения черты, либо не присущие вообще западным народам, либо не слишком для них характерные. И на этой базе делается вывод о качественных особенностях России. О том, что, несмотря на многочисленные попытки осуществления прогрессивных преобразований, порочные черты отечественной культуры воспроизводятся из века в век, из эпохи в эпоху, из поколения в поколение. Они как будто бы отпечатаны на некоей матрице, и взбесившийся типографский станок постоянно «переиздает» один и тот же набор институтов вне зависимости от лозунгов, провозглашаемых элитой, и даже вне зависимости от осуществляемых порой реформ и революций.

Сторонники матричной теории, как правило, сами не в восторге от своего видения России. Они признают, что перемены желательны. И даже не отрицают в неопределенной перспективе их возможность. Однако эта возможность фактически устраняется их же собственными выводами о прочности матрицы, заложенной в российскую культуру. Все свои силы сторонники теории русской матрицы кладут на то, чтобы показать, как Россия шла и ныне идет особым путем. А вот рассуждения о возможности выхода страны на иной путь выглядят в этих теориях довольно поверхностными. Порой создается впечатление, что такую возможность эти исследователи допускают лишь в той мере, в какой не хотят казаться совсем уж безнадежными пессимистами.

Стихотворение Александра Кушнера «Времена не выбирают», из которого взят эпиграф ко второй части этой книги, показывает, что эпоха Ивана Грозного все же сильно отличается от нашей. Но оценка поэта (пусть даже великого) — это лишь субъективный взгляд. Попробуем проанализировать теории русской матрицы.

Теория «Русской системы»

Российские авторы историк Юрий Пивоваров (долгое время занимавший пост директора Института научной информации по общественным наукам) и социолог Андрей Фурсов в середине 1990-х гг. разработали теорию, которую можно считать отечественным вариантом концепции Пайпса, жестко отделяющим нашу культуру от европейской. Хотя они не используют понятие «русская матрица», предпочитая собственное — «русская система», разработки Пивоварова и Фурсова вполне можно отнести к числу матричных.

Весьма любопытен здесь сам тандем авторов. Он уже многое говорит о специфике матричных разработок — точнее, о том, что они могут лежать не только в основе научных исследований, но и в основе жестких идеологий. Если Пивоварова справедливо принято относить к числу ученых либерального направления, то Фурсов является одним из интеллектуальных лидеров направления «патриотического», автором, например, такой книги с говорящим названием, как «Мировая борьба: англосаксы против планеты», которая вроде бы, скорее, могла выйти из-под пера Дугина или какого-то иного представителя евразийской идеологии [Фурсов 2017]. Тем не менее «либерал» Пивоваров и «патриот» Фурсов целиком сошлись во взглядах на особое положение России во всемирной истории.

Авторы данной теории полагают, что «Россия (Русская система) и Запад (Капиталистическая система) суть две разных системы, у истоков которых один Исторический Субъект. А именно — христианство. <...> К XVI в. окончательно формируется две основные разновидности христианского исторического субъекта: европейский (западный), субъективность которого носит индивидуальный характер, и русский, преимущественно коллективный. <...> Власть — вот главный субъект Русской системы. Так же как капитал — главный субъект Капиталистической системы» [Пивоваров, Фурсов 1997а: 131–132].

Российская власть с давних времен устроена по-другому, чем западная, полагают Пивоваров и Фурсов. «На Руси ордынство оказалось преградой на пути поляризации сторон: князя и знати, светской и религиозной власти. Оно способствовало не обособлению и удалению, а их сплочению. <...> В XIV веке на Руси — ордынской, улусной Руси — родилось не противостояние монарх (князь) — знать (бояре), как это должно быть при феодализме и как это было в Западной Европе в XII—XIII вв., а скорее их симбиоз, объединение, единство интересов в рамках своих уделов, княжеств. Борьба развернулась не между социальными группами, но — социопространственными целостностями в поле, очерченном Ордой. Вследствие этого на Руси возник, так сказать, сдвоенный центр, тандем “князь — боярство”, княжеско-боярский “комбайн” [Пивоваров, Фурсов 1997б: 94].

Естественно, подобный вывод сразу же порождает закономерный вопрос: неужели в российской истории сложилась многовековая властная идиллия, когда после централизации государства исчезли всякие «социопространственные ценности»? Пивоваров и Фурсов, конечно, не отрицают борьбы различных групп интересов между собой, однако стремятся показать, что эта борьба принципиально отличалась от той, которая имела место на Западе. Во-первых, потому что и боярство, и дворянство, и советская номенклатура едва ли тянули на статус класса, поскольку реализовывали себя посредством службы. А во-вторых, потому что, хотя «боярство» неоднократно одерживало победы в политических конфликтах (Смута начала XVII века, годы детства Петра и пятилетие после его смерти, 1922—1929 и 1953—1957 гг.), каждый раз оно не просто упускало власть из рук, а вообще отказывалось от «коллективного руководства» [там же: 101, 120].

В общем, получается ситуация, которую можно выразить известной поговоркой «Милые ссорятся — только тешатся». На Западе конфликты между королем и аристократией настоящие, правильные, тогда как такие же с виду

столкновения, происходившие на Руси, Пивоваров и Фурсов настоящими не признают. Что боярство, что дворянство, что номенклатура бузят, по всей видимости, лишь в связи с возникновением частных, не слишком принципиальных конфликтов интересов, тогда как их сущностным стремлением всегда была служба государю или вождю.

Подобные идеи довольно часто встречаются в современной научной и публицистической литературе, хотя обычно они не выражены столь ясно, как у Пивоварова с Фурсовым. Иногда на этой базе делаются даже весьма радикальные и довольно странные выводы не только об отсутствии конфликтов в России, но даже об отсутствии в нашей стране общества: «С XIII в. и до нашего времени, за вычетом коротких исторических промежутков, в России за пределами власти не было и нет никакого общества, а есть только народ — безликая, бесправная и безгласная общность» [Шкаратан 2004: 55]. Выходит, что можно запросто пренебречь такими «мелочами» из истории XIX века, как споры славянофилов и западников, концепции панславистов и марксистов, массовым общественным подъемом, случившимся на нашей памяти в конце XX столетия, и нынешними спорами «не на жизнь, а на смерть», происходящими в социальных сетях и затрагивающими пусть явно меньшую часть, но все же миллионы россиян? Выходит, что общественные процессы, о которых написаны сотни томов, просто исчезают из истории?

Вернемся, однако, к «Русской системе». Она на фоне теории вотчинного государства выглядит не столь фундаментально выстроенной, поскольку ее авторы, в отличие от Пайпса, не разрабатывают концепции патримониальной собственности, лежащей в основе всеобщего подчинения народа монарху. Но, соответственно, Пивоварову и Фурсову нельзя предъявить представленных в разделе о Пайпсе упреков насчет существенного упрощения представлений о средневековой собственности. Простая публицистическая схема выглядит устойчивее научной теории.

Тем не менее вопросы остаются. Если мы взглянем, скажем, на историю Франции, то обнаружим, как французское «боярство» регулярно вступало в борьбу с монархом, а затем сдавало ему власть для того, чтобы зарабатывать придворной службой. Список таких конфузов будет, пожалуй, даже длиннее российского: восстание Этьена Марселя, религиозные войны XVI в., Фронда... А в XVIII—XIX столетиях произошло три революции, после которых монархия возрождалась то в виде наполеоновской империи, то в виде правления Орлеанского дома, то вновь в виде империи младшего Бонапарта. Даже само понятие «фронда», означающее несерьезное восстание по принципу «Милые ссорятся — только тешатся», пришло из французской истории, а не из русской.

Если взглянуть на историю Пруссии, то там вырисовывается еще более гладкая картина «юнкерско-кайзеровского комбайна» (как можно назвать ее по аналогии с термином, введенным Пивоваровым и Фурсовым). В Бранденбурге (позднее — Пруссии), в отличие от южной, ганзейской и рейнской Германии, были плохо развиты средневековые города и, соответственно, степень противостояния бюргерства власти была минимальной. Помещики-юнкеры были верными слугами короля.

Первая успешная революция произошла лишь в уже объединенном под властью Пруссии едином немецком государстве в 1918 г. А после слабой Веймарской республики власть быстро возродилась в виде гитлеровского тоталитаризма. Если во Франции и России имели место похожие процессы борьбы, в результате которой «боярство» уступало власти, то в Пруссии даже борьбы-то настоящей не было. В общем, концепция Пивоварова и Фурсова, скорее, должна быть названа «Прусской системой» и отнесена не к нашей стране, а к ее западному соседу. Но, естественно, такой системы не существовало на практике, и Германия, как мы видим, успешно вписалась в то, что Пивоваров и Фурсов называют Капиталистической системой.

Если в качестве Капиталистической системы рассматривать не только Англию с Голландией, но самые разные западные страны, то многие из них могут не вписаться в некий идеал, противостоящий нашим реалиям. А эти самые наши реалии можно будет обнаружить во многих уголках Капиталистической системы. Поэтому думается, что теория «Русской системы» пока остается всего лишь гипотезой, не подкрепленной серьезным компаративистским анализом. Создается впечатление, что ее авторы, не слишком вдаваясь в исторические детали, сконструировали в голове условный Запад с индивидуализмом, капитализмом и фундаментальным противостоянием подданных монарху, а затем, выдав его за Запад настоящий, противопоставили российским реалиям. Однако до тех пор, пока не будет показано, по какой причине стрелецкие бунты — это лишь борьба в рамках симбиоза, а Фронда — серьезное (классовое?) противостояние, специфичность «Русской системы» по отношению к Европе останется весьма сомнительной.

«Люди X» и «люди Y»

Одной из наиболее фундаментально выстроенных концепций, представляющих Россию обществом, жестко отделенным от Запада и обладающим принципиально иными институтами, является концепция Светланы Кирдиной, изложенная в книге «Институциональные матрицы и развитие России: введение в X-Y-теорию». Эта работа выдержала уже три издания и весьма популярна в социологических кругах.

Кирдина делит весь мир на две большие группы стран. В первых изданиях книги это было просто деление на Восток и Запад. Но затем оно было сочтено несколько упрощенным, и вместо восточной матрицы стало использоваться понятие X-матрица, а вместо западной — Y-матрица.

«Обобщение соответствующей исторической, философской, экономической, социологической и культурологической литературы, как и эмпирические исследования,

позволяет предположить, что многообразные институциональные комплексы древних и современных государств можно представить как сочетание двух институциональных матриц. Они имеют идентичную структуру, но отличаются содержанием образующих их экономических, политических и идеологических институтов. Эти матрицы названы X- и Y-матрицы, поэтому теорию институциональных матриц стали называть X-Y-теорией» [Кирдина 2014: 70]. В общем, в одном мире — одни правила игры, а в другом — другие. И подобные различия характерны как для древности, так и для современности.

У «людей X», живущих не только на Востоке, но также в России и Латинской Америке, экономические процессы опосредуются центром (по всей видимости, государством), в политике существует унитарно-централизованное устройство, идеология отстаивает приоритет коммунитарных, надличностных ценностей. У «людей Y» (европейцев, североамериканцев, австралийцев, новозеландцев) хозяйственная деятельность происходит в условиях рынка, политическая жизнь устроена по федеративному принципу, соблюдаются права и свободы личности, доминируют ценности индивидуализма [там же: 71—72].

Конечно, Кирдина не пытается сделать вид, будто на Востоке не существует никакого рынка. Чтобы теория не выглядела примитивной, она вводит понятия «доминантные институты» и «комплементарные институты». То есть в Y-мире доминируют рынок, федеративность и права человека, а все нехорошие вещи лишь дополняют общий благоприятный для жизни и развития каркас. Противоположным образом обстоит дело в X-мире. Там доминирует все то, что в целом тормозит развитие общества, и лишь отдельные благоприятные институты расцветивают местами мрачную картину давления государства на личность. В X-мире государство не успокаивается даже во времена реформ, когда доля госсобственности сокращается, тогда как в Y-мире оно всегда лишь регулирует рыночные отношения, а не подменяет их действие диктатом центра [там же: 75—76].

На первый взгляд, теория Кирдиной неплохо отражает реалии. «Люди X» в целом, конечно, добились меньших успехов в развитии, чем «люди Y». Однако серьезный анализ ставит перед этой концепцией вопросы, убедительного ответа на которые Кирдина не дает. Если мы станем уходить глубоко в историю «мира Y», то доминирующие институты там перестанут постепенно доминировать и будут выглядеть, скорее, комплементарными. А если мы возьмем отдельные страны «мира X», где в прошлом дело обстоит точно по Кирдиной, то обнаружим сегодня доминирование рынка и соблюдение прав человека примерно на том же уровне, что в большинстве стран Запада.

Трудно понять, каким образом можно представить доминирующими институты, обеспечивающие права человека в западном мире Средневековья и начала Нового времени, когда весьма значительные по размеру социальные группы попадали тогда в крепостную зависимость и теряли большинство своих прав. Когда такие весьма значительные по размеру этнические группы, как евреи, последовательно изгонялись из всех стран, причем обставлялось это так, что они не могли даже спокойно продать свое имущество и бежали за рубеж почти нищими. Когда значительные по размеру религиозные группы объявлялись еретиками и репрессировались (естественно, с отъемом имущества). Трудно понять, как, скажем, можно говорить о доминировании рыночных институтов во времена господства натурального хозяйства, когда сама постановка вопроса «Государство или рынок» представляет собой анахронизм.

Японцев, живущих в самой восточной стране, сегодня явно не следует относить к числу «людей X». Они перешли уже в число «людей Y». Во всяком случае, важнейшие институты, сложившиеся в Японии, выглядят более «игричными», чем институты, сложившиеся в большинстве стран Восточной Европы, которые, правда, быстро развиваются, но пока еще не выглядят более совершенными, чем правила игры, давно утвердившиеся в Стране восходящего солнца. Латинская Америка — в целом хоть и далекий

от идеала регион, но вряд ли можно утверждать, что он качественно отличается в худшую по институтам сторону от той же Восточной Европы. При этом и про Японию, и про Латинскую Америку прошлого никак нельзя сказать, что они раньше относились к «миру Y».

Конечно, автор анализируемой концепции признает возможность серьезных институциональных перемен, отмечая, что в странах с доминированием институтов X-матрицы реформы идут сложнее, чем там, где доминирует Y-матрица [там же: 243, 262]. Это, бесспорно, является сильной стороной теории Кирдиной. Но если в принципе любая страна при благоприятных условиях может перейти из X-матрицы в Y-матрицу, то в чем же смысл введения понятия «матрица»? Сказать о том, что существуют реформы в отсталых странах, можно и без усложнения нашего категориального аппарата. А вот вопрос о том, какие конкретно трудности в той или иной стране мешают реформироваться, на деле оказывается столь сложен, что его невозможно решить в рамках матричной схемы, представляющей нам сильно упрощенной по отношению к огромному и разнообразному миру, в котором у каждой страны существует своя зависимость от исторического пути и свой набор трудностей.

Кирдина пытается преодолеть эту проблему довольно странным способом: с помощью количественных оценок — неясно, что отражающих, и неясно, как конкретно полученных. Вот характерный пример: «Исходя из общетеоретических положений, разрозненных пока наблюдений и анализа некоторой статистики по истории экономического развития зарубежных стран и России, можно предположить, что критическим уровнем для внедрения альтернативных институциональных форм является показатель в 30–40 %» [там же: 268]. Если с помощью этих оценок описать, скажем, задачи, стоявшие перед Россией в 1991 г., когда начинались реформы Гайдара, то как определить, что конкретно надо было делать, а что нет, для соблюдения соответствующей «процентной нормы»? Как можно алгеброй

поверить гармонию либерализации цен, фискальных изменений, приватизации... Все реформировать на 30–40 %? Подозреваю, что автор теории институциональных матриц совсем не это имела в виду. Но тогда что?

В общем, можно сказать, что концепция Кирдиной в самых общих чертах отражает сегодняшние реалии, абстрагируясь от некоторых «мелочей», но ее трудно использовать для серьезного исследования вопроса об успехах «мира Y» и причинах трудностей, которые не оставляют многие (но далеко не все) страны «мира X». Фундаментальный анализ требует значительно большего внимания к истории, чем тот, который смогла осуществить Светлана Кирдина.

Близкая по духу концепция разработана Ольгой Бессоновой, которую наряду с Кирдиной можно отнести к представителям новосибирской социологической школы. В своих книгах «Раздаточная экономика России: эволюция через трансформации» [Бессонова 2006] и «Рынок и раздаток в российской матрице: от конфронтации к интеграции» [Бессонова 2015] она вводит понятие раздаточных институтов, кардинальным образом отличающихся от институтов рыночных. По мнению Бессоновой, в России доминирует раздаток, тогда как рынок выполняет лишь так называемые компенсаторные функции. Но «в короткие периоды трансформаций происходит “рокировка”: рыночные институты становятся доминантными, а раздаточные институты преобразуются в новые формы» [там же: 18–19].

В концепции Бессоновой российские раздаточные институты не тормозят модернизацию, а позволяют нам двигаться вперед (хоть и специфическим по сравнению с рыночными странами путем). Более того, автор данной концепции иногда демонстрирует даже не вполне понятный оптимизм. В частности, она отмечает, что «использование адекватной модели экономики раздатка в определенный исторический период поднимало российское общество на новую ступень развития, на ее основе не раз преодолевалось технологическое отставание, а по некото-

рым позициям достигалось даже мировое лидерство» [там же: 52]. Утверждение насчет мирового лидерства — явно спорное. Но главное, на что здесь следует обратить внимание, это на то, что матрица не обуславливает застоя. Скорее, она формирует особый путь развития.

Впрочем, конкретные параметры этой особости в концепции Бессоновой не вполне ясны. Причем не потому, что она мало внимания уделяет описанию пройденного Россией пути. Наоборот, слишком схематичным выглядит (как и у Кирдиной) Запад с его вечно рыночными чертами. Вот все, что сказано про Средневековье: «В рыночной срединной формации земельные владения являются частной собственностью, т. е. подлежат отчуждению (купле-продаже, дарению) и наследованию по завещанию. При этом крепостные крестьяне находятся в частной собственности землевладельцев (феодалов)» [там же: 84].

А как же раздача (именно раздача!) земель монархами феодалам? Как же их совершенно не рыночные обязательства по отношению к сеньорам? Как же постоянные конфискации земель у политических противников? И самое главное: где объяснение сложнейшего комплекса отношений по земельным вопросам между феодалом и крестьянином, который на самом деле находится не в частной собственности, а лишь в крепостной зависимости?

Думается, что в действительности рынок и раздаток (если пользоваться терминологией Бессоновой) теснейшим образом переплетены в Средние века как в западных странах, так и в России. Лишь по отношению к схематичному Западу, который сконструировала Бессонова на страницах своих книг, российская «раздаточная» система выглядит очень специфической. Но по отношению к реальным западным странам, каждая из которых на протяжении веков сильно отличалась от других, она совсем не столь специфична. Или, точнее, у всех стран (включая Россию) есть как специфика, так и общие черты. Поэтому концепция, делящая мир на «два лагеря», не очень хороша для понимания сложных процессов.

Теория институциональной конкуренции

Рустем Нуреев и Юрий Латов сформулировали разумный тезис: развитие можно интерпретировать в качестве «глобальной конкуренции экономических систем и институтов, в процессе которой происходит отбор — отчасти осознанный, отчасти стихийный — наиболее эффективных путей социально-экономического развития человечества» [Нуреев, Латов 2016: 21]. По сути, такое утверждение вполне вписывается в теорию модернизации. У России нет каких-то врожденных неискоренимых пороков, препятствующих осуществлению догоняющей (по терминологии авторов — «копирующей») модернизации, хотя по-настоящему выразительным этот процесс назвать трудно [там же: 101].

Авторы демонстрируют в книге, как западные институты постепенно одолевают восточные в «борьбе за Россию» и как в соответствии с этим развивается промышленность, осуществляются серьезные реформы (от отмены крепостного права до гайдаровских преобразований). Однако по-настоящему стройной и непротиворечивой теорию институциональной конкуренции назвать трудно. Авторы все же интерпретируют Россию как особую цивилизацию, характеризующуюся, в частности, таким институтом, как «власть-собственность», явно восходящим к трудам Пайпса. «Власть-собственность» как основная характеристика «восточного деспотизма» — это нерасчлененное единство властных и собственных функций. Речь идет о таких правилах игры, когда политическое лидерство дает неотъемлемое право распоряжаться собственностью, а собственность органически подразумевает наличие политического авторитета» [там же: 30].

В подобной интерпретации сильно упрощается история стран Запада и создается представление, будто там с самого начала существовала независимая от политической власти частная собственность современного типа,

что, как отмечалось выше, абсолютно не соответствует действительности. Движение от власти-собственности к частной собственности — это важнейший элемент модернизации любой страны, в том числе России.

Власть-собственность характерна для традиционного общества, частная собственность — для современного. И страны догоняющей модернизации отличаются друг от друга по степени прогресса, достигнутого на данном пути. Россия явно не является чемпионом догоняющей модернизации, но все же за столетия своего развития она существенным образом смогла трансформировать первоначальные отношения собственности. Весьма характерна фраза Нуреева и Латова, объясняющая проблемы пореформенного развития России в XIX веке: «...крестьяне не поняли, почему “свою” землю они должны выкупать, и ответили на Манифест 19 февраля 1861 г. взрывом восстаний» [там же: 83]. Естественно, крестьяне считали землю своей собственностью и не знали никакой теории власти-собственности, согласно которой их «кормилица» должна принадлежать не им, а тому, кто обладает государственной властью. Крепостнические отношения в России, как и в других странах, оказались ликвидированы, хотя и с большим опозданием.

В общем, именно модернизация определяет конкретный характер отношений собственности. Отсутствие частной собственности в начале истории той или иной страны вовсе не блокирует ход модернизации. И нет оснований считать, будто особый характер собственности лежит в основе русской цивилизации.

Московия против Литвы

Как уже указывалось выше, важнейшей проблемой матричной теории является серьезное упрощение условного Запада и недостаточно аккуратное использование данного термина. При сравнении с Россией «Запад» часто идеа-

лизируется. Авторы матричного направления берут на вооружение одни факты, но предпочитают не замечать других или же утверждать, что эти другие не являются существенными. Соответственно, для характеристики нашей страны не слишком существенными у «матричников» считаются те факты, в которых обнаруживаются ее европейские черты. Россию часто сравнивают с Англией, Голландией, ренессансной Италией, но значительно реже с Польшей, южнославянскими регионами или средневековой Скандинавией, поскольку при таких сравнениях любимые «ходы» сторонников матричной теории оказываются не столь уж выигрышными.

Андрей Заостровцев является одним из ведущих в современной России исследователей институциональных теорий, специалистом по проблемам развития и отсталости [Заостровцев 2014]. Как сторонник теории русской матрицы, он предлагает в своем исследовании «Россия и страны Балтии: расхождение цивилизаций» ряд конкретно-исторических сопоставлений, которые, с его точки зрения, наглядно демонстрируют застой, отличавший еще в позднее Средневековье и на заре Нового времени Московию от Великого княжества Литовского. В данном подходе состоит большое преимущество работы Заостровцева, поскольку он стремится обратить внимание читателя на то, как под воздействием различных институтов (восточнодеспотических и европейских соответственно) два государства с этнически близким населением (основная масса жителей средневековой Литвы была славянской) стали принципиально расходиться между собой.

Основные выводы автор сводит в таблицу, озаглавленную им «Великое княжество Литовское и Московия: институциональные антиподы» [Заостровцев 2017а: 20].

Наглядное сравнение как будто бы и впрямь с помощью фактов демонстрирует расхождение «цивилизаций», однако на деле оно, скорее, подрывает матричный подход, приводя аргументы в пользу теории догоняющей модернизации.

Великое княжество Литовское: западноевропейский феодализм	Московия: восточный деспотизм
Договорный принцип (вассалитет): суверенитет личности	«Поголовное рабство»: боярин — холоп всевластного царя
Вольные города: Магдебургское право	Города — узловые точки региональной администрации единоличной царской власти
Аристократическая республика: Сейм	Бесправная Боярская дума и несостоятельный Земский собор
Статут 1588 года: гражданские права вольного населения	Соборное уложение 1649 года: законодательное оформление бесправия
Религиозный плюрализм	Монополия государственного православия
Просвещение: университет, положительное отношение к распространению знаний	Обскурантизм

Во-первых, рабство (крепостное право) было и в Литве, и в Польше, и в Восточной Пруссии, и в империи Габсбургов, а в раннее Средневековье — и на западе Европы. Энкомьенду — систему, похожую на крепостничество, — испанцы создали в своих латиноамериканских колониях. А кроме того, в Америке широко использовалось и плантационное рабство. Работоторговлей до начала XIX века занимались даже наиболее свободолюбивые народы — англичане и голландцы. Все эти институты были в определенный момент ликвидированы путем реформ, и никакая «матрица» этому не помешала. Россия (наряду с США и Бразилией) оказалась в хвосте процесса, что полностью соответствует теории догоняющей модернизации. Если же говорить именно о «поголовном рабстве» (обязанности дворян служить государству), то Россия с легкостью отказалась от него еще при Петре III, и этому уж точно никакая национальная «матрица» не мешала.

Во-вторых, Магдебургское право способствовало самостоятельности бюргерства, но не сильно помогало укреплению городской культуры. Разрыв в развитии городской экономики между Северной Италией, южной, рейнской и ган-

зейской Германией, Нидерландами, с одной стороны, и Литвой, Польшей, Скандинавией — с другой, в исследуемую эпоху был намного больше, чем разрыв между Литвой и Москвией (если таковой вообще имел место). Да и степень самостоятельности Венеции или Флоренции на порядок отличалась от степени самостоятельности скромных литовских городков. Масштабы образовательной деятельности примерно соответствовали масштабам урбанизации. Хотя в православный мир «латынские» университеты и в самом деле до петровских времен не забирались, по насыщенности образовательными центрами Московия не сильно отличалась от Литвы и Польши, где имелось лишь два университета — Вильнюсский и Ягеллонский, тогда как в Италии и Германии университетов было чрезвычайно много.

В-третьих, масштабы вольностей аристократической республики и в самом деле оказались чрезвычайно велики, но в целом это явление совсем не было характерно для Европы. Если уж пользоваться предложенной Заостровцевым весьма спорной терминологией, то «расхождение цивилизаций» происходило между Речью Посполитой, с одной стороны, и всеми остальными странами континентальной Европы от Испании до России — с другой. Абсолютизм пресек излишние по тем временам вольности, сделав бесправным подавляющее большинство органов сословного представительства. А не сумевшее построить абсолютизм польско-литовское государство ослабло до такой степени, что оказалось легкой добычей соседей.

В общем, ни о какой российской матрице, мешающей развитию демократии, нельзя говорить посредством сравнения Московии с Литвой. Скорее, следует изучить вопрос, почему парламентаризм выжил в Англии — единственной стране, продемонстрировавшей серьезные отличия от других государств Европы.

В-четвертых, похожим образом обстояло дело и с религиозным плюрализмом. Европа прошла через страшные религиозные войны, демонстрирующие, что ни о какой толерантности в изучаемую эпоху говорить нельзя. В силу

определенных исторических причин в одних землях конфликты были сильнее (Франция, Германия, Нидерланды), в других (в частности, в Литве) — слабее. Степень жесткости российского конфликта эпохи религиозного раскола явно не относится к числу наиболее напряженных в Европе. Более того, нисколько не стремясь идеализировать Московию, надо все же признать, что инквизиция — это не российское явление. Таким образом, проводить по критерию религиозной толерантности границу между цивилизациями совершенно невозможно.

Любопытно, что в другой своей работе Заостровцев предлагает «имперство» в качестве одной из составляющих институционального ядра московской матрицы [Заостровцев 2017б: 71]. Не стоит даже говорить, что Россия была далеко не единственной империей в мире, а значит, эта черта никак не подчеркивает особый характер московской матрицы. Более того, польско-литовское государство, распростершееся от моря до моря, объединившее самые разные этносы и постоянно стремившееся к расширению, ничуть не в меньшей степени, чем Московия, отвечает критериям империи. Поэтому в двух почти одновременно вышедших работах нашего уважаемого оппонента концы с концами явно не сходятся. Трудно согласиться и с критикой Заостровцевым теории модернизации. Наш с ним спор идет уже много лет. В одной из своих недавних работ Заостровцев пишет: «Главное, в чем следует упрекнуть теорию модернизации, так это в уходящей своими корнями еще во французское Просвещение XVIII в. вере в универсальное движение человечества к прогрессу — от традиционных обществ к современным» [Заостровцев 2015: 9]. А далее он цитирует книгу Травина и Маргании «Европейская модернизация»: «“Различные общества в обязательном порядке (курсив мой. — А. З.) переходят от традиционного состояния к современному, в обязательном порядке (курсив мой. — А. З.) приобретая определенный “набор” современных качеств. Однако они могут это делать быстрее или медленнее, мягче или жестче,

с большими издержками или с меньшими” [Травин, Маргания 2004а: 26–27]. В связи с этим невольно хочется задать вопрос: обременена ли история человечества какими-либо обязательствами?» [Заостровцев 2015: 9].

На это можно задать встречный вопрос: обременена ли природа обязательством обрушивать на землю тело, выпадающее из окна? Вряд ли природа и история думают над своими обязательствами. Но тело тем не менее падает, а страны утрачивают черты традиционного общества. Много ли может назвать Заостровцев стран, в которых черты традиционного общества неизменны на протяжении тысячелетий? Много ли может назвать он стран, на которые модернизация не оказала того или иного воздействия? Так что обязательность перемен — это факт, который мы фиксируем вне зависимости от нашего желания. Причем если мыслители XVIII–XIX веков порой упрощали логику движения, не имея еще достаточного числа фактов для анализа, то сегодня теория модернизации понимает, насколько сложен и разнообразен процесс протекания с прошлым.

Мир меняется, но он по-прежнему далек от идеала. Различные страны движутся, так или иначе, в сторону модерна, но размер пройденного пути у всех разный. Никто не живет в пещерах, и мало кто живет теми же верованиями, что на заре человечества, но столь же мало стран приблизилось к желательному идеалу. Да, в общем-то, и идеала никакого не существует, поскольку даже самое развитое общество не свободно от проблем, причем часто они являются именно следствием развития, а не следствием недоразвитости [Травин 2015б].

Демонизация общины

Известный российский востоковед Леонид Васильев в последние годы своей жизни стремился создать глобальную многотомную концепцию всемирной истории, а также проанализировать сложные метаморфозы России. Масштаб-

ность этого замысла впечатляет, но в нем, к сожалению, далеко не все удалось.

В частности, ключевым положением Васильева применительно к российской истории является своеобразная демонизация общины (русского мира). Автор полагал, что именно она во многом обусловила наше отставание. «Первая и главная генеральная общинная идеология, ставшая основой матрицы, буквально первой и важнейшей заповедью: у нас много врагов и им не так уж сложно с нами, крохотным миром, справиться, — отмечал Васильев. — Стало быть, нужно по мере возможности избегать внешних контактов со всякими чужими, каждый из которых может оказаться недругом, обидчиком, а то и открытым врагом» [Васильев 2016: 363]. В целом такая оценка общинного сознания, наверное, верна, хотя достаточных сведений о древнерусской общине у нас (и у Васильева, в частности) нет. Но дальше автор конкретизирует, на кого в первую очередь было направлено общинное отторжение чужаков. «Чужими все чаще становились и воспринимались те, что живут *не так, как мы; пусть даже лучше, чем мы*. И, что немаловажно, *чужие* эти живут именно **к западу от нас, от своих**» [там же: 375].

Иначе говоря, сильная община — особенность России, и именно она отторгает чужаков. Неудивительно, что в нашей стране отторгается прогрессивный западный опыт. Отторгается он, правда, с точки зрения Васильева, не полностью. Вестернизация шла при Петре I и Александре II, причем благодаря ей многое стало меняться. Но «строгая выборочность и ограниченность ее диктовалась именно ими, отечественными нашими *мирами*, чья мощь в этом смысле была поистине беспредельной» [там же: 373]. Правда, почему эта мощь оказалась беспредельной, не совсем ясно. В другом месте Васильев утверждал, что «община не могла и даже не стремилась помешать отечественной вестернизации. Однако сама решительно от нее отгородилась и поэтому не испытала на себе воздействия Запада. В этом колоссальной важности отличие нашей

вестернизации от того же процесса во всем остальном более или менее цивилизованном мире [там же: 401].

И наконец, следует главный вывод, который, по всей видимости, объясняет, с точки зрения автора, современное неприятие Россией множества явлений, идущих с Запада: «Противостояние, переходившее в ненависть, вошло тем самым в основу менталитета православно-русских» [там же: 378]. Васильев признает, что город на Руси вестернизируется, элиты двигают страну вперед, однако деревня остается в прошлом, община тормозит развитие. «Нечто в этом же роде было характерно едва ли не для всего традиционного общества до эпохи колонизации и вестернизации планеты, но редко где условия бытия складывались столь неблагоприятно для оторванной от города деревенской общины» [там же: 405].

Несмотря на то что теория Васильева близка к представлениям о догоняющей модернизации, с ней все же довольно трудно согласиться. Правильно подмечая тормозящие нормальное развитие страны консервативные черты русской крестьянской общины, автор слишком уж ее демонизирует. Думается, что влияние общины на ход модернизации было не столь значимым, как видится Васильеву.

Во-первых, мы имеем множество исторических сведений, показывающих, как происходило торможение вестернизации в русских элитах, но почти не имеем фактов, демонстрирующих торможение крестьянами-общинниками. И дело здесь не только в том, что общину почти не описывали историки и летописцы. Отторжение Запада по принципу «мы — они» было характерно для тех, кто так или иначе с Западом сталкивался. Например, для москвичей, имевших представление о немецкой слободе XVII века. Или для образованной публики XIX века — читающей и путешествующей. Крестьяне к числу людей, сталкивающихся с вестернизацией, явно не относились. Общинники могли отторгать прогрессивные методы ведения хозяйства, внедрявшиеся помещиками, но это уже явление довольно позднее и не способное объяснить все трудности вестернизации.

Во-вторых, думается, что Васильев несколько идеализирует Запад. Можно по-разному оценивать значение прогрессивных начал, идущих от древних Греции и Рима, но серьезный отрыв некоторых стран Европы от остального мира в экономике и политике мы обнаруживаем лишь с эпохи английской промышленной революции второй половины XVIII века и той реальной демократизации общества, которая началась в XIX столетии. Причем различные европейские страны очень медленно и тяжело принимали «английский путь». В этом смысле вряд ли можно говорить о вековом отставании России и о том, что община тормозила наше движение вперед чуть ли не с древности. Община во многом определяла нашу историческую специфику. Но сопоставимая специфичность по другим параметрам может быть обнаружена во всех странах — даже наиболее успешных: Англия — это не Франция, а Германия — не Испания. Представления о едином Западе часто возникают просто потому, что исследователи России не являются специалистами по отдельным западным странам, тогда как настоящие специалисты выступают против обобщений и приводят факты, показывающие, что и на Западе все сложно.

В-третьих, даже если предположить, что община все же думала о врагах с Запада и отторгала их, она не могла всерьез тормозить модернизацию в ту эпоху (после отмены крепостного права), когда началась дифференциация крестьянства и многие селяне покидали общину, отправляясь трудиться в город. Проще говоря, в той мере, в какой человек попадал в гущу модернизационных преобразований, он переставал быть общинником, а тот, кто оставался на селе и жил в общине, оставался в стороне от тех мест, где шли перемены, и вряд ли мог всерьез на них влиять.

В-четвертых, никак нельзя согласиться с мнением Васильева о том, что именно на Руси не было буржуазии, и с тем, что в этом крестьянская община виновата. Буржуазия (бюргерство) — это в основном городское явление. Возникло оно и в России по мере развития городов, куда тем или иным путем перетекала часть крестьянства. Другое

дело, что буржуазия формировалась у нас позже, чем в передовых странах Запада, и была значительно слабее, чем у них. Но то же самое можно сказать про многие периферийные европейские государства и даже про отсталые регионы передовых стран (юг Италии, север и запад Англии, центральный массив Франции, горный Арагон и Галисия в Испании, Пруссия к востоку от Эльбы). Вряд ли можно всерьез утверждать, что, скажем, рыночное развитие наших заволжских старообрядческих регионов качественно слабее, чем развитие буржуазии на Сицилии в середине XIX столетия. Причем старообрядцы добивались коммерческих успехов даже в сельской местности. В частности, потому, что их ремесло и торговля никак не были связаны с деструктивными чертами общины, стремившейся уравнивать всех своих членов.

В-пятых, внимание, уделяемое крестьянской общине, никак не может объяснить торможение модернизации в постсоветский период. На селе сегодня живет явное меньшинство россиян. Нет уже ни общины, ни колхозов, ни крепостного права. В городах люди перемешались и давно утратили связь с местами, из которых вышли их деды и прадеды. Но при всем этом рыночные преобразования в 1990-е гг. шли не менее тяжело, чем преобразования петровские или реализация Великих реформ Александра II. Наша модернизация по-прежнему является догоняющей, и мы по-прежнему сохраняем разрыв с западными соседями, имея слабые рыночные и демократические институты. Представляется, что объяснить сегодняшние трудности вполне возможно, проанализировав конкретные интересы различных групп, выигрывавших или проигрывавших от горбачевских или гайдаровских реформ [Травин, Гельман, Заостровцев 2017: 29–55]. Но соединить теорию Васильева с современными реалиями чрезвычайно трудно.

Сам автор пытается объяснить проблему чрезвычайно странно, утверждая, будто «когда люди уходят из деревни, они несут в города свою общинно-деревенскую нормативную традицию» [Васильев 2016: 419]. Но ведь поколения

быстро меняются, и новые условия формируют новые традиции. Если бы с поколениями ничего не менялось, то и на Западе никакой модернизации не происходило бы, несмотря на развитие городов. Построив свою концепцию именно на анализе условий жизни сельской общины, Васильев теперь фактически утверждает, что даже те русские, которые никогда не жили на селе, плохи для модернизации, раз в них сидит плохая традиция. Увы, в этом нет последовательности. Либо виновата община, и она не отвечает за проблемы горожан. Либо проблема в национальном менталитете, формирующемся независимо от условий жизни, и тогда община ни при чем.

Заводская «община»

Теория демонизации общины существует сегодня и в «прикладном виде». Казалось бы, советский строй перемолол общину, поставил всех людей в зависимость от властной вертикали и переселил большую часть крестьян в город. Однако находятся исследователи, обнаруживающие общину на заводе и придающие ей чрезвычайно большое значение. Фактически они в той или иной мере развивают идеи не только Леонида Васильева о принципиальной деструктивности общины, но и Ксении Касьяновой о наличии у русских людей иных производственных ценностей.

Психологи Надежда Лебедева и Александр Татарко, основываясь на наблюдениях французского бизнес-консультанта А. Моруа, отмечают, что существующая на предприятиях русская община «нередко выполняла и выполняет до сих пор роль “тормоза” при попытках реформирования, внедрения инноваций, показывая чудеса сопротивления любым изменениям» [Лебедева, Татарко 2007: 398]. Все верно. Такое и впрямь часто встречается. Однако при чем здесь отечественная специфика? Первым народным движением, сопротивлявшимся инновациям, да и вообще любым прогрессивным изменениям, было движение

луддитов, разрушавших машины. И возникло оно никак не в общинной России, а в индустриализирующейся Англии.

Сейчас на Западе столь жесткого сопротивления переменам нет, поскольку любой трудовой коллектив понимает, что, тормозя прогресс, он обрекает свое предприятие на банкротство, чреватое массовым увольнением персонала. В этом смысле российские рабочие сильно отстали, поскольку еще недостаточно погрузились в жесткую рыночную среду, обучающую уму-разуму. Тем не менее в некоторых вопросах наши трудящиеся очень похожи на своих западных коллег.

Моруа полагает спецификой России то, что российские работники, вместо того чтобы индивидуально торговаться с начальством о прибавке к зарплате, «объединяются в своих претензиях и требованиях. Например, просят повысить заработную плату — всем сразу, независимо от заслуг, чтобы никого не обидеть» [там же: 396]. Это, мол, и является признаком живучести русской общины.

Но, вообще-то, коллективные действия, направленные на повышение зарплаты всему трудовому коллективу, являются признаком не общины, а профсоюза. Профсоюзное движение (тред-юнионизм), как и движение луддитов, зародилось не в России. Причем, несмотря на существенное сокращение их роли в XXI веке, профсоюзы по сей день существуют на Западе. И уж точно они там действуют эффективнее, нежели у нас, где рабочие, как правило, разъединены. Крупная стачка в современной России — это исключение из правила. А уж примеров коллективных действий, охватывающих всю страну или хотя бы отрасль, привести вообще невозможно, тогда как на «индивидуалистическом» Западе такое бывает регулярно.

В общем, вряд ли можно согласиться с попыткой перенести термин «община» из крестьянского прошлого в современность и использовать его применительно к совершенно иным условиям. Думается, это столь сильное упрощение реалий, которое не помогает, а мешает нам разобраться в сути дела.

Глава 6 Цивилизация и модернизация



Проанализированные в данной главе теории в целом значительно конструктивнее матричных (не говоря уже об идеологиях). Они исходят из представлений о реальной возможности модернизации российского общества и предлагают достаточно интересную научную картину преобразований, осуществляющихся при движении от традиции к современности. Тем не менее, думается, их авторы ошибочно абсолютизируют некоторые черты отечественной культуры, что формирует у читателя представление об особом пути нашей страны.

Теория срединной культуры

Еще в 1970–1980-е гг. крупный отечественный философ и культуролог Александр Ахиезер, полуполюгально занимаясь серьезными научными исследованиями и страдая от произвола КГБ, создал по-своему выдающуюся концепцию. Не будучи, очевидно, знаком с теорией модернизации, активно разрабатывавшейся на Западе с 1950-х гг., Ахиезер сформировал ее точный аналог применительно к анализу российского исторического опыта. В частности, на манер Макса Вебера и Толкотта Парсонса, говоривших о том, как усиление рационализма влияет на модернизацию, наш автор указывал на развитие утилитаризма примерно с теми же последствиями.

Ахиезера как отечественного аналитика интересовали в первую очередь проблемы отставания России. Он четко

показал, как общество проходило через тяжелые кризисные эпохи и вставало перед вопросом о путях преодоления кризиса. В общих чертах Ахиезер сформулировал ключевую проблему. «В принципе, на любые безобразия можно реагировать расширением ответственности за общество, за государство, стремлением внести изменения, которые поставили бы под контроль причины фактов, опасных для общества, вызывающих недовольство. <...> Возможна, однако, и иная реакция, т. е. эмоциональный взрыв, стремление уничтожить не причины зла, о которых люди могут ничего не знать, а тех, кто в соответствии с древними манихейскими представлениями рассматривается как оборотни, носители зла, тех, кто якобы творит зло по своей природе» [Ахиезер 1991а: 117–118]. Манихейство, жесткое противопоставление крайностей, разведение добра и зла по разные стороны баррикад — это путь в никуда. Залогом же нормального развития является срединная культура, которая сформировалась в России и постепенно усиливала свое значение, несмотря на то что манихейство оставалось все же господствующим мировоззрением [там же: 211].

В отличие от Пайпса и сторонников матричного подхода Ахиезер не считает Россию застывшим обществом с неизменной вотчинной культурой, воспроизводящейся в том или ином виде из поколения в поколение. Он видит внутренние импульсы к развитию страны, отмечая, например, следующее: «...неверно было бы делать вывод, что либерализм в России — своеобразная ошибка, результат внешних влияний. Либерализм опирался на неистребимый источник, на пробивающееся через толщу синкретизма стремление к росту и развитию» [там же: 178]. Надо признать, что данный вывод автора умеренно оптимистичен и сильно отличается от алармистских представлений матричников и схематичных подходов идеологов.

У Ахиезера между строк читается призыв перейти от бескомпромиссной борьбы «добра» и «зла», периодически меняющихся местами в нашей стране, к культуре ком-

промисса и взаимопонимания, обеспечивающей конструктивное продвижение вперед. Однако тут неизбежно возникает вопрос об объективных факторах, определяющих степень развития срединной культуры в различных странах. В этом месте теория Ахиезера, к сожалению, дает сбой. В ней чувствуется слишком восторженное, недостаточно критическое отношение к Западу, которое сильно упрощает проблему и затрудняет возможность серьезной компаративистики.

Цитируя известного философа Георгия Померанца, Александр Ахиезер отмечает, что «западные страны модернизировались в целом, всей системой переходя от эпохи к эпохе, успевая “просветиться” до низов, до санкюлотов» [Ахиезер 1991б: 336]. С этим выводом никак нельзя согласиться. В любой из западных стран были длительные периоды жесточайшего раскола общества и фактически манихейской борьбы классов, национальностей, вероисповеданий. Жестко противопоставляя идеализируемый Запад нашей стране, Ахиезер, по сути, сводит свою интересную теорию модернизации лишь к российским реалиям, тогда как более развитые страны в этой схеме просто шествуют от успеха к успеху. И непонятно остается, что ж за рок такой не давал нам просветаться, оставляя на долю Запада гармонию замечательной срединной культуры?

Теория манихейской России

Культуролог Игорь Яковенко — последователь и соавтор Александра Ахиезера [Ахиезер, Клямкин, Яковенко 2005] — в своей фундаментальной книге «Познание России: цивилизационный анализ», выдержавшей уже три издания, представил нашу страну как развивающееся, модернизирующееся, движущееся вперед общество, постепенно преодолевающее проблемы традиционного мира. Яковенко существенно развил подход Ахиезера,

представил целый ряд собственных оригинальных и интересных размышлений, но, к сожалению, погрузился также в анализ некоторых весьма спорных положений своего старшего товарища.

В общих чертах подход, предложенный Яковенко, выглядит так: «Над традиционным надстраивается уровень культуры, целиком заданный процессами модернизации. <...> По мере продвижения по пути модернизации стадийно последующий уровень разрастается, становится все более самостоятельным, переходит от частных сфер деятельности к генеральным регулятивным функциям культуры. В свою очередь традиционный уровень культуры влияет на стадийно последующий, стремится локализовать и ограничить сферу компетенции нового уровня культуры, пытается традиционализировать идеи, практики и представления, вытекающие из модернизированного сознания. <...> По мере продвижения социокультурного целого по пути модернизации исходный уровень последовательно “тощает”, размывается, переструктурируется под давлением нового пласта культуры, который растет и ширится, захватывает новые позиции, вызревает в качественном отношении. Однажды наступает относительно краткий период перелома. <...> Теперь уже модернизированный уровень задает генерализирующие характеристики культурного комплекса. Традиционная культура отступает на второй план и превращается в компоненту, “заведующую” теми или иными частными сферами» [Яковенко 2017: 32].

С этой общей картиной постепенного продвижения модернизации вполне можно согласиться. Яковенко дает глубокий анализ трудностей перехода от традиционного общества к современному, что, бесспорно, является удачей книги. И главное, он показывает, что Россия — не исключение из этой характеризующей современный мир картины модернизации. Наша страна активно меняется по мере смены поколений. «Российское общество *вступило в этот исключительно болезненный процесс*, который, по нашим оценкам, растягивается на время жизни двух-

трех поколений. <...> Можно быть более или менее уверенным в следующем: российская культура будет на выходе более адекватной сложившейся реальности. Параметры этого общества будут существенно отличаться от исторически устойчивого и привычного» [там же: 32–33].

Думается, что, анализируя модернизацию через проблематику смены поколений, Яковенко выделяет главный момент, позволяющий обществу справиться с тянущей его назад традицией. Именно так все и происходит. В головах молодых людей формируются иные представления, чем у отцов и дедов, корнями вросших в прошлое. «Постоянно идущее переструктурирование ментальности, — пишет Яковенко, — ведет к тому, что стадийно предшествующий слой культурного сознания минимизируется, а новый уровень иерархии культурного целого все более доминирует и не только отодвигает, но и переструктурирует исторически предшествующее. А потому рождение людей с архаической доминантой, — справедливо заключает Яковенко, — становится все менее вероятным» [там же: 76].

Казалось бы, в теории Яковенко нет никакого поиска особого пути. Казалось бы, подобный модернизационный подход можно только приветствовать... Увы, эта в целом интересная и продуктивная концепция местами начинает выглядеть чрезвычайно странно. Порой складывается впечатление, будто автор так долго и кропотливо работал над своей теорией, что за годы исследований трансформировал свои взгляды, но при этом не отказался от старого подхода, а интегрировал его в новый, существенно запутав понимание проблемы. Например, Яковенко глубоко анализирует традиционную ментальность, характерную фактически для любого средневекового общества, но временами вдруг начинает говорить о ней как о национальной русской черте. Хотя какая же это национальная черта, если она, как показывает сам автор, исчезает по ходу модернизации со сменой поколений?

Особенно ярко противоречивость концепции предстает в одной из глав основного труда, а также в другой книге

Яковенко (написанной совместно с А. Музыкантским), где развивается идея о манихействе как господствующем мировоззрении русской культуры. В свете этой идеи манихейство превращается из отдельной, хотя и очень важной, черты общества в своеобразный культурный код русской цивилизации, который, по всей видимости, без перекодирования преодолеть невозможно. «Пока культурная специфика цивилизационного ядра не будет откорректирована, пока не будет изменен наличный менталитет, Россия будет обречена на существование под знаком неизменных “Констант”» [Яковенко, Музыкантский 2011: 308].

Что такое модернизация — понятно. Что такое перекодирование — не очень. Похоже, использованием этого термина автор скорее отдает дань публицистической яркости, чем научной строгости. Как осуществляется перекодирование? Возможно ли оно в принципе? И почему именно Россия погружена полностью в манихейство, тогда как странам Запада оно в целом не свойственно?

При таком подходе в итоге концепция обретает трудно устранимое противоречие. С одной стороны, Яковенко и Музыкантский справедливо отмечают, что манихейские мировоззренческие черты есть у разных народов, причем именно «в эпохи кризисов и в переломные моменты истории манихейские настроения резко актуализируются. Манихейская парадигматика получает выражение сообразно языку эпохи. Павликиане, табориты, казаки Болотникова, санкюлоты, террористы-народовольцы, избиратели, голодовавшие за Гитлера, или твердые “искровцы” проникаются духом великой битвы Света и Тьмы» [там же: 50–51]. С другой стороны, Запад в целом выводится за рамки манихейства. «Гитлеровский рейх был страшным и трагическим эпизодом в истории немецкого народа, а принадлежность Германии к западноевропейской цивилизации — константа истории. Фашизм насильствовал сознание нации, но не мог в одночасье трансформировать ментальность» [там же: 75]. С подобной логикой трудно согласиться. Это чрезвычайно выборочный подход к истории. В жизни

германского народа (как и других) есть много эпизодов, которые, согласно концепции Яковенко и Музыкантского, можно трактовать именно как актуализацию манихейских настроений. Только очень поверхностный, упрощенный подход к истории стран Запада позволяет трактовать подобные эпизоды как частность. Страшные еврейские погромы в эпоху чумы середины XIV века происходили потому, что именно на евреев (как представителей «сил зла», иной, непонятной культуры) списывалась внезапная гибель тысяч людей. Тридцатилетняя война в XVII веке унесла до трети жителей Германии, поскольку как католики, так и протестанты считали именно себя представителями сил добра, а противников — олицетворением зла. Да, в общем-то, и сама мысль о качественном превосходстве немецкого народа над другими зародилась не при Гитлере, а еще в начале XIX века благодаря речам Фихте [Фихте 2008], хотя великий философ вносил в свои «манихейские» представления совершенно иной смысл, чем нацисты.

В великом и очень глубоком романе Германа Гессе (пишущего, естественно, о немцах, а не о русских!) «Демьян» речь идет как раз о преодолении традиционного бюргерского манихейства и о пути к формированию сложной личности, сочетающей в себе разные свойства. По мнению Гессе, таких людей в мире единицы, тогда как широкие массы жестко разделяют добро и зло.

Одним из признаков манихейства, согласно Яковенко и Музыкантскому, является то, что «русская культура устойчиво сохраняет потребность в ритуальном поругании/осквернении тела поверженного противника» [там же: 71]. Далее приводится ряд убедительных примеров из отечественной истории. Но возникает вопрос, как быть с извлечением и осквернением останков французских королей в базилике Сен-Дени во времена Великой революции? Похоже, все-таки манихейство не является чертой одного определенного народа, а, скорее, присутствует в народной культуре многих, выходя на поверхность в периоды обострений, когда озверевшую толпу не сдерживают от вандализма

ни государство, ни церковь, ни идущие от элиты культурные нормы. Если бы при анализе трансформации манихейства Яковенко применил свой же собственный модернизационный подход, то, думается, мог бы избежать проблем, связанных с рассогласованием теории и исторических фактов.

Яковенко и Музыкантский полагают, что прямо противоположным российскому манихейству подходом в военной сфере является выработанное в недрах западноевропейской культуры рыцарское отношение к противнику [там же: 54]. Но как тогда быть с хорошо известными историкам чудовищными жестокостями средневековых войн [Макглин 2011]? Стоит ли мифологизировать рыцарский этос в ущерб фактам? Не будет ли правильнее предположить, что он представлял собой попытку культурной элиты смягчить зверства типичного европейского воина, ввести его стремление к насилию в разумные, цивилизованные рамки?

В общем, манихейство у Яковенко и Музыкантского фактически превращается в наш российский особый путь, что наносит сильный удар по общей цивилизационной теории Яковенко. Какие только ужасы отечественной действительности не рассматривают Яковенко и Музыкантский в свете своей теории манихейского кода: высокую смертность на наших дорогах, потребление некачественного алкоголя, поедание ядовитых грибов, весенние путешествия на льдинах дураков-рыболовов и, наконец, русскую рулетку [там же: 197–205]. Однако, даже если предположить, что именно наш человек особо склонен к экстремальным формам самоуничтожения, все равно речь ведь идет лишь о сравнительно небольшой доле маргиналов, а вовсе не о свойствах национальной культуры и психологии.

Теория опасной демилитаризации

Философ Игорь Клямкин — другой соавтор Александра Ахиезера [Ахиезер, Клямкин, Яковенко 2005] — пошел в своем индивидуальном поиске несколько иным путем,

чем Игорь Яковенко. Он вполне убедительно изобразил развитие России в виде своеобразных циклов милитаризации и демилитаризации, под которыми понимаются не сугубо военные, а широкие социальные процессы. Клямкин показал, что ко времени петровского царствования весь жизненный уклад России оказался милитаризован, а последующая демилитаризация (указ о вольности дворянской, отмена крепостного права, октябрьский манифест 1905 г.) выявила неготовность общества к свободной жизни, что породило распад системы. Большевики вновь взялись за милитаризацию, достигшую апогея при Сталине, а с 1950-х гг. начался очередной этап демилитаризации, к которой народ никак толком не может адаптироваться [Клямкин 2011: 262–266; Клямкин 2012: 137–143].

Думается, что Клямкин несколько преувеличивает степень милитаризации России в сравнении с Западом. Он утверждает, например, что «самодержавие укреплялось посредством усиления милитаризации. Утверждение же европейского абсолютизма означало, наоборот, *демилитаризацию* социума» [Клямкин 2012: 145]. Если такая оценка и верна, скажем, для Франции, то с ней совершенно невозможно согласиться применительно к феномену Пруссии или Швеции XVIII столетия, а также Сербии XIX века. Формы милитаризации социума там оказались иными, чем в России, но их значение для общества было ничуть не меньшим. Таким образом, вывод, согласно которому у России был «особый путь» адаптации к Новому времени» [там же: 146], верен лишь в том смысле, что и у Пруссии, и у Швеции, и у Сербии путь был особым (это как раз то, что мы назвали зависимостью от исторического пути страны).

В целом же надо признать, что картина российской милитаризации нарисована хорошо, причем Клямкин сформулировал понятие «ловушка демилитаризации» раньше, чем автор этих строк заговорил о таком похожем явлении, как «ловушка модернизации» [Травин 2013б]. Но что же заводит Россию в подобную ловушку? При ответе

на этот вопрос Клямкин обращает внимание на неразвитость у нас понятия об общем интересе, консолидирующем интересы частные и групповые [Клямкин 2011: 270]. В итоге проблема нашего нынешнего кризиса выглядит следующим образом: «Атомизированная квазисоциальность лишена мотивации на выработку консолидирующего понятия об общем интересе, а властная элита, плененная интересами частными и групповыми, способна лишь его имитировать, затыкая системные бреши стратегически безответственным использованием нефтегазовых доходов на социальные подачки» [там же: 273–274].

При такой трактовке современных российских проблем широкие слои общества выглядят совсем уж наивными простачками, не понимающими, как их дурут элита. И не случайно в качестве решения проблемы Клямкин предлагает просветительский модернистский проект. Думается, однако, что дело здесь не только в отсутствии должного просвещения или даже Просвещения в философском смысле (хотя этим делом, бесспорно, надо очень активно заниматься). Путинский политический режим добился формирования своеобразного общественного договора — вертикального контракта (по выражению Александра Аузана), при котором народ отдал властям право на принятие любых решений [Аузан 2006: 65]. Власти же в свою очередь обеспечили не только элитам, но и довольно широким слоям населения удовлетворение их интересов. Сначала материальных (резкое увеличение реальных доходов в нулевые по отношению к трудному периоду девяностых, которое вряд ли можно назвать «социальной подачкой»), а затем моральных (присоединение Крыма к России и обеспечение «чувства гордости за державу»).

Вряд ли вслед за Клямкиным мы можем признать общество неконсолидированным и не имеющим представления об общем интересе. Нам может нравиться или не нравиться представление широких масс об их общем интересе, но оно у них определенно имеется. Хотя, бесспорно, данная конкретная форма консолидации вокруг вождя

в перспективе является губительной для России. И именно в этом состоит суть той ловушки, в которую мы попали. Проблема не в наивности людей и не в отсутствии знаний, а в том, что, действуя вполне в соответствии со своими краткосрочными рационально осмысленными интересами, мы в долгосрочном плане обрекаем себя на новый виток отсталости.

Эта проблема отнюдь не специфически российская. Несмотря на долгую историю парламентаризма, многие западные страны в разные периоды своего развития консолидировались и добивались удовлетворения общего интереса таким образом, что загоняли себя в ловушку, суть которой становилась ясна лишь через много лет. При этом в другие периоды развития они вдруг полностью теряли способность выработать компромиссы, свидетельством чего являются многочисленные бунты, революции, крестьянские и гражданские войны.

Думается, что сегодняшняя российская ситуация трансформируется в будущем не столько благодаря просвещению (хотя оно, конечно, чрезвычайно важно), сколько благодаря изменению объективно существующих условий, на которых заключен нынешний общественный договор. Снижение реальных доходов больших групп населения, отсутствие социальных лифтов для молодежи, санкционные ограничения для ведения бизнеса и поездок на Запад для элиты породят недовольство, которое рано или поздно потребует иного представления об общем интересе и иных форм консолидации — тех, что используют реальные демократические механизмы.

Глава Д Культурная специфика



Некоторые исследователи российской специфики развития не столько стремятся сформировать развернутую теоретическую систему, сколько обращают внимание на отдельные культурные особенности страны. И строят свои выводы, отталкиваясь именно от этих особенностей. Каждый смотрит на проблему со своей точки зрения, но общность подхода позволяет объединить анализ этих исследований в одной главе.

Теория маятниковой модернизации

Многие авторы, как было показано выше, считают модернизацию в России либо принципиально неосуществимой, либо возможной лишь на поверхности, т. е. при неизменной вотчинной и антидемократической сути системы. Но некоторые исследователи, скептически смотрящие на традиционную российскую культуру, признают, что позитивные перемены со временем все же происходят. Поэтому в их работах интерпретация конкретного хода модернизации осуществляется с помощью ссылок на ряд печальных культурных особенностей страны. Например, подобным образом к анализу модернизации подходит Григорий Тульчинский в книге «Политическая культура России: источники, уроки, перспективы».

«Суть модернизационных инверсий в России достаточно понятна, — отмечает Тульчинский. — В кризисной ситуации элита, стремящаяся “сделать по-быстрому”, пользу-

ется готовыми схемами, выработанными в условиях других социумов: с решенным вопросом о собственности, устоявшимися институтами. Но трансплантация не приживается или адаптируется, трансформируя форму (иногда даже просто — название), но не содержание старых институтов. Возлагавшиеся надежды не реализуются, и маятник идет в другую сторону — возврата, “стабилизации”, “застоя”. Названий у этого состояния выработано много. Длится оно до следующего впадения в ступор и очередной попытки модернизационного рывка (“ускорения”, “перестройки”) <...> Аналогичные “качели” действуют в любой стабильной демократии. Но амплитуда этих “качелей” на порядок меньше, чем в России» [Тульчинский 2018: 154–155].

Не приживается трансплантация, по мнению автора, именно из-за наличия целого ряда особенностей политической культуры нашей страны. Набор российских проблем, продемонстрированный Тульчинским, весьма стандартен. Ученый отдает дань и вотчинной теории Пайпса, и теории власти-собственности Пивоварова с Фурсовым, и некоторым другим весьма спорным концепциям. Но наличие таких особенностей, по мнению Тульчинского, «не означает особость российского пути как пути преимущественно социалистически-тоталитарного, обусловленность перспектив российской свободы российским крахом в духе уже современного отечественного политического философа и политолога А. Панарина: “Россия и свобода — две вещи несовместные”» [там же: 99]. Маятник Тульчинского раскачивается по весьма своеобразной траектории, медленно продвигаясь вперед и никогда не возвращаясь полностью на исходную точку. Очередной застой наступает не совсем там, где был застой предыдущий. То есть общество, конечно, регулярно впадает в ступор, но настигает его это печальное состояние каждый раз на более высоком уровне развития, чем в прошлом, что, по сути дела, означает модернизацию.

Применительно к сегодняшним событиям Тульчинский справедливо отмечает, что российский гражданин больше,

чем раньше, рассчитывает на самого себя, что народ проявляет мудрую сдержанность и стойкость в таких катаклизмах, которые в прошлом приводили к страшным кровопролитиям. Даже частная собственность и правовая культура постепенно утверждаются в России [там же: 277–279].

Принципиально важным в подходе Тульчинского является следующий тезис: «С течением времени и при некотором размышлении ряд особенностей российского развития прошлого века предстают не столько проявлениями “особого исторического пути” России, сколько проявлениями общеисторических тенденций. “Особость” им придают разве что используемые для описания термины, выработанные в отрыве от широко используемых за рубежом» [там же: 129]. К сожалению, этот тезис в книге Тульчинского недостаточно обоснован. За перечислением разнообразных российских особенностей общеисторические тенденции несколько теряются. Но сам факт ссылки на эти тенденции превращает концепцию маятникового движения в концепцию модернизации России.

Теория рокового цезарепапизма

Дипак Лал — крупный американский исследователь индийского происхождения — в основу своего анализа кладет религию. Он полагает, что «причиной уникального возвышения Запада является не христианство, проповеданное Иисусом, а Августинова трансформация христианской теологии и две революции пап Григориев, затронувшие семью и право» [Лал 2007: 117]. Согласно данному тезису, православная ветвь христианства не могла способствовать развитию, поскольку осталась в стороне от западного трансформационно-революционного процесса.

На практике главной проблемой развития общества на православной базе стал, согласно Лалу, цезарепапизм. Церковь еще в Византии оказалась полностью подчинена государству. Как кесарево, так и Богово были отданы

во власть кесарю. Естественно, при таком подчиненном положении патриархии она не могла проделать ничего, сопоставимого по значению с папскими революциями. Впоследствии систему цезарепапизма целиком восприняли Киевская Русь и Московское государство. Отсюда и происходит наш печальный результат — отставание.

Абсолютизируя религиозный фактор, Лал фактически сходит с Пайпсом и сторонниками матричного подхода в представлении о неких роковых чертах, отличающих русскую культуру от западной, хотя конкретная аргументация у этих авторов принципиально различна. Если следовать логике теории «рокового цезарепапизма», то православная Россия фактически обречена на отставание.

Оценивая подход, предложенный Лалом, следует заметить, что разделение на жестко противостоящие друг другу религиозные конфессии действительно оказало значительное воздействие на восприятие русскими людьми ценностей Запада. Эти ценности долгое время жестко отторгались влиятельными группами, связанными с Церковью, а потому прогрессивные новшества с трудом приходили на Восток через конфессиональный барьер. Великую схизму 1054 г. следует признать фактором, серьезно тормозившим модернизацию России.

Однако теория Лала, изложенная буквально на трех страничках и не вдающаяся в детали исторического процесса, протекавшего на Руси, все же чрезвычайно схематична. Автор, в частности, утверждает, что «после развода с латинским христианским миром Восток вскоре отстал в изменениях в космологии и в технике, которые вызвали подъем Запада» [там же: 119].

Реальность, увы, не вписывается в эту концепцию. Во-первых, «вскоре» — это по меньшей мере шесть столетий, разделяющих великую схизму с началом научной революции XVII века. Во-вторых, в первые четыреста лет после раскола церковью проблемы России определялись преимущественно набегами половцев и татар, а затем лишь всеми остальными факторами, вместе взятыми.

В-третьих, сам Запад никогда не представлял собой единого целого в восприятии космологических и технических перемен: культурный центр (Англия, Франция, Германия, Италия) быстро прогрессировал, тогда как европейская (Испания, Португалия, Ирландия, Скандинавия, Польша и т. д.) и тем более латиноамериканская периферия не демонстрировали успехов, которые сильно бы отличали их от отсталой России.

Таким образом, у нас нет оснований утверждать, что именно конфессиональные различия являются принципиально важным моментом, определяющим отсталость России. Их надо учитывать наряду с другими важными факторами. Нынешние проблемы нашей страны есть следствие гораздо более сложного исторического процесса, чем тот, который был схематично обрисован Лалом.

Теория литературного психоанализа

Из всех теорий, связывающих тем или иным образом различие между Россией и Западом с великой схизмой XI века, самой интересной является, пожалуй, концепция писателя Андрея Столярова. Он проводит оригинальный и весьма обстоятельный анализ русской и европейской литературы XIX—XX веков, обращая внимание на то, как много западные авторы в эту эпоху писали о проблемах, связанных с судом и законодательством, с деньгами и бизнесом. В итоге Столяров приходит к выводу, что «за последние полтора столетия западная культура создала всеобъемлющий юридический университет, куда каждый гражданин поступает чуть ли не с момента рождения и где он незаметно осваивает науку законов, которой руководствуется потом в повседневной жизни» [Столяров 2009: 142]. Русские писатели в определенный момент тоже стали обращать внимание на проблемы подобного рода, однако на нашей почве литература приобрела откровенно критический характер. Отечественный читатель мог из произведе-

дений классиков вынести скорее представление о несправедливости суда, чем юридическую грамотность.

Почему же так вышло? Опираясь на теорию великого швейцарского психолога и философа Карла Густава Юнга, Столяров приходит к выводу, что существует особый русский архетип, который «отвечает» за наш национальный характер и, следовательно, за особые черты нашей цивилизации. «Расхождение между двумя цивилизациями, западной и российской, началось еще в XII веке, что было отчетливо зафиксировано тогдашней литературой. Легенда о короле Артуре провозгласила приоритет закона, повесть о Дмитрии Шемяке отвергла закон как нечто чуждое внутренним интенциям человека. Исторически расхождение было усилено и разделом конфессий: Римская церковь (католицизм) выбрала в основном “жизнь земную”, Византийская церковь (православие) — “жизнь небесную”. Западная литература сформировала архетип закона, а классическая русская литература, в свою очередь, утвердила в коллективном сознании россиян архетип справедливости» [там же: 150].

Увы, многие важные исторические факты не вписываются в данную теорию, хотя литературный психоанализ (как называет свое исследование Столяров) проделан весьма профессионально. Если выйти за рамки художественной литературы, то бросается в глаза, как много внимания европейская культура на протяжении столетий уделяла поискам справедливости. Это была уж точно не менее важная тема, чем тема закона. В конечном счете именно на западноевропейской почве возник марксизм, объявивший государство и принятые им законы орудием господствующего класса, а затем провозгласивший необходимость пролетарской революции и экспроприации экспроприаторов, которые никак не сочетались с уважением к юридическим нормам.

Можно говорить о том, что на практике марксистскую революцию осуществили в России, но при этом никак нельзя игнорировать факт присутствия темы справедливо-

сти в интеллектуальной культуре стран Запада. Более того, не было в Европе таких стран, где под предлогом борьбы за справедливость (не обязательно обоснованной по-марксистски) не осуществлялось бы в то или иное время вопиющих беззаконий, экспроприаций и откровенных грабежей, поддерживаемых миллионами граждан и основываемых интеллектуалами.

Думается, что литературный психоанализ Столярова продемонстрировал не различие между русским и европейским архетипами, а совсем другое. Он показал, как в Англии на протяжении последних полутора столетий (но не раньше) тема законности вошла в массовое сознание (и, следовательно, в художественную литературу), поскольку именно там и тогда модернизация сформировала правовое общество, защищающее жизнь и собственность людей. Несколько позже эти новшества дошли и до многих других европейских стран, и до государств Северной Америки, что, по всей видимости, нашло отражение в литературе.

При этом утопические представления о справедливости, которой следует добиваться помимо несовершенного законодательства, также находили в литературе свое отражение. Причем не только в русской. Европейский романтизм во множестве художественных произведений утверждал мысль о том, что добро победит зло не через юридическую казуистику (отвратительную для «честных романтиков»), а с помощью шпаги, моральных внушений и благородных поступков.

Романтизм, однако, давно канул в Лету. Русскую классику сегодня внимательно не читают даже школьники. Зато книжные прилавки и телеэкраны (у нас и за рубежом в равной степени) оккупированы сотнями произведений детективного толка, являющихся своего рода юридическими университетами. Там закон в лице «честных ментов» всегда побеждает преступность. И в этом смысле можно сказать, что старый английский опыт оказался воспринят в России. Именно это ныне формирует культуру многомиллионных масс населения.

Теория дионисийской культуры

О том, насколько вольно можно трактовать влияние религии на развитие России, свидетельствует то, что некоторые авторы делают из тех же фактов совершенно иные выводы, чем Дипак Лал. Известный кинорежиссер Андрей Кончаловский наряду с учеными включился в обсуждение судьбы России и сформулировал собственную позицию. Кончаловский весьма популярен и влиятелен, а кроме того, надо заметить, что его взгляды характерны для многих российских интеллектуалов, не являющихся специалистами, но интересующихся данной проблематикой.

Кончаловский исходит из утверждения Пайпса, согласно которому «в неспособности России произвести большую и энергичную буржуазию обычно видят основную причину того, что она пошла по иному, в отличие от Западной Европы, политическому пути». Я же добавлю, — отмечает кинорежиссер, — что главная причина отсутствия русской буржуазии заключается в выборе Россией — с принятия христианства — восточного пути развития. Во-первых, византийское православие осуждало идею личного обогащения, воспринимая деньги как зло, и, во-вторых, единственным истинным собственником *всего* в государстве был царь, власть которого обожествлялась» [Кончаловский 2007: 35]. Таким образом, согласно данному подходу, проблема восточной церкви не в том, что она слишком слаба, чтобы противостоять цезаризму, а, наоборот, настолько сильна, что навязала обществу антикапиталистическую ментальность.

Но вообще-то, надо заметить, что уже сам Христос не приветствовал идею личного обогащения, и в этом смысле у западного христианства неизбежно возникали те же самые проблемы, что у христианства восточного. Однако, даже если предположить, будто в прошлом развитие русского предпринимательства тормозилось именно православной ортодоксией, вряд ли сегодня кто-то решится сказать, что наши православные бизнесмены сильно опа-

саются обогатиться под страхом осуждения со стороны батюшки. Если даже в русской культуре была когда-то подобная проблема, то нынче она явно изжита. Церковь активно сотрудничает с бизнесом.

Впрочем, Кончаловский стремится более глубоко обосновать свою концепцию. Он отмечает, что «разница между нами и Западом восходит к конфликту между греческим Дионисом и латинским Аполлоном. Эти божества всегда были антагонистами. Дионис — бог виноделия и веселья — символизирует раскрепощение инстинктов, эмоциональный экстаз. Греция строилась на *дионисийской культуре*, где главным было чувственное восприятие мира и хаос, так как чувства всегда хаотичны. Это отсутствие стремления к порядку было унаследовано Византией, а впоследствии нами. Аполлон же символизирует философию системного порядка» [там же: 45]. В общем, главная проблема, если судить по данному тезису, сводится уже не к тонкостям восточного христианства, а к тому, что мы с греками в отличие от западных народов воспринимаем мир слишком чувственно и к порядку не склонны.

Допустим, что это именно так, хотя с научным обоснованием вечной склонности русских к дионисийству дело обстоит не лучше, чем с обоснованием генотипа соборности, архетипа власти или культурного кода махейства у других авторов. Но главная проблема концепции Кончаловского вытекает из его же собственных дальнейших рассуждений. В ином своем тексте он вдруг перестает говорить о различиях культур и делает вывод, что Россия сегодня просто проходит тот этап развития, который Запад прошел раньше. «Если рассматривать ментальность европейцев с точки зрения современной юриспруденции, то со времени раннего Средневековья и вплоть до XVIII века ее можно считать криминальной <...> Ментальность русского человека сегодня близка к криминальной — какой она была в средневековой Европе» [там же: 82–83].

Почему Запад был криминальным, если с античных времен строился не на склонности к хаосу, а на системном порядке? А если все же был криминальным, то, значит, впоследствии сумел преодолеть хаос и обеспечить порядок не по причине принципиальных культурных отличий от Востока, а в результате экономического развития, политической модернизации, трансформации институтов.

Мне часто приходилось в беседах с российскими интеллектуалами сталкиваться с их своеобразной способностью объяснять проблему одновременно и нашей принципиальной несовместимостью с Западом по культуре, и нашим отставанием в стадильном развитии. Собеседники, увы, никогда не видят здесь противоречия.

Кончаловский, не попытавшись разрешить свои противоречия, в итоге приходит к выводу, существенно отличающемуся от вывода о роли дионисийства. «В сфере влияния латинской церкви интенсивно шел процесс разрушения первобытной общины, и нарождавшаяся буржуазия создала понятие индивидуализма и личных гражданских чувств. В государствах же влияния Восточной церкви община держалась несокрушимо; мало того, земля отчуждалась от землепашца и возникала рабская зависимость крестьян от землевладельцев» [там же: 116].

Насчет рабской зависимости важно помнить, что она была чрезвычайно широко распространена и в сфере влияния латинской церкви. Что же касается вывода о роли буржуазии и, следовательно, бюргерской культуры, то здесь с Кончаловским можно полностью согласиться. Однако причины развития городов в Европе никак не связаны с различиями между мировоззрением ветвей христианства. В одних западных регионах бюргерская культура быстро формировалась уже в позднем Средневековье (например, Италия и Германия), тогда как в других — быстрое развитие началось не раньше, чем на Руси (например, Скандинавия и Польша).

Теория параллельного развития

Российский политолог Владимир Пастухов считает себя сторонником Кончаловского, но формулирует свою концепцию совершенно иначе, причем значительно аккуратнее, чем кинорежиссер. Он, в частности, целиком и полностью отрицает теорию «догоняющего развития» (догоняющей модернизации), поскольку она, как ему представляется, утверждает, будто «Россия должна превратиться в Запад». Пастухов пишет, что «Россия следует своей исторической дорогой, а Запад — своей, пусть даже у этих дорог одни и те же изгибы и на обочине встречаются похожие пейзажи. Адекватно описать ход русской истории можно в рамках концепции скорее не догоняющего, а параллельного развития» [Пастухов 2012: 104].

Данный вывод, серьезно не обоснованный автором, а брошенный между прочим, является слабым местом теории. Параллельные Пастухова неизбежно должны пересекаться, поскольку Россия всегда стремилась к развитию, ориентируясь на идущие с Запада импульсы, что автор сам же неоднократно демонстрирует. В этом как раз и состоит суть догоняющей модернизации. Другое дело, что «догонялки» никогда не приводят к превращению в Запад по той хотя бы причине, что Запад сам разнороден и одна страна там не повторяет другую.

Стремясь объяснить отличие российского пути, Пастухов много говорит об особенностях культуры [там же: 14, 16–17]. Однако он скорее является пленником традиционно используемого в этих целях понятия «культура», чем его сознательным сторонником. На деле автор скорее размышляет об особенностях конкретного исторического пути России, и в этом состоит сильная сторона его концепции.

В отличие от большинства приверженцев теорий особога пути и культурной особенности, Пастухов формулирует вывод об отставании России. «В то время, когда Европа вступала в эпоху модерна, Россия представляла собой неорганическое смешение патриархальной культуры с кра-

плениями заимствований из культуры Нового времени. Эту взвесь долгое время выдерживали в имперской дубовой бочке, пока, наконец, под напором революций начала XX века эта бочка не треснула и из нее не вылилось нечто, по природе своей оказавшееся протокультурой Нового времени. <...> Таким образом, особенность вхождения России в эпоху модерна состоит в том, что российскому Новому времени предшествовал особый (эмбриональный) период развития, в рамках которого происходило вызревание элементов современной культуры. Это компенсировало отсутствие феодальных отношений, подготовивших европейское Новое время. Именно поэтому Советскую эпоху можно, думается, обозначить — в зависимости от избранной точки отсчета — и как поздний квазифеодализм, и как ранний квазикапитализм. <...> На поверхности советское общество казалось застывшим, но внутри него происходило весьма интенсивное развитие. <...> Если мерить историческое время по европейской шкале, то Россия до сих пор еще не взошла в свое Новое время» [там же: 59–60].

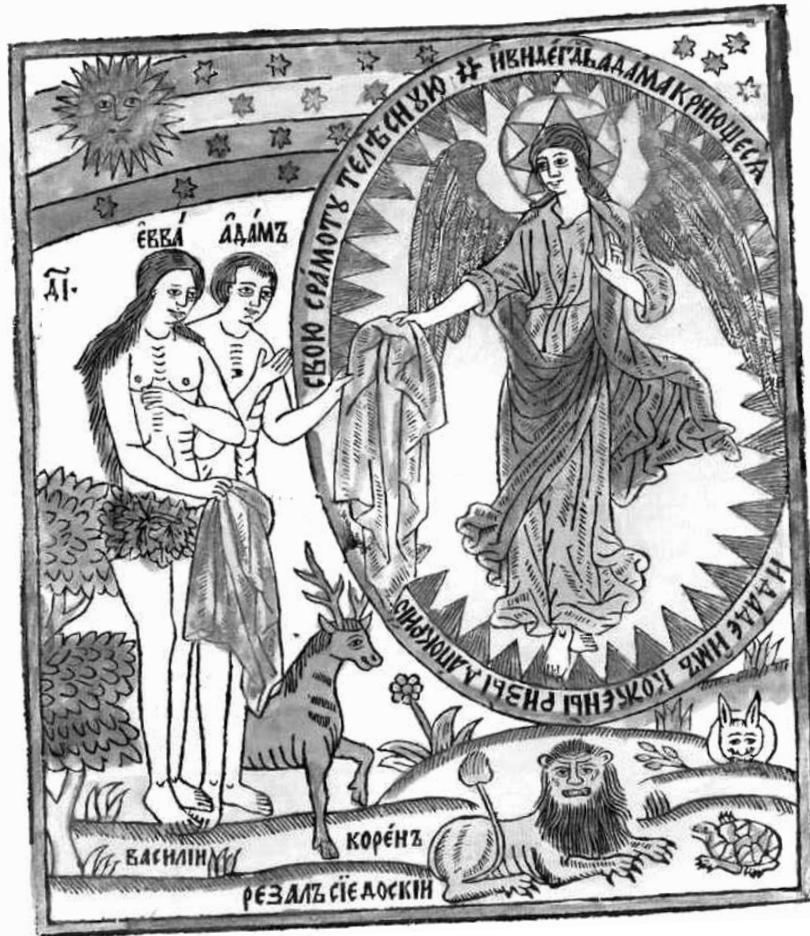
Чтобы прийти к такому выводу, совсем не обязательно вводить специальное понятие параллельного развития. Мы отстаем и догоняем именно в соответствии с логикой догоняющей модернизации. Точно так же отставали и догоняли лидеров западные страны. Можно вполне согласиться с тем значением, какое Пастухов придает советской эпохе, внутри которой подспудно вызревали перемены, хотя сам масштаб отставания России он явно преувеличивает. Во многом потому, что недооценивает значение модернизации, происходившей в дореволюционный период.

Теория Пастухова противоречива, недостаточно логически выстроена и слабо обоснована фактами, поскольку изложена лишь в ряде статей, собранных вместе. На одной странице автор, например, рассуждая об общине, шаблонно называет ее явлением, не имеющим аналогов в других культурах. А далее вдруг справедливо утверждает, что «в русской общине не было ничего уникального,

кроме того, что ее распад растянулся на многие столетия» [там же: 35, 45].

Тем не менее концепция Пастухова ценна тем, что ее создатель фактически продемонстрировал необходимость перехода от абстрактных размышлений об особой русской культуре к анализу перипетий сложного исторического пути, по которому прошла наша страна. И сделал в конечном счете чрезвычайно точный вывод: «Специфическое движение России к современному государству — это путь развития изначально ослабленного ребенка, которому долгие годы предстоит догонять сверстников, прежде чем они уравниются в силах, способностях и возможностях, став взрослыми» [там же: 39]. От этого правильного положения — прямой путь к анализу концепций, построенных на базе теории модернизации.

Глава Ё Альтернатива



Хотя эта книга — о теориях особого пути, но странно было бы завершить ее, не сказав об альтернативе, которая постоянно присутствует как в российской науке, так и в общественной жизни. Главной альтернативой, конечно, всегда являлись реформы, осуществляемые на практике и демонстрирующие, что мы можем идти по пути модернизации наряду с другими европейскими странами. Однако серьезный разговор о Великих реформах Александра II, реформах Сергея Витте, Петра Столыпина, Егора Гайдара, о политической либерализации начала и конца XX века невозможен в рамках маленькой книги. Поэтому скажем лишь об интеллектуальном ответе на вызов со стороны идеологов и теоретиков особого пути.

Специфических черт останется немного

Представления о том, что у России существует особый путь развития, никогда не оставались без ответа со стороны профессиональных исследователей. Начиная примерно с эпохи Грановского наука стремилась показать, как наша страна, несмотря на все специфические повороты ее сложного исторического пути, развивалась все же в европейском направлении. Ведущие русские историки XIX века не увлекались поисками сомнительных особенностей отечественной духовности, а конкретно анализировали сложный ход развития. Но все же думается, что о формировании поистине развернутых концепций,

учитывающих длительное противостояние «особистского» и «европейского» направлений, можно говорить лишь со времен появления «Очерков по истории русской культуры» Павла Милюкова, который и как ученый, и как политик стремился всегда быть реалистом. Он видел ошибки идеологов особого пути и конкретно отвечал на вопросы, дискутируемые в обществе. Причем, возможно, именно потому, что для него призванием в жизни были в равной степени наука и политика, Павел Николаевич в некоторой степени продвигался от истории как таковой к исторической социологии, стремясь акцентировать внимание в своих исследованиях на актуальных проблемах развития общества в целом, а не только на отдельных периодах.

Обобщая то, что писали до него об особом пути, Милюков отмечал, что «объяснять особенности духовной жизни России из особенностей склада народного духа, из русского национального характера <...> — значит, объяснять одно неизвестное посредством другого, еще более неизвестного, или, как говорится, запрягать лошадь позади телеги. Национальный характер есть сам последствие исторической жизни и только уже в сложившемся виде может служить для объяснения ее особенностей. Таким образом, прежде чем объяснять историю русской культуры народным характером, нужно объяснить сам русский народный характер историей культуры. Притом же определение того, что надо считать русским народным характером, до сих пор остается спорным. Если исключить из этого определения, во-первых, общечеловеческие черты, монополизированные национальным самолюбием, во-вторых, те черты, которые принадлежат не нации вообще, а только известной стадии ее развития, в-третьих, наконец, те, которые приданы народному характеру любовью, или ненавистью, или воображением писателей, трактовавших об этом предмете, то специфических и общепризнанных черт останется очень немного в обычном изображении русского характера» [Милюков 1994а: 14].

Эти три принципа анализа — (1) не приписывать одной лишь России то, что можно найти и у других народов; (2) не приписывать всей нашей истории то, что характерно лишь для определенного этапа развития; (3) не приписывать реальной русской жизни то, что сочинили писатели, — по сей день остается важнейшей методологической основой для исследований интересующей нас проблематики.

Это, так сказать, то, что нам не надо делать при изучении общества. А что же надо? Милюков формулирует целую программу исследований. Во-первых, необходим компаративистский анализ: для понимания социума требуется сравнивать истории отдельных человеческих обществ. Во-вторых, сравнивать надо их не в неподвижном состоянии, а в ходе эволюции, отыскивая у одних стран и народов черты, сходные с чертами других. В-третьих, сравнения эти могут дать представления о социальных закономерностях, о том, какова взаимозависимость между изучаемыми сторонами жизни. В-четвертых, изучать надо не только сам процесс эволюции, но и ту окружающую среду, в которой он происходит: тогда мы поймем, с чем связано своеобразие той или иной страны (особенности ее исторического пути, если сказать языком современной науки). В-пятых, следует принимать во внимание и то, что под воздействием отдельной личности или доктрины (как в большевистской России) могут возникать длительные отклонения от линии развития общества, но даже в этой ситуации внимательное изучение прошлого должно показать причины, которые привели к подобному результату [Милюков 1993: 36–65].

Вот любопытный пример подхода к научному анализу, демонстрируемого Милюковым. Именно в России интеллигенция как культурный авангард народа сильно оторвалась от некультурной массы. Задача историка состоит в том, чтобы определить, почему это произошло. Но в ходе исследования надо помнить, что подобный отрыв есть «неизбежная переходная стадия процесса цивилизации — стадия, вовсе не свойственная одной только России» [Милюков 1994б: 468].

Многотомная книга Милюкова остается актуальной и по сей день, несмотря на то что ее основные положения были сформулированы более ста лет назад. Но в этой работе больше внимания все же уделяется анализу формирования культуры (в широком смысле), а не социально-экономической истории, материалов по которой в эпоху Милюкова было еще маловато. Фундаментальное многотомное исследование, демонстрирующее с помощью множества сведений о хозяйстве и обществе, что у России нет особого пути, появилось в последние десятилетия.

От традиции к модерну

Наиболее интересный и проработанный на сегодня анализ модернизации России применительно к имперскому периоду дан в книгах петербургского историка Бориса Миронова. Автор ведет свои исследования на протяжении многих лет, постоянно расширяя и углубляя выработанную им концепцию. Вначале она была изложена в двухтомнике «Социальная история России» [Миронов 2003а; Миронов 2003б], выдержавшем несколько изданий, а затем — в трехтомнике «Российская империя: от традиции к модерну», содержащем 13 глав, каждая из которых тянет на солидную монографию как по размеру, так и по качеству собранного материала [Миронов 2014; Миронов 2015а; Миронов 2015б].

Особенность предложенного Мироновым подхода к истории нашей страны можно выразить в пяти основных положениях. Во-первых, Россия — европейская страна, и она сравнительно успешно развивалась до 1917 г. наряду с другими европейскими странами. Во-вторых, несмотря на признание успешности развития, Миронов далек от идеализации России. В-третьих, проблемы нашей страны Миронов показывает как проблемы традиционного общества, которое постепенно уходит в прошлое (модернизируется). В-четвертых, медленный ход модернизации связан,

по мнению Миронова, с тем, что желания части элит сильно опережали представления народа о правильном устройстве страны. В-пятых, концепция Миронова не оставляет места ни для мифического особого пути, ни для таинственного русского менталитета.

Данный подход к исследованию России не оставляет, например, места для вотчинного государства Пайпса. Сама методология анализа у Миронова совершенно иная. Империя не может оказаться собственностью монарха. Более того, она даже не всегда может быть им освоена. Государь использует свое государство лишь в той мере, в какой его руки дотягиваются до дальних уголков. А дотягиваются они лишь тогда, когда есть соответствующие ресурсы — деньги, коммуникации, военная сила для завоевания и бюрократия для управления. Причем это в равной степени касается как России, так и других империй. «“Смирное” поведение тех или иных государств и в древности, и в Средние века, и в Новое время объяснялось элементарной нехваткой необходимых для экспансии ресурсов, и не более того. Известный указ Сената от 1742 г. “искоренить немирных чукчей вовсе” <...> всерьез так никто и не пытался осуществить, и военные экспедиции на Чукотку закончились полной “конфузией” <...> Механическое расширение империи вынуждало верховную власть решать проблемы государственного единства и централизации посредством сохранения местных традиций и законодательства, конфессиональной и национальной толерантности. <...> Не случайно унификация управления империей началась в последней трети XIX в., когда появилась современная инфраструктура» [Миронов 2014: 145, 148]. Такова реальная жизнь в отличие от схем некоторых теоретиков. «Вотчинным государством» далекого прошлого царь даже воспользоваться толком не может, оставляя дела большей части своей якобы «вотчины» на самотек (на местное управление), а вот в модернизированных государствах, где появляются мощные финансы, удобные дороги, хорошо вооруженные армии и эффективная

бюрократия, поставить страну с колониями под контроль центра оказывается значительно легче. Притом что государство это часто бывает демократическим и его глава, естественно, не называет граждан даже самых отдаленных и диких окраин своими холопами.

Зависимость от объективных условий жизни определяет во многом и нравы населения. Существовало ли, например, то давление общины на личность в крестьянской среде, из которого некоторые авторы выводят авторитарную ментальность русских и отторжение новшеств? Да, существовало. «Крестьянская семья жила в рамках и под опекой сельской общины. Ввиду чересполосицы и общинной формы землевладения все хозяйства подчинялись принудительному севообороту — сеяли одно и то же, работали и отдыхали одновременно. Они также несли коллективную ответственность при уплате налогов и выполнении разного рода повинностей и имели много разных общих дел и обязанностей (поддерживали порядок, содержали церковь, ремонтировали дороги). Община могла в любой момент вмешаться в дела семьи, если они принимали оборот, опасный для благополучия, порядка и покоя общины» [там же: 692–693]. А в семье, соответственно, существовал «малый авторитаризм» ее главы.

Однако это свойство традиционного общества в России трансформируется под воздействием модернизации, как в других странах. В исследовании Миронова показано, что «после Великих реформ в характере внутрисемейных отношений наблюдались изменения. Оставаясь центральной фигурой, глава семьи в пореформенное время мало-помалу утрачивал свои неограниченные полномочия над домочадцами. <...> Женщины без разрешения мужей решались уходить на заработки за пределы деревни, а если мужья или свекры злоупотребляли своей физической силой, пьянствовали и расточали имущество, то обращались в суд и могли получить защиту» [там же: 695]. А самое интересное, что современные нравы возникали в большей степени в тех местах, где люди чаще занима-

лись отхожим промыслом, покидали деревню, долго жили в городах. Что же касается аграрных губерний, то в них консерватизм крестьян и старые семейные практики сохранялись дольше [там же: 697]. В общем, можно сказать, что именно вызванная модернизацией трансформация структуры экономики меняла образ жизни и устраняла те черты, которые в глазах некоторых идеологов по сей день остаются отличительными характеристиками нашего особого пути.

Внутри общины существовала демократия. Однако с современной демократией она не имела ничего общего. «Общинная демократия существовала только для глав хозяйств, предполагая безусловное подчинение им женщин, молодежи и мужчин, которые не были большаками; она сочеталась с преклонением перед стариной, с негативным отношением к инакомыслию, к социальным нововведениям, инициативе и вообще ко всякому отклоняющемуся поведению; она была основана на уважении к коллективу, а не к индивиду, отдавала предпочтение интересам большинства перед интересами меньшинства и отдельных лиц» [Миронов 2015а: 171]. Такая община не стремилась к тому, чтобы много трудиться, поддерживать передовые формы производства, стимулировать успешных и предприимчивых людей. Она не могла стать базой для модернизации, для хозяйственного развития России. Она допускала дикость и жестокость.

Миронов соглашается с фразой Сергея Витте «русский народ, если бы только не был народом христианским и православным, был бы совершенно зверем» [там же: 182]. Однако многие черты общинного существования сильно трансформировались в связи с развитием экономики: особенно после отмены крепостного права и в эпоху столыпинской реформы. Возникла сельская буржуазия: особенно «в промысловой деревне, в сфере торговли и промышленности, куда нивелирующая десница общины не могла дотянуться» [там же: 193]. Энергичные люди стремились больше трудиться, причем даже в выходные

дни [там же: 220]. Молодежь становилась более предприимчивой в сравнении со стариками [там же: 226]. В конечном счете крестьяне начинали гордиться своим богатством. «Умение нажать копейку стало служить мерилем оценки ума, характера и вообще достоинства человека. Зажиточные крестьяне пользовались уважением, они чувствовали себя независимо, к ним шли за советом» [там же: 248]. Возникал новый вид дифференциации, основанной не на традиции, а на деньгах, на коммерческом успехе: доминировали теперь не столько большаки, сколько богатеи.

Самый главный для российской империи вопрос — крепостное право. У Миронова нет никаких рассуждений об исконно присущем народу рабстве, о наследии монгольского ига и тому подобных умозрительных объяснениях. Крепостничество имеет вполне рациональные основы. Подобным методом наше государство пыталось в свое время решить те же самые проблемы, какие стояли и перед другими странами. Но у России не имелось ресурсов, которыми располагали ведущие западные монархии, отсюда — иной подход к решению. «Русскому государству постоянно требовались средства для укрепления вооруженных сил и ведения активной внешней политики. <...> Слабое развитие рыночных отношений в стране, отсутствие в казне денежных средств для содержания армии, церкви и государственного аппарата заставили верховную власть обратиться к натуральной оплате служилых людей в форме пожалования за службу земли с крестьянами, обязанными платить оброк или выполнять барщину. По сути дела, частное крепостничество происходило из делегирования самодержавием значительной части своей власти над личностью крестьянина и его трудом помещику» [там же: 30].

Не стоит делать вид, будто Россия была издавна склонна к свободе, тем более что подобной склонности не имелось и у других народов. Необходимо признать, что на определенном этапе развития «лишь командно-административные методы воздействия оказывались эффективными и считались таковыми самим населением. По-види-

мому, потребность в таких методах ощущается всеми традиционными аграрными обществами и сохраняется до тех пор, пока они существуют» [там же: 37].

Но раз крепостничество в России было порождено объективными обстоятельствами и выстраивалось на рациональной основе, значит в иных условиях оно может быть столь же рациональным образом ликвидировано. Миронов подробно исследует, как и почему сформировалась база для устранения этого института. Произошло это только в ту эпоху, когда представления о достоинствах свободы получили широкое распространение в Европе и затронули, естественно, образованных российских помещиков. Им трудно было поддерживать старую систему, требовавшую большой жестокости в ситуации, когда жестокость начинала считаться безнравственной. «Таким образом, крепостная система хозяйства заходила в тупик не из-за ее малой доходности, а по причине невозможности сохранения прежнего уровня насилия, тем более его усиления, без чего система становилась неэффективной» [там же: 79].

Тем не менее освобождение прошло для крестьянства весьма болезненно. Необходимость платить помещику огромный выкуп за землю трактуется порой как признак особой российской убогости: мол, даже великую реформу не смогли провести по-человечески. Однако Миронов полагает, что подобный вариант преобразований имел под собой рациональную основу. Ведь если бы вся земля отошла к крестьянам, то «помещики, являвшиеся двигателями прогресса в сельском хозяйстве, были бы упразднены как социальная группа, а крестьяне, получившие землю в избытке и бесплатно (значит, без обязательства выплачивать выкупные платежи), стали бы работать меньше (число праздничных дней возросло бы намного больше, чем произошло в действительности). В результате <...> проиграло бы и государство, и общество в целом» [там же: 90].

Одной из важнейших черт исследования Миронова является понимание того, что развивающаяся страна не только движется вперед, но одновременно и обостряет

некоторые противоречия, отказываясь от привычных для народа норм жизни. Отсюда вытекает опасность социальной нестабильности и радикальной революции. «В пореформенное время окрепшее государство и общественное самоуправление приступили к структурному реформированию социума, ориентируясь на западноевропейские стандарты и полагаясь на другие принципы, и к 1914 г. добились на этом пути выдающихся результатов. Но одновременно с этим сакральность власти и неоспоримость религиозных истин все больше подвергались сомнению; рациональность, прагматизм и желание практических результатов вытесняли и замещали веру. Когда показалось, что результатов маловато, народ по наущению новых пророков сменил политический режим в момент его слабости, сверг монархию и разрушил церковь» [там же: 621].

Перед началом Первой мировой войны в России быстро развивалась экономика, появлялись новые рабочие места на городских предприятиях, возрастали доходы населения. В общем, модернизация осуществлялась, но тем не менее произошла революция. Приведший к ней кризис Миронов описывает следующим образом: «Либерально-радикальная интеллигенция чувствовала в себе силы и знания, чтобы вывести Россию из тяжелого положения, в котором, по ее мнению, находилась страна, поэтому претендовала на роль избавителя от недуга и, следовательно, на власть лечить, помогать и управлять. Это представляется совершенно естественным и логичным, учитывая возросшую силу гражданского общества. Плохо, что два последних императора и общественность не проявили необходимых в данной ситуации терпимости, мудрости и дальновидности. Никто не хотел уступать» [Миронов 2010: 667]. При этом наибольшая ответственность, по мнению Миронова, разделяющего здесь позиции Александра Солженицына, все же лежит на власти: за крушение корабля — кто отвечает больше капитана? [там же].

Теория революции Миронова вызывает серьезные споры в науке. Думается, что в целом она вполне адек-

ватно отражает ситуацию, возникшую в России в имперский период. Хотя трудно понять, могла бы Россия избежать революции (рано или поздно) даже при проявлении ключевыми акторами мудрости и терпимости, поскольку при динамичном развитии комплекс противоречий, возникающих в процессе движения общества от традиции к модерну, оказывается очень сложным. Не случайно, наверное, ни одна европейская империя не смогла в ходе модернизации вообще миновать проблемы, создаваемые революциями или деструктивными автократиями, стремящимися этим революциям помешать.

Мионов делает правильный вывод, приходя к обобщению, характерному уже не только для истории России, но для исторической социологии: «Модернизация способствует росту социальной напряженности и конфликтности в обществе; чем быстрее и успешнее проходит модернизация, тем, как правило, выше конфликтность и социальная напряженность в обществе. В России, как и везде, именно высокие темпы и успехи модернизации создавали новые противоречия, порождали невиданные прежде проблемы, вызывали временные и локальные кризисы, которые при неблагоприятных обстоятельствах перерастали в революции, а при благоразумии правящего класса и гражданского общества могли бы благополучно разрешиться» [Мионов 2015б: 732]. Но ведь благоразумие больших социальных групп (а не отдельных фигур) само является обычно производным от объективных обстоятельств. В условиях острых противоречий благоразумные политики часто маргинализируются, а группы интересов выдвигают вперед авантюристов.

Смуты и институты

Второй современный автор, серьезно исследовавший проблему российской модернизации, — Егор Гайдар. В отличие от Миронова он посвятил свою основную книгу

«Долгое время» не столько анализу отечественной истории, сколько вопросу о том, как наша модернизация выглядит в контексте всемирной экономической истории. При этом автор выходит далеко за пределы хозяйственной проблематики. Например, он рассматривает вопрос о том, как система налогообложения влияет на организацию армии, эволюцию государства, распад империи, формирование демократии. Он прослеживает развитие общества с древних времен и исследует неочевидные связи между разными сторонами общественной жизни.

Главный вопрос, интересующий Гайдара и как ученого, и как реформатора: может ли Россия догнать Запад? Или, точнее, догоняет ли она его на практике. Ведь рассуждать абстрактно на этот счет можно как угодно. Одни комментаторы вечно стонут о том, что мы не имеем германской демократии или американской экономики, а значит, безнадежны. Другие, наоборот, рассуждают по старому принципу: а у вас там в Америке негров мучают. Гайдар предлагает для анализа данной проблемы чисто научный подход. Он смотрит динамику ВВП на протяжении долгого времени. Проще говоря, старается отвлечься от наших привычных симпатий и антипатий к различным политическим режимам (царскому, сталинскому, брежневскому) и посмотреть, отставала ли наша российская (советская) экономика от экономики передовых стран мира или, напротив, догоняла.

Вывод из исследований Гайдара вряд ли удовлетворит как упертых «русофилов», так и злобных «русофобов». В «Долгом времени» показано, что теория догоняющей модернизации работает: наша страна давно уже гонится за лидерами мировой экономики. При этом разрыв не сужается и не увеличивается. Страны догоняющего развития отстают от лидеров примерно на одно—три поколения [Гайдар 2005: 11—12]. Для России отставание составляет (если измерять по уровню ВВП) — 40—60 лет [там же: 39—40]. То есть если допустить, что ситуация и в дальнейшем не изменится, тогда «через 50 лет уровень, и стиль жизни,

и структура занятости, и инфраструктура будут в России примерно такими, как сегодня во Франции или Германии» [там же: 43—44].

Впрочем, Гайдар как серьезный мыслитель понимал, что экономико-статистические оценки — это лишь часть анализа. Без него можно оторваться от реалий и начать фантазировать в соответствии со своими эмоциями, либо вознося Россию до небес, либо ругая последними словами. Но основываться лишь на таком анализе — значит примитивизировать сложный мир, в котором всегда случаются разные неожиданные повороты. Поэтому реальная наша жизнь через 50 лет будет, конечно, зависеть от экономической политики властей и от того, сможет ли общество контролировать власть, или правители будут пользоваться трудом народа лишь в собственных интересах.

В этом месте своего анализа Гайдар явно выходит за рамки экономической истории, пытаясь понять, по какой же причине лидерам мировой экономики удалось в определенный момент установить контроль общества над властью. Автор рассматривает формирование демократии как формирование демократии налогоплательщиков. Точнее, как формирование взаимовыгодного контракта государственной власти и городов-производителей.

Логика такова: «Если городская община в состоянии организовать местное самоуправление и самооборону, выставить войско по приказу короля и к тому же бесперебойно выплачивать налоги в государственную казну, то это побуждает короля заключить контракт, по которому корона гарантирует горожанам широкие права местного самоуправления в обмен на обязательные выплаты и при необходимости военную помощь» [там же: 243—244]. Преимущество подобного способа организации взаимоотношения городов с короной не были очевидны для всех с самого начала. Но, по мнению Гайдара, перелом в мировоззрении европейцев произошел в связи с успехом нидерландской революции. «Победа конфедерации городов-государств (со всеми характерными для нее институтами) над крупней-

шей европейской державой — Испанией — стала свидетельством преимуществ налогообложения, основанного на принципах демократии налогоплательщиков и косвенных налогах, перед традиционным способом взимания налогов в аграрных государствах» [там же: 247]. Голландский опыт повлиял на Англию, а английский со временем стал важнейшим примером успешного развития для многих других стран. «Все это, — заключает Гайдар, — и заложило предпосылки начала современного экономического роста в европейском мире» [там же: 256].

Возможно, в данном месте у автора «Долгого времени» обнаруживается некоторое упрощение истории, поскольку из анализа практически выпадает эпоха абсолютизма и меркантилизма (XVII—XVIII века), когда государство аккумулирует средства на армию, подавляя самостоятельность богатых городов и игнорируя сословное представительство. Но вряд ли это можно считать недостатком гайдаровского подхода. Скорее, следует сказать, что требуется дальнейшая аналитическая работа в данном направлении. Ведь демократия налогоплательщиков в конечном счете восторжествовала над абсолютистским принципом «Государство — это я».

Самый важный момент гайдаровского анализа состоит в том, что он интерпретирует развитие европейских городов и государств как действия рациональных акторов. У Гайдара нет никаких популярных в современной публицистике восклицаний: «Ах, великая западная культура: она всегда была демократичной!», «Ах, ужасная русская культура: она всегда была рабской!».

Гайдара трудно упрекнуть в недооценке достижений Запада, поскольку именно он своими реформами постарался приблизить Россию к хорошо работающей на Западе рыночной экономике. Но в своих научных трудах Егор Тимурович показывает, что западная культура не является чем-то «врожденным» у европейских народов. Она формируется в результате рациональных взаимовыгодных действий людей. Или, точнее, эти действия порождают

демократические институты (правила игры), а затем уже на базе новых правил развивается культура, уважающая частную собственность, нерушимость контрактов, права договаривающихся сторон... И в широком смысле — права человека, который рационально выстраивает свою жизнь, стремясь делать ее более сытной, благоустроенной, хорошо организованной.

Подобный подход объясняет, почему Россия приняла участие в догоняющей модернизации и устремилась за лидерами. Дело в том, что наша страна стала действовать рационально, перенимая зарубежный опыт. В то же время подобный подход объясняет, почему мы сохраняем отставание. Дело в том, что наша страна так и не смогла выстроить у себя демократию налогоплательщиков. По-прежнему не существует в России по-настоящему взаимовыгодных отношений между государством и бизнесом, работником, общественными организациями.

Гайдар не предсказывает будущее, однако его подход представляется весьма оптимистическим. Согласно его теории «долгого времени», не существует культурных ограничений, обрекающих Россию на вечную стагнацию. Но в том, как конкретно мы будем догонять лидеров, сохраним ли «вечные» 40–60 лет отставания, или сумеем подтянуться, многое зависит от нас — от способности российского общества выстроить настоящую демократию налогоплательщиков.

Интересно посмотреть, как менялись со временем взгляды Гайдара на проблему особого пути России. В своей ранней небольшой работе «Государство и эволюция», написанной буквально за пару месяцев 1994 г., т. е. в ту эпоху, когда автор был еще непосредственно вовлечен в большую политику, интересовался в основном текущими экономическими реформами и размышлял о российской истории, основываясь, по всей видимости, на «старом багаже», собранном еще в 1980-е гг., используется выражение «Особый путь догоняющей цивилизации». Так называется вторая глава, где речь идет непосредственно о нашей

стране [Гайдар 2009б: 213—236]. В книге «Долгое время», изданной через десять с лишним лет после написания «Государства и эволюции», глава, посвященная долговому историческому пути страны, называется «Особенности экономического развития России» [Гайдар 2005: 259—360]. Налицо явная трансформация используемой терминологии, причем, судя по тексту, это не случайная замена, а продуманное автором решение, связанное с появлением нового материала.

Вот, например, фраза из старой книги, выделенная, кстати, курсивом, что говорит о том, насколько большое значение автор придавал этому выводу в середине 1990-х гг. *«Отсутствие традиции глубокой легитимности собственности — вот что трагически отличало Россию от Европы. Отсутствовал, по сути, главный психологически-культурный стержень, на котором крепилось все здание европейского капитализма»* [Гайдар 2009б: 225]. Ключевой, на мой взгляд, тезис для соответствующей главы «Долгвого времени» выглядит совершенно иначе: «Россия никогда полностью не уходит от общего европейского наследия, европейского влияния. Она слишком близка к Европе, не может полностью устранить от тектонических процессов, связанных с начинающимся подъемом Европы, формированием специфических европейских институтов. Но в XV—XVII вв. дистанция между социальными институтами Западной Европы и России, по-видимому, достигает максимума. Разрыв настолько велик, что очевиден для современников и в России, и за ее пределами» [Гайдар 2005: 274]. То есть здесь автор признает, естественно, существенное отличие институтов, однако не проводит жесткого разрыва между «цивилизациями». Его оценки становятся более мягкими и гибкими, менее категоричными.

Каким же образом Гайдар приходит к своим выводам в первой книге и во второй?

В «Государстве и эволюции» он ставит во главу угла общие понятия — восточная и западная цивилизации, аб-

страгируясь при этом от важной исторической конкретики, показывающей, что как на Востоке, так и на Западе общества были разными в разные времена. Для Востока Гайдар считает неизбежными переделы собственности, связанные со сменой власти в ходе политических кризисов. На Западе же все складывается по-другому. Хотя автор признает, что частной собственности в римском или современном понимании Средние века не знали, он тем не менее отмечает, что отнимать ее в Европе становится намного сложнее, чем в других местах. В конечном счете выходит так, что собственность вообще уже не конфискуется произвольно из-за потери человеком места во власти [Гайдар 2009б: 191, 196, 199].

Думается, это весьма спорно. Примеров конфискации в европейской истории хватает. И потому странным представляется вывод, будто в XIX веке «пронесенное через века, воспитанное веками убеждение в легитимности частной собственности (“священное право частной собственности”) внезапно подвергается яростной интеллектуальной и эмоциональной критике со стороны людей, которые с “пагубной самонадеянностью” <...> собираются строить “новое общество” по лекалам собственного изготовления» [там же: 206—207]. Трудно представить, чтобы воспитанное веками убеждение в легитимности частной собственности могло в столь многих странах так быстро зашататься под воздействием внезапно появившейся критики. Наверное, не было оно таким уж легитимным.

В «Долгом времени» не делается упор на принципиальные различия в отношениях собственности между Востоком и Западом. Здесь для Гайдара важнейшим становится иной момент. Автор обращает внимание на слабость урбанизации в средневековой России и на то, что города у нас, как во всех аграрных обществах, были прежде всего административными и военными центрами, а не коммерческими [Гайдар 2005: 274]. Это совершенно верное наблюдение. И оно, в частности, показывает, что не существует в Европе жесткой границы, разделяющей цивили-

лизации. Степень урбанизации постепенно снижалась в Средние века и в Новое время при движении от коммерческих центров Северной Италии, Южной Германии, Рейнского региона и Нидерландов к различной европейской периферии. Соответственно, на периферии (не только в русских землях) многие институты формировались совсем не так, как в той зоне, где рынок и демократия были более развиты на протяжении долгого времени. И, соответственно, повсюду на периферии (от Ирландии и Скандинавии до Московии и Балкан) вполне возможна модернизация, предполагающая постепенную трансформацию институтов.

Особый вопрос — как и почему модернизация вдруг в отдельных случаях прерывается революциями. Этой проблеме посвящена одна из последних книг Гайдара «Смуты и институты» [Гайдар 2009а]. Думается, что работа над ней была для Егора Тимуровича очень личным делом. Даже более личным, чем работа над самой известной его книгой «Гибель империи». Поскольку в той работе Гайдар рассказывает, как огромная советская империя подошла к кризисному состоянию, во время которого ему лично довелось проводить реформы [Гайдар 2006], а в «Смутах и институтах» он анализирует, что непосредственно происходит с обществом в момент, когда государство развалилось, наступил хаос и реформаторам надо каким-то образом из этого хаоса выныривать, таща за собой страну, обиженную и униженную неудачами, издерганную от страха и упирающуюся из-за постигшей ее в состоянии хаоса полной дезориентации. «Смуты и институты» — уникальное исследование, в котором человек, лично переживший опыт работы премьером в условиях смуты, сам анализирует эпоху распада государственных институтов.

Суть проблемы, волновавшей Гайдара, можно понять, когда считаешь ряд книг, написанных людьми, изучающими преобразования со стороны. Очень часто даже среди крупных зарубежных ученых и российских академиков,

глядящих на события из своего кабинета, можно встретить непонимание важной вещи, которую чувствует любой человек, находящийся в гуще событий в кризисный момент.

Ученый говорит: для достижения успеха надо было действовать так-то и так-то, принимать такие-то решения. Практик его спрашивает: а кто будет эти решения выполнять, почему народ будет им подчиняться? Оппонент часто не понимает подобных вопросов. В его представлении выполнять государственные решения будут те же самые люди, которые выполняют всегда. Чиновники соберут налоги, полицейские наведут порядок, банкиры предоставят бизнесу кредит в соответствии с проводимой центральным банком политикой. Однако в любой настоящей революции все эти привычные механизмы перестают действовать. Власть лишь формально остается властью. Ее представители занимают высокие кабинеты, но их распоряжений уже не слушают. И их решения остаются на бумаге. Это главное, что следует понять, если мы хотим разобраться в проблеме революции. В период большой смуты все происходит не так, как в период обычной жизни.

Почему, собственно говоря, полиция должна наводить порядок? Зарплату ей часто в смутную эпоху не платят из-за пустой казны. Если платят, то обесценившимися из-за инфляции деньгами. В голове у простых полицейских хаос, поскольку они не знают, кто прав, кто виноват в революционном противостоянии, и часто симпатизируют восставшим. А самое главное — они боятся, что если восставшие победят, то их сделают крайними и вздернут на фонарях как сатрапов и палачей.

Почему, собственно говоря, кто-то должен платить налоги? Ведь если мы можем на налогах сэкономить, то часто пользуемся этой возможностью. Когда чиновник не контролирует сбор налогов, полиция и суды за неуплату не наказывают, а инфляция обесценивает деньги, то мы либо вообще не будем перечислять налоги, либо сделаем это как можно позже, чтобы заплатить уже обесценившимися деньгами.

Подобная логика касается практически всех сфер государственной деятельности. В период революции решения, принятые властью, не выполняются, и это усугубляет хаос, порожденный самим фактом кровавого народного восстания или даже сравнительно мирной смены правительства оппозицией, желающей править по-иному.

Здесь может возникнуть вопрос: какое отношение имеет гайдаровская реформа к трагическому опыту различных революций? Настоящим признаком всякой смуты для миллионов людей, которым предстоит вынести ее последствия, является распад государственных институтов и хаос, им порожденный. По этому критерию наши события 1988—1993 гг. можно вполне отнести к числу смут или революций. Политическая реформа, затеянная Горбачевым в 1988 г., привела не столько к демократизации общества, сколько к двоевластию и даже многовластию, за которым последовал хаос. А экономическая реформа, подготовленная Николаем Рыжковым в 1987 г., обусловила хаос экономический: денежную эмиссию, которая постепенно смела с полок магазинов остатки товаров, и дезорганизацию работы предприятий, замерших между уже не работающим планом и еще не функционирующим рынком. К августу 1991 г. распад институтов, как политических, так и экономических, стал столь явным, что путчисты попытались навести порядок, взяв власть в свои руки, но даже этого из-за царящего в силовых структурах хаоса сделать не смогли. Так что Гайдару пришлось действовать с политической и экономической точки зрения именно в революционной ситуации, хотя в плане военном мы отделались малой кровью.

Книга «Смуты и институты» представляет собой анализ той революционной картины, какую видел Гайдар своими глазами, на фоне тех революций прошлого, которые описываются профессиональными историками, но часто без глубокого понимания всей логики событий, связанной с распадом институтов. В отличие от таких работ Гайдар кратко описывает русскую смуту 1917—1918 гг., сосредото-

тачивая внимание на том, как исчезали власть, порядок, еда, боееспособные части армии, транспортное сообщение и практически все то, что отличает любое нормально функционирующее государство — даже самое бедное и отсталое. Когда видишь весь этот фон, понимаешь, что, хотя гайдаровская реформа по задачам и программе действий была похожа на реформы Вацлава Клауса в Чехословакии и Лешека Бальцеровича в Польше, обстановка, определившая ход событий, была у нас больше похожа на обстановку времен великих революций далекого прошлого. И это наложило свой отпечаток на все события начала 1990-х гг.

Когнитивная среда

Известный российский экономист Вячеслав Широнин, которого принято считать одним из представителей «команды Гайдара» в научной сфере, предложил теорию, близко подходящую к теории модернизации, однако не «удерживающуюся» в ее рамках и в конечном счете заявляющую о существовании принципиальных различий между Россией и Европой. С точки зрения Широнина, любому обществу для развития нужна когнитивная среда. Только такая среда может вырабатывать новые знания. В Западной Европе она сложилась за долгое время на базе знаковых систем.

Несколько упрощая, можно сказать, что социально-экономическое развитие Запада напоминает формирование языка. Чтобы общаться, выражать сложные мысли, вступать в отношения друг с другом, мы используем универсальные знаки (в частности, буквы). Из них складываются слова, предложения и, наконец, развернутые тексты. Используя небольшой набор знаков и прибегая к определенным правилам их сочетания, мы можем передавать друг другу безграничные объемы информации и способствовать формированию знаний.

Похожим образом обстоит дело в экономическом, политическом и социальном развитии. С помощью определенных правил (так называемых институтов) можно формировать новые знания, способствующие техническим изобретениям, повышению производительности труда, оптимальному разрешению конфликтов и в итоге нарастанию богатств общества. «Как из детского конструктора, — отмечает Широнин, — из имеющихся мыслительных и институциональных “деталей” легко строить бесконечное множество новых сложных отношений, поведенческих моделей и вещей» [Широнин 2013: 6]. На большом историческом материале автор демонстрирует, как конкретно в Западной Европе формировались в прошлом ключевые эффективные институты.

В России же ситуация иная. У нас сложились институты, не способствующие формированию когнитивной среды по той схеме, которая успешно зарекомендовала себя на Западе. И это является причиной многих проблем. При этом нужно четко понимать, что дело тут не в особенностях нашей культуры, а, скорее, в устойчивости системы. В России человеку приходится играть по сложившимся правилам даже в том случае, если он хорошо понимает их несовершенство и желает в перспективе их изменить. «Приезжая в Англию, — справедливо отмечает Широнин, — русский человек вполне способен ездить не по правой, а по левой стороне дороги. То есть дело не в том, что мы привыкли вести себя определенным образом и наш консерватизм-традиционализм не дает нам перестроиться. Переезжая за границу и встраиваясь в другую поведенческую среду, мы вполне способны приспособиться, хотя, возможно, и испытываем дискомфорт. Суть же в том, что, играя в шашки, нельзя делать ходы, как если бы ты играл в поддавки. Иначе говоря, мы ведем себя определенным образом потому, что наше поведение есть часть некоторой внеличностной системы, имеющей свою логику» [там же: 12].

В общем, получается, что мы все же довольно жестко разделены с Западом. Не культурно, но институционально.

Мы играем на разных досках в разные игры. И там, где англичанин будет стремиться сохранить как можно больше шашек, мы будем ради выигрыша их «разбазаривать».

Хотя общая проблематика описана Широниным совершенно верно, в реальной жизни ситуация складывается несколько иная. Автор теории когнитивной среды преувеличил жесткость разделяющих нас границ. Дело в том, что играем мы не на одной доске, а сразу на десяти или больше. Первая доска — это экономика, вторая — политика, третья — правовая среда, четвертая — социальная система, пятая — личная свобода человека, шестая — доступ к источникам информации, седьмая — секуляризация и т. д. Процесс модернизации начинается, когда на первой доске изменили правила игры, а завершается — когда изменения произошли на последней. В любой модернизирующейся стране общая перемена правил занимает чрезвычайно долгий период — не меньше ста или даже двухсот лет.

На ряде досок мы уже играем примерно по тем же правилам, что и англичане. Однако на других должны адаптироваться к отечественным реалиям. Именно так происходили в свое время перемены и в других странах. Скажем, в XIX веке у французов или немцев английские правила были, условно говоря, на пяти досках, тогда как на других — собственные, доморощенные, препятствующие нормальному развитию. Если бы не происходило постепенной смены правил с формированием иной когнитивной среды, не было бы в мире вообще никакой модернизации и Англия оставалась бы каким-то диковинным островом с левосторонним автомобильным движением, рынком и демократией, тогда как на континенте царили бы дикорост, авторитаризм и гужевого транспорт.

Мы уже довольно давно можем строить жизнь из «конструктора», обучаясь этому процессу на Западе. Проблема же состоит в том, что в целом ряде мест пространство для роста «зданий» заблокировано. В итоге строители возводят кособокие конструкции, неэффек-

тивно расходуя материалы, однако стремясь все же к тому, чтобы постройка существовала и удовлетворяла нужды общества.

Великая самодержавная революция

Российско-американский историк Александр Янов представил свою концепцию в фундаментальном трехтомнике «Россия и Европа» [Янов 2007; Янов 2008; Янов 2009], а также в публицистической тетралогии «Русская идея: от Николая I до Путина [Янов 2014; Янов 2015а; Янов 2015б; Янов 2016]. Основная заслуга этого автора состоит в твердом, последовательном проведении мысли о принадлежности нашей страны к Европе и отсутствии каких-то черт, обрекающих ее на особый путь. «Либеральные европейские корни ничуть не менее глубоки в русской политической культуре, чем патерналистские. Порою глубже. И лишь безграничным, порой неправдоподобным пренебрежением к отечественной истории можно объяснить то странное обстоятельство, что значительное большинство либеральных политиков позволило мифотворцам так жестоко себя обмануть» [Янов 2007: 26].

Янов справедливо упрекал Пайпса — своего главного оппонента — в полном игнорировании идеи русского конституционализма, существовавшей еще в московском государстве, т. е. даже в допетровскую эпоху [Янов 2008: 44]. В нашей отечественной истории (как, впрочем, и в зарубежной) имели место неоднократные попытки ограничить власть государя. Предпринимавшие их влиятельные персоны не знали, по всей видимости, что через много лет Пайпс в своем учении собственность на всю державу передаст исключительно царю. Москва, отмечает Янов, слегка, правда, перегибая палку в другую сторону, первой среди великих европейских держав попыталась стать конституционной монархией. И первой же оказалась способна создать в середине XVI века вполне европейское местное

самоуправление и Судебник 1550 г., «который дает нам серьезные основания считать его своего рода русской Magna Carta» [Янов 2008: 46].

Янов полагает, что Великая Самодержавная революция, как иронично именует он политику Ивана Грозного по аналогии с Великой Октябрьской революцией большевиков, означала террор, полную экономическую деградацию страны и насильственную ликвидацию традиционного политического устройства. Соответственно, Ивана III и реформистское поколение 1550-х гг. он жестко противопоставляет Ивану IV и опричникам [там же: 73–84].

В концепции Янова очень чувствуется шестидесятнический взгляд на мир. Этот историк, как многие достойные люди в его поколении, стремится найти альтернативу советскому тоталитаризму, отвергая мысль, будто сталинский курс был закономерным итогом развития страны. Он полагает, что при иной комбинации политических сил могут быть реализованы иные возможности развития [Янов 2007: 128]. Соответственно, Иван Грозный у Янова предстает эдаким Иосифом Сталиным XVI века, находившимся на исторической развилке, но выбравшим неправильный путь.

Иван Грозный начал войну на Западе, которой не хотели прогрессивные силы общества. «Что произошло в результате этого стратегического выбора? — задается вопросом Янов. — В 1560 г. царь совершил государственный переворот, разогнав свое строптивное правительство. После учреждения опричнины переворот этот перешел в самодержавную революцию, сопровождавшуюся массовым террором <...> Все лучшие дипломатические, военные и административные кадры страны были истреблены под корень» [там же: 84].

Возможно, если бы Иван Грозный сделал иной выбор, опричной трагедии не произошло бы. Более того, при смирном царе, не позволяющем себе лупить палкой собственного сына и наследника, не пресеклась бы, возможно, династия Рюриковичей, а значит, не было бы Смутного

времени (по крайней мере, в том разрушительном виде, в каком оно предстало в начале XVII века). Не исключено даже, что в России подольше сохранялось бы земское представительство и царь не имел бы тех самодержавных полномочий, которые, согласно Пайпсу, так испортили страну. Означает ли все это наличие принципиальной альтернативы в долгосрочном развитии? Означает ли все это, что при другой комбинации политических сил мог бы быть реализован иной сценарий?

Вряд ли. Трудно представить себе, что Россия, находящаяся на восточной периферии Европы, могла принципиально воздерживаться от движения на Запад, чреватого войной с Ливонским орденом, Польшей и Швецией. Трудно представить себе, что после Ивана IV «Смирного» не появился бы через какое-то время иной, грозный царь, стремящийся прорубить окно в Европу как ради торговых целей, так и для усиления державного могущества в целом.

А если бы этот грозный царь появился, то вступление России в большую европейскую политику рано или поздно потребовало бы формирования крупного войска, способного сражаться с сильным врагом. Можно ли было построить такое войско без денег? Отсутствие финансовых возможностей для построения наемной армии вынуждало царей идти по пути строительства поместной конницы, служащей за землю. А служба за землю предполагала развитие крепостничества.

Более того, даже если бы Россия вдруг отказалась от участия в европейской политике и замкнулась в себе, став своеобразной Японией на континенте, Запад вскоре пришел бы к нам сам и заставил сопротивляться. А значит, поместная система и крепостничество в той или иной форме все равно появились бы.

Таким образом, яновскую альтернативу мы можем допустить лишь в качестве тактического выбора. Естественно, в истории нет жесткой предопределенности, и конкретный государственный деятель в конкретной ситуации выбор

имеет. Но как стратегический выбор страны яновская альтернатива все же представляется маловероятной. Во всяком случае, убедительных аргументов, показывающих, как она могла бы реализоваться, в трилогии Янова нет. История России в значительно большей степени определялась наличием или отсутствием ресурсов, необходимых для экспансии, нежели частными решениями монархов в конкретной ситуации.

Теория Янова, как ни покажется это странным на первый взгляд, жестко противостоит теории Миронова, хотя оба автора оспаривают подход Пайпса и сходятся в том, что Россия может модернизироваться вместе с Европой. Янов много внимания уделяет критике Миронова, но эта критика не убеждает. В трилогии «Российская империя: от традиции к модерну» показано, как очень медленно, по мере готовности, по мере формирования объективных условий преобразовывалась наша страна. А в трилогии «Россия и Европа» проводится мысль, будто на резких поворотах истории возможны удивительные скачки, определяемые волей политических акторов, а не объективными обстоятельствами. Душа российского читателя часто тянется ко второму варианту, но разум подсказывает, что первый — гораздо лучше объясняет наше сложное, трагическое прошлое.

Русская фрустрация (вместо заключения)

Удивительная вырисовывается картина в результате нашего путешествия по истории России последних двух веков. Граф Уваров желал бы родиться немцем, но, поскольку ему это не удалось и он вынужден жить в отсталой стране, то формулирует знаменитую триаду «Православие — Самодержавие — Народность». Чаадаев сильно грустит, поскольку мы растем, но не созреваем, а затем вдруг приходит к выводу, что именно русским следует ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество. Герцен отправляется поучиться во Францию как передовую страну, но ему не нравится, когда местные интеллектуалы смотрят на русских покровительственно. Самарин путается в том, обожает ли наш народ свою власть, или находится с ней в жесточайшем разладе. Все эти случаи отражают фрустрацию, от которой страдает общество, вынужденное двигаться по пути догоняющей модернизации, но желающее при этом гордиться собой. И если удастся сконструировать теорию, дающую некоторые основания для гордости, люди становятся счастливее, как констатировал Анненков.

Удивительный феномен представляет собой Достоевский. Человек несчастный, страдающий, он вдруг становится творцом теории, в соответствии с которой мы спасем если не весь мир, то, по крайней мере, славянство. Данилевский страшится, что если наш народ будет пассивен на мировой арене, то станет лишь этнографическим материалом для других более активных и удачливых народов.

...Русская фрустрация

Авторы, жившие в XIX веке, не признают, конечно, что находятся в состоянии фрустрации, хотя и проговариваются тем или иным образом. Зато евразийцы в XX столетии честно расставляют точки над «i». Князь Трубецкой отмечает, что при сравнении с успешными романо-германцами мы можем просто перестать уважать самих себя, а значит, нужна теория, которая с самого начала утверждает равенство различных культур. Савицкий же предлагает в этой ситуации делать упор на идеологию.

Анализ некоторых современных работ «мыслителей», дающих отпор клеветникам, демонстрирует почти неприкрытую фрустрацию. При этом серьезные авторы, размышляющие над судьбами России, оказываются почти столь же откровенны, как классики евразийской теории. Паршев опасается, что в силу климатических условий наша экономика провалится, и ратует за жесткий протекционизм. Панарин полагает, что в рамках «достижительной морали» мы можем оказаться неудачниками, но зато при ином подходе сами выживем и мир спасем. Соловей отбрасывает столь милый религиозным людям тезис о русской соборности, но тут же кидается на поиски какой-то иной черты, отличающей русских в лучшую сторону от иных народов, и обнаруживает у нас таинственную витальную силу.

В отличие от идеологов исследователи более трезво смотрят на вещи и не пытаются кормить своих читателей сказками о том, что в тех или иных вопросах мы, мол, впереди планеты всей. Но и в научной среде явно ощущается фрустрация. Ученые часто оперируют данными о том, как российское общество отторгает модернизацию, с грустью констатируют наше отставание, а затем конструируют на страницах своих книг ту русскую культуру, которая, как им представляется, может объяснить застой.

Данная книга утверждает, что это не лучший подход к решению проблем современной России. Особый путь — не более чем интеллектуальный конструкт, а догоняющая модернизация — реальность. Хотя и не радующая тех, кто

желает видеть большие перемены здесь и сейчас, а не в течение долгого времени. Приблизить перемены наука не может. Но объяснить сложности извилистого исторического пути теория модернизации способна. Думается, этим и следует заниматься, если мы хотим трезво и без страха глядеть в глаза реалиям*.

* Исследования автора этой книги на данную тему представлены в серии препринтов докладов, сделанных в Европейском университете в Санкт-Петербурге: Травин 2010; 2013а; 2014; 2015в; 2016; 2017. Работа над темой продолжается.

Литература

Аксаков И. Народный отпор чужестранным учреждениям // Аксаков И. Наше знамя — русская народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008а.

Аксаков И. О лженародности в литературе 60-х годов // Аксаков И. Наше знамя — русская народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008б.

Анненков П. Замечательное десятилетие. 1838—1848 // Анненков П. Литературные воспоминания. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1960.

Архангельский А. Александр I. М.: Молодая гвардия, 2006.

Атнашев Т. Исторический путь, выбор и альтернативы в политической мысли перестройки около 1988 года // «Особый путь»: от идеологии к методу. М.: НЛО, 2018.

Аузан А. Переучреждение государства: общественный договор. М.: Европа, 2006.

Афанасьев Ю. Мы — не рабы? // Континент. 2008. № 138.

Ахиезер А. Россия: критика исторического опыта: в 2 тт. Т. 1. М.: Изд-во ФО СССР, 1991а.

Ахиезер А. Россия: критика исторического опыта: в 2 тт. Т. 2. М.: Изд-во ФО СССР, 1991б.

Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. История России: конец или новое начало? М.: Новое издательство, 2005.

Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Философское общество СССР, 1990.

Бессонова О. Раздаточная экономика России: эволюция через трансформации. М.: РОССПЭН, 2006.

Бессонова О. Рынок и раздаток в российской матрице: от конфронтации к интеграции. М.: РОССПЭН, 2015.

Биллингтон Д. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М.: Рудомино, 2001.

Биллингтон Д. Россия в поисках себя. М.: РОССПЭН, 2005.

Васильев Л. Метаморфозы России: в 6 тт. Т. 1. От вынужденного отставания к самодержавию, дворянам и крепостным. М.: КДУ, 2016.

Литература

- Велижев М.* «Особый путь» развития России в 1830-е годы: Sonderweg, государство и образованное общество // «Особый путь»: от идеологии к методу. М.: НЛО, 2018.
- Волков Л.* Критика теории модернизации. М.: ИНИОН, 1985а.
- Волков Л.* Теория модернизации — пересмотр либеральных взглядов на общественно-политическое развитие // Критический анализ буржуазных концепций модернизации. М.: ИНИОН, 1985б.
- Гайдар Е.* Долгое время. Россия в мире: очерки экономической истории. М.: Дело, 2005.
- Гайдар Е.* Гибель империи. Уроки для современной России. М.: РОССПЭН, 2006.
- Гайдар Е.* Смуты и институты // Гайдар Е. Власть и собственность: Смуты и институты. Государство и эволюция. СПб.: Норма, 2009а.
- Гайдар Е.* Государство и эволюция // Гайдар Е. Власть и собственность: Смуты и институты. Государство и эволюция. СПб.: Норма, 2009б.
- Гейне Г.* Германия // Избранные произведения: в 2 тт. Т. 1. М.: Художественная литература, 1956.
- Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
- Гилинский Я.* Я в мире, мир во мне. Неоконченные мемуары. СПб.: ДЕАН, 2010.
- Гордин Я.* Право на поединок. Л.: Советский писатель, 1989а.
- Гордин Я.* Мятёж реформаторов: 14 декабря 1825 года. Л.: Лениздат, 1989б.
- Грановский Т.* Лекции по истории Средневековья. М.: Наука, 1987.
- Гринфельд Л.* Национализм. Пять путей к современности. М.: ПЕРСЭ, 2008.
- Гулыга А.* Творцы русской идеи. М.: Молодая гвардия, 2006.
- Данилевский Н.* Россия и Европа. М.: Алгоритм, 2014.
- Достоевский Ф.* Дневник писателя. 1876 год // Достоевский Ф. Собр. соч.: в 15 тт. Т. 13. СПб.: Наука, 1994.
- Достоевский Ф.* Дневник писателя. 1877, 1880 август, 1881 // Достоевский Ф. Собр. соч.: в 15 тт. Т. 14. СПб.: Наука, 1995.
- Дубин Б.* Мифологема «особого пути» в общественном мнении современной России // «Особый путь»: от идеологии к методу. М.: НЛО, 2018.
- Дугин А.* Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством. М.: Арктогея-центр, 1999.
- Дугин А.* Конец экономики. СПб.: Амфора, 2010.
- Дюмон Л.* Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997.

Литература

- Живов В.* Особый путь и пути спасения в России // «Особый путь»: от идеологии к методу. М.: НЛО, 2018.
- Заостровцев А.* О развитии и отсталости: как экономисты объясняют историю? СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014.
- Заостровцев А.* Концептуальные альтернативы теории модернизации: российские концепции. Препринт М-46/15. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.
- Заостровцев А.* Россия и страны Балтии: расхождение цивилизаций. Препринт М-61/17. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017а.
- Заостровцев А.* Матрица Московии и ее реинкарнация: как реальность опровергает благие пожелания // Общественные науки и современность. 2017б. № 6.
- Зорин А.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М.: НЛО, 2001.
- Зорин А.* «Особый путь России» — идея трансформационного прорыва в русской культуре // «Особый путь»: от идеологии к методу. М.: НЛО, 2018.
- Иванов В.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.
- Ильин В., Панарин А., Ахизер А.* Реформы и контрреформы в России. Циклы модернизационного процесса. М.: Изд-во МГУ, 1996.
- Ильин И.* Сущность и своеобразие русской культуры. Три размышления // Ильин И. Собр. соч.: в 10 тт. Т. 6, кн. II. М.: Русская книга, 1997а.
- Ильин И.* Покой и радость в православном мировоззрении // Ильин И. Собр. соч.: в 10 тт. Т. 6, кн. III. М.: Русская книга, 1997б.
- Ильин И.* Русское восприятие искусства и художественного совершенства // Ильин И. Собр. соч.: в 10 тт. Т. 6, кн. III. М.: Русская книга, 1997в.
- Ильин И.* Свобода духа в России. Простецы по природе и юридические во Христе // Ильин И. Собр. соч.: в 10 тт. Т. 6, кн. III. М.: Русская книга, 1997г.
- Кагарлицкий Б.* От империй — к империализму. Государство и возникновение буржуазной цивилизации. М.: Изд. дом ВШЭ, 2010.
- Кагарлицкий Б.* Периферийная империя. Россия и ее миросистема. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.
- Кайзерлинг Г. фон.* Америка. Заря Нового мира. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002.
- Карамзин Н.* Письма русского путешественника. Повести. М.: Правда, 1980.

Литература

- Карамзин Н.* История государства Российского: в 12 тт. Т. I. М.: Наука, 1989.
- Карамзин Н.* История государства Российского: в 12 тт. Т. II—III. М.: Наука, 1991а.
- Карамзин Н.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М.: Наука. Главная ред. восточной литературы, 1991б.
- Карацуба И., Курукин И., Соколов Н.* Развилки родной истории /Антиучебник/. М.: Престиж, 2005.
- Карпи Г.* Достоевский-экономист. Очерки по социологии литературы. М.: Фаланстер, 2012.
- Касьянова К.* О русском национальном характере. М.: Институт национальной модели экономики, 1994.
- Кирдина С.* Институциональные матрицы и развитие России: введение в X-Y-теорию. СПб.: Нестор-История, 2014.
- Киреевский И.* В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. Полн. собр. соч.: в 2 тт. Т. 1. М.: Типография Московского Императорского Университета, 1911.
- Клямкин И.*, ред. Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов. М.: Новое издательство, 2011.
- Клямкин И.*, ред. История и историческое сознание. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2012.
- Кончаловский А., Пастухов В.* На трибуне реакционера. М.: Эксмо, 2007.
- Кубышкин А., Сергунин А.* Теория «особого пути» во внешней политике России (90-е годы XX в. — начало XXI в.) // Идеология «особого пути» в России и Германии: истоки, содержание, последствия / под ред. Э. Паина. М.: Три квадрата, 2010.
- Кюстин А.* Николаевская Россия. М.: Политиздат, 1990.
- Лал Д.* Непреднамеренные последствия. Влияние обеспеченности факторами производства, культуры и политики на долгосрочные экономические результаты. М.: ИРИСЭН, 2007.
- Лебедева Н., Татарко А.* Ценности культуры и развитие общества. М.: Изд. дом ВШЭ, 2007.
- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс, 1992.
- Леонтьев К.* Византизм и славянство // Леонтьев К. Избранное. М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993.
- Лосский Н.* Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991.
- Люкс Л.* Особые пути России и Германии на примере евразийства и «консервативной революции» // Идеология «особого пути»

Литература

- в России и Германии: истоки, содержание, последствия / под ред. Э. Паина. М.: Три квадрата, 2010.
- Магарил С.* Мифология «Третьего Рима» в российском образованном сообществе // Идеология «особого пути» в России и Германии: истоки, содержание, последствия / под ред. Э. Паина. М.: Три квадрата, 2010.
- Майофис М.* От идеи «единой Европы» к идее «особого пути»: С. С. Уваров в 1816—1821 годах // Идеология «особого пути» в России и Германии: истоки, содержание, последствия / под ред. Э. Паина. М.: Три квадрата, 2010.
- Макглинн Ш.* Узаконенная жестокость: правда о средневековой войне. Смоленск: Русич, 2011.
- Малиа М.* Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812—1855. М.: Территория будущего, 2010.
- Манн Т.* Размышления аполитичного. М.: АСТ, 2015.
- Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. в 3 тт. Т. 1, кн. 1. Процесс производства капитала. М.: Политиздат, 1978.
- Марочкин С.* Народ. Среда. Характер // Расовый смысл Русской идеи. М.: Белые альвы, 2000. Вып. 1.
- Мединский В.* Об «особом пути» и загадочной русской душе. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010а.
- Мединский В.* О русском воровстве и мздоимстве. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010б.
- Мединский В.* О русской жестокости и народном долготерпении. М.: «ОЛМА Медиа Групп, 2010в.
- Мединский В.* О русской демократии, грязи и «тюрьме народов». М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010г.
- Мединский В.* О том, кто и когда сочинял мифы о России. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010д.
- Мединский В.* О русском пьянстве, лени, дураках и дорогах. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2011.
- Межуев Б.* Политическая критика Вадима Цымбурского. М.: Европа, 2012.
- Мелихов А.* Идеология «особого пути» как орудие модернизации // Идеология «особого пути» в России и Германии: истоки, содержание, последствия / под ред. Э. Паина. М.: Три квадрата, 2010.
- Мережковский Д.* «Больная Россия». Л.: Изд-во ЛГУ, 1991а.
- Мережковский Д.* В тихом омуте: статьи и исследования разных лет. М.: Советский писатель, 1991б.
- Миллер А.* Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования. М.: НЛО, 2008.
- Милюков П.* Очерки по истории русской культуры: в 3 тт. Т. 1. М.: Прогресс, 1993.

Литература

- Миллюков П.* Очерки по истории русской культуры: в 3 тт. Т. 2, ч. 1. М.: Прогресс-Культура, 1994а.
- Миллюков П.* Очерки по истории русской культуры: в 3 тт. Т. 2, ч. 2. М.: Прогресс-Культура, 1994б.
- Миллюков П.* Очерки по истории русской культуры: в 3 тт. Т. 3. М.: Прогресс-Культура; редакция газеты «Труд», 1995.
- Миронов Б.* Социальная история России (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: в 2 тт. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003а.
- Миронов Б.* Социальная история России (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: в 2 тт. Т. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003б.
- Миронов Б.* Благополучие населения и революции в имперской России: XVIII — начало XX века. М.: Новый хронограф, 2010.
- Миронов Б.* Российская империя: от традиции к модерну: в 3 тт. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014.
- Миронов Б.* Российская империя: от традиции к модерну: в 3 тт. Т. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015а.
- Миронов Б.* Российская империя: от традиции к модерну: в 3 тт. Т. 3. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015б.
- Наш путь. Стратегические перспективы развития России в XXI веке. М.: Арктогея-центр, 1999.
- Нестеренко Ю.* Исход. URL: <http://yun.complife.info/miscell/exodus.htm> (дата доступа 17.06.2018).
- Нуреев Р., Латов Ю.* Экономическая история России (опыт институционального анализа): учебное пособие. М.: КНОРУС, 2016.
- Оболонский А.* Этика публичной сферы и реалии политической жизни. М.: Мысль, 2016.
- Оболонский А.* Химера особого пути — дорога в цивилизационный тупик // «Особый путь» страны: мифы и реальность / под ред. А. Оболонского. М.: Мысль, 2018.
- Паин Э.* Распутица. Полемиические размышления о предопределенности пути России. М.: РОССПЭН, 2009.
- Паин Э., Верховский А.* Цивилизационный национализм: «российская версия «особого пути» // Идеология «особого пути» в России и Германии: истоки, содержание, последствия / под ред. Э. Паина. М.: Три квадрата, 2010.
- Пайпс Р.* Собственность и свобода. М.: Московская школа политических исследований, 2000.
- Пайпс Р.* Россия при старом режиме. М.: Захаров, 2004.
- Пайпс Р.* Я жил. Мемуары непримкнувшего. М.: Московская школа политических исследований, 2005.

Литература

- Пайпс Р.* Русский консерватизм и его критики. Исследование политической культуры. М.: Новое издательство, 2008.
- Панаяева (Головачева) А.* Воспоминания. М.: Правда, 1986.
- Панарин А.* Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002.
- Паршев А.* Почему Россия не Америка. Книга для тех, кто остается здесь. М.: АСТ, Астрель, 2006.
- Пастухов В.* Реставрация вместо реформации. Двадцать лет, которые потрясли Россию. М.: ОГИ, 2012.
- Пивоваров Ю., Фурсов А.* Русская система // Политическая наука. 1997а. Вып. II. Теория и методологии.
- Пивоваров Ю., Фурсов А.* Русская система // Политическая наука. 1997б. Вып. III. Типы власти в сравнительной перспективе.
- Полунов А.* Победоносцев: русский Торквемада. М.: Молодая гвардия, 2017.
- Розанов В.* Опавшие листья // Розанов В. Сочинения: в 2 тт. Т. 2. М.: Правда, 1990.
- Розов Н.* Колея и перевал: макросоциологические основания стратегий России в XXI веке. М.: РОССПЭН, 2011.
- Савицкий П.* Европа и Евразия // Савицкий П. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010а.
- Савицкий П.* Евразийство // Савицкий П. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010б.
- Самарин Ю.* На чем основывается и чем определяется верховная власть в России // Самарин Ю. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008а.
- Самарин Ю.* Чему мы должны научиться? // Самарин Ю. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008б.
- Саркисянц М.* Россия и мессианиззм. К «русской идее» Н. А. Бердяева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
- Сафонов М.* Проблема реформ в правительственной политике России на рубеже XVIII и XIX вв. Л.: Наука, 1988.
- Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005.
- Сироткин В.* Демократия по-русски: очерки и публицистика. Из цикла «Неизвестная Россия»: 1990—1999. М.: МИК, 1999.
- Скобов В., Чернов А.* Сравнение экономики США, СССР и России // Экономические стратегии. 2007. № 2.
- Соловей В.* Русская история: новое прочтение. М.: АИРО-XXI, 2005.
- Соловей В.* Кровь и почва русской истории. М.: Русский мир, 2008.
- Соловей В.* Революция. М.: Эксмо, 2016.

Литература

- Соловей Т., Соловей В.* Несостоявшаяся революция. Исторические смыслы русского национализма. М.: Феория, 2009.
- Соловьев В.* Философская публицистика: в 2 тт. Т. 1. М.: Правда, 1989.
- Сорокин В.* День опричника. М.: Захаров, 2009.
- Столяров А.* Окончательный диагноз // Октябрь. 2009. № 2.
- Томсинов В.* Сперанский. М.: Молодая гвардия, 2006.
- Травин Д.* У истоков модернизации: Россия на европейском фоне. Препринт М-19/10. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2010.
- Травин Д.* У истоков модернизации: Россия на европейском фоне (доклад второй). Препринт М-31/13. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013а.
- Травин Д.* Россия на европейском фоне: причины отставания. 3. Как модернизация попадает в ловушку // Звезда. 2013б. № 5.
- Травин Д.* Россия на европейском фоне: причины отставания. 4. Почему мы считаем, что идем особым путем? // Звезда. 2013в. № 7.
- Травин Д.* У истоков модернизации: Россия на европейском фоне (доклад третий). Препринт М-38/14. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014.
- Травин Д.* Теории особого пути России: классики и современники. Препринт М-43/15. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015а.
- Травин Д.* Крутые горки XXI века: постмодернизация и проблемы России. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015б.
- Травин Д.* У истоков модернизации: Россия на европейском фоне (доклад четвертый). Препринт М-45/15. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015в.
- Травин Д.* У истоков модернизации: Россия на европейском фоне: финал. Препринт М-50/16. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2016.
- Травин Д.* Модернизация и реформация. Препринт М-60/17. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017.
- Травин Д.* Почему ищут особый путь... которого нет // «Особый путь» страны: мифы и реальность / под ред. А. Оболонского. М.: Мысль, 2018а.
- Травин Д.* Русская фрустрация и поиск «особого пути» // Звезда. 2018б. № 5.
- Травин Д., Гельман В., Заостровцев А.* Российский путь. Идеи, Интересы, Институты, Иллюзии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017.

Литература

- Травин Д., Маргания О.* Европейская модернизация: в 2 тт. Т. 1. М.; СПб.: АСТ; Terra Fantastica, 2004а.
- Травин Д., Маргания О.* Европейская модернизация: в 2 тт. Т. 2. М.; СПб.: АСТ; Terra Fantastica, 2004б.
- Травин Д., Маргания О.* Модернизация: от Елизаветы Тюдор до Егора Гайдара. М.; СПб.: АСТ, Астрель; Terra Fantastica, 2011.
- Трубецкой Н.* Европа и человечество // Трубецкой Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010а.
- Трубецкой Н.* О туранском элементе в русской культуре // Трубецкой Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010б.
- Тульчинский Г.* Политическая культура России: источники, уроки, перспективы. СПб.: Алетейя, 2018.
- Федотов Г.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 тт. Т. 2. СПб.: София, 1992.
- Фурсов Б.* Апология «особого пути» и ментальность россиян: взгляд извне // Идеология «особого пути» в России и Германии: истоки, содержание, последствия / под ред. Э. Паина. М.: Три квадрата, 2010.
- Фухте И. Г.* Речи к немецкой нации (1808). М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2008.
- Фурсов А.* Мировая борьба: англосаксы против планеты. М.: Книжный мир, 2017.
- Харин А.* Россия и мир в творчестве Александра Панарина. М.: Летний сад, 2017.
- Хедлунд С.* Невидимые руки, опыт России и общественная наука. Способы объяснения системного провала. М.: Изд. дом ВШЭ, 2015.
- Хомяков А.* Вместо введения <к «сборнику исторических и статистических сведений о России и о народах, ей единовременных и единоплеменных»>. Сочинения: в 2 тт. Т. 1: Работы по историософии. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994.
- Хоскинг Д.* Россия: народ и империя (1552–1917). Смоленск: Русич, 2001.
- Цымбурский В.* Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М.: РОССПЭН, 2007.
- Чаадаев П.* Философические письма // Чаадаев П. Сочинения. М.: Правда, 1989а.
- Чаадаев П.* Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Сочинения. М.: Правда, 1989б.
- Чубайс И.* Россия в поисках себя. Как мы преодолеем идейный кризис. М.: Изд-во НОК «Музей бумаги», 1998.
- Чубайс И.* Российская идея. М.: Изд. центр «Аква-Терм», 2012.

Литература

Шейнис В. «Особый путь» России: реалии и перспектива // «Особый путь» страны: мифы и реальность / под ред. А. Оболонского. М.: Мысль, 2018.

Широнин В. Когнитивная среда и институциональное развитие: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2013.

Шкаратан О. Общество и реформы. Этакратизм и российская социетальная система // Общественные науки и современность. 2004. № 4.

Щипков А., сост. Перелом. Сборник статей о социальной справедливости. М.: Пробел-2000, 2013.

Экштут С. Тютчев: Тайный советник и камергер. М.: Молодая гвардия, 2013.

Яковенко И. Познание России: цивилизационный анализ. М.: Знание, 2017.

Яковенко И., Музыкантский А. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М.: Русский путь, 2011.

Янов А. Россия и Европа. 1462–1921: в 3 кн. Кн. 1. Европейское столетие России. М.: Новый хронограф, 2008.

Янов А. Россия и Европа. 1462–1921: в 3 кн. Кн. 2. Загадка николаевской России. М.: Новый хронограф, 2007.

Янов А. Россия и Европа. 1462–1921: в 3 кн. Кн. 3. Драма патриотизма в России. М.: Новый хронограф, 2009.

Янов А. Русская идея: от Николая I до Путина: в 4 кн. Кн. 1. М.: Новый хронограф, 2014.

Янов А. Русская идея: от Николая I до Путина: в 4 кн. Кн. 2. М.: Новый хронограф, 2015а.

Янов А. Русская идея: от Николая I до Путина: в 4 кн. Кн. 3. М.: Новый хронограф, 2015б.

Янов А. Русская идея: от Николая I до Путина: в 4 кн. Кн. 4. М.: Новый хронограф, 2016.

SUMMARY

Travin, Dmitriy

**Russian Sonderweg (“Special Path”):
from Dostoevsky to Konchalovsky**

EUSP Press, 2018, 224 pp., ISBN 978-5-94380-263-8

The book examines numerous theories that represent Russia as a country with a messianic vocation and with a special path towards the future, which is fundamentally different from the standard ways of modernization that developed countries have passed. The first part of the book analyzes classical theories of the special path, which were formed in the 19th century and throughout most of the 20th century (before the collapse of the USSR). These theories included Slavophilism, Eurasianism, and the conceptual ideas of Fyodor Dostoyevsky, Nikolay Danilevsky, Konstantin Leontiev, Ivan Ilyin, Nikolay Lossky, and Richard Pipes. The second part of the book is devoted to theories of modern authors. These are both ideologies and scientific concepts of various directions. For the first time the majority of these modern theories about Russia’s special path is examined as something integral and subjected to detailed critical analysis. The concluding chapter of the second part suggests looking at the alternative, serious scientific works based on the idea that Russia has no special path, and that it is a European country fully capable of modernizing despite all the difficulties associated.

Дмитрий Яковлевич Травин

«Особый путь» России
от Достоевского до Кончаловского