

Российская Академия Наук
Институт философии

РЕФОРМАТОРСКИЕ ИДЕИ В
СОЦИАЛЬНОМ РАЗВИТИИ
РОССИИ

Москва
1998

Ответственный редактор
доктор филос. наук *С.А.Никольский*

Рецензенты:
чл.-корр. РАН *Г.И.Шмелев*
доктор филос. наук *В.Г.Федотова*
доктор филос. наук *И.К.Пантин*

Р 45 **Реформаторские** идеи в социальном развитии России. — М., 1998. — 255 с.

Трудности, которые встречают современные реформы в России, требуют объяснения. Причины — в трех областях: в природе самих реформ; в природе прежнего социально-политического строя; в культурно-духовном мире наших современников. Таким образом, речь, наряду с прочим, должна идти об *адекватности* реформаторских идей действительности.

Авторы убеждены: чтобы иметь продолжение, реформы должны принять характер диалога культур, идей. Диалог этот строится и в современном социально-культурном пространстве, но также пронизан прошлым, его традициями и системой ценностей. Реформаторские идеи и есть по сути результат этого постоянного диалога между настоящим, прошлым и будущим.

Предисловие

В последнее десятилетие XX столетия Россия вновь вошла в полосу реформаторских преобразований. При этом, как и на переломе Октябрьской революции и Гражданской войны, преобразования затрагивают основы хозяйственного и духовного строя российского общества, носят коренной характер.

Пытаясь коротко охарактеризовать причину происходящего, можно сказать, что в России не привился коммунизм. Однако тут же надо признать и то, что те формы капиталистического устройства, которые упорно предлагаются стране с конца 1991 года, также не принимаются значительной частью ее населения, определяют разнообразные формы ее хозяйственной и культурной деградации.

Одно из главных отличий нынешних реформ от прежних заключается в том, что они перестали быть делом одной только России. Я имею в виду не только возможные последствия, которые грозят остальному миру в случае возникновения экстремальных ситуаций во второй по величине ядерной державе мира. Принципиальным образом изменилась возможность воздействия на Россию со стороны других заинтересованных стран.

Мир, четко разделившийся на страны «золотого миллиарда» и остальные государства, по-разному равнодушен к исторической судьбе нашей страны. Развитые государства с позиций своих долгосрочных национальных, то есть эгоистических экономических, политических и экологических интересов не могут не видеть в России привлекательный объект экономической и экологической экспансии. (Под последним имеется ввиду возможность использования российской территории в качестве объекта захоронения обширных отходов жизнедеятельности развитых государств и эксплуатации ее огромных природных богатств). Другая часть стран, в основном ее вчерашние союзники и друзья, сегодня рассматривают Россию как сильного конкурента в гонке за право приоритетного сотрудничества и получения помощи от развитых стран.

Почему же Россия оказалась аутсайдером в экономической гонке государств в XX столетии? Можно ли считать этот экономический проигрыш ее тотальным историческим поражением, в том числе в духовной сфере? Каковы закономерности и осо-

бенности реформ, пережитых нашей страной в уходящем веке? Что ждет страну в будущем? Ответы на эти и другие коренные социально-философские вопросы читатель найдет на страницах предлагаемой работы.

С.А.Никольский

I

В. С. Стёпин

Исторический вызов и проблема общенациональной идеи

Проблема формирования общенациональной, интегративной идеи не может быть решена без осмысления исторического вызова, который сегодня стоит перед страной.

Неадекватное понимание сути этого вызова может порождать иллюзорные и утопические проекты, которые хотя в определенный период и могут мобилизовать массы, но затем неизбежно приводят к их разочарованию. Эти проекты, как правило, стимулируют выбор наиболее неблагоприятных и трудных для страны и народа сценариев развития.

Современные российские реформы выпали на особый период истории человечества, когда нарастающие глобальные кризисы поставили вопрос о поиске новых путей цивилизационного развития. Выбор стратегии реформ одновременно выступает как цивилизационный выбор России.

Он предполагает понимание целей развития и связан с кардинальными вопросами: куда идет страна, к какому из вероятных сценариев будущего ведут современные реформы, во имя чего большинство граждан переживают сегодняшние трудности (а цена реформ оказалась чрезвычайно высокой). Ответы, хотя бы предварительные, на эти вопросы очерчивают контуры тех подходов, на которых может сформироваться новая интегративная идеология. По существу в этих вопросах выражена проблема высших целей и ценностей, в соотношении с которыми обретает общественную значимость деятельность людей.

Мы привыкли мыслить в терминах марксистской формационной модели, и поэтому вопросы, что мы строили и строим, трансформируются в проблему — социализм или капита-

лизм. Но для осмысления сегодняшних процессов нужны новые средства и иной, более широкий масштаб. Придется размышлять о типах цивилизационного развития.

Известна концепция А.Тойнби, который выделил и описал 21 цивилизацию. Но среди них можно обнаружить цивилизации, обладающие общими типологическими признаками, соответственно которым можно говорить о типах цивилизационного развития.

Среди выделенных А.Тойнби цивилизаций большинство принадлежало к традиционным обществам. Этот тип цивилизационного развития был исторически первым. Он возник сразу после того, как человечество вышло из стадии дикости и варварства первобытной эпохи. Древний Китай и Индия, Древний Египет, государства европейского средневековья, общества мусульманского Востока и т.д. — все это образцы традиционных обществ. При всем их своеобразии они имели общие черты и характеризовались воспроизводством, часто на протяжении жизни нескольких поколений, сложившихся видов деятельности и соответствующих им фундаментальных социальных структур, доминированием традиций, мифологических типов мышления, жестким социальным контролем над личностью и ее растворением в корпоративных и клановых отношениях. Традиционные общества можно обнаружить и в XX веке. К ним относились некоторые страны третьего мира, только начавшие путь индустриального развития.

Традиционные общества длительное время были единственным типом цивилизационного развития, пока не начали появляться примерно 300-400 лет назад общества, принадлежащие к новому историческому типу цивилизаций. Их можно обозначить как техногенные общества и они существенно отличны от традиционных.

Эти общества возникли вначале в Европе, несколько позднее в Америке (США, Канада) и получили расплывчатое наименование «Запада» по региону их возникновения. Но сегодня оппозиция «Запад-Восток» как обозначение разных типов цивилизаций и культур имеет нечеткий метафорический смысл. В принципе и в западном, евро-атлантическом регионе не все страны одновременно вошли в стадию техногенного развития, что же касается Востока, то, начиная с середины XIX века, в нем появляются техногенные общества (первая из них — Япония), а в XX столетии процесс перехода от традиционного типа развития к техногенному охватывает все большее число стран.

Для техногенного типа цивилизационного развития характерно резкое ускорение темпов общественных изменений, связанных с интенсивным развитием средств и целей деятельности, динамизмом социальных отношений, приоритетом инноваций над традицией, ценностью научной рациональности и технологического прогресса, приоритетной ценностью автономной, суверенной личности, которая не привязана изначально к некоторой определенной социальной корпорации, а развивается благодаря возможности включаться в самые разнообразные связи. Главным фактором в этом типе цивилизации становится технический, а затем научно-технический прогресс, который изменяет тип экономического развития и, вместе с ним, приводит к изменениям системы социальных связей и отношений людей.

Техногенная цивилизация начала свой разбег в XVII столетии. Ее предпосылками были две мутации традиционных культур — культура античного полиса и европейского христианского средневековья. Их синтез в эпоху Ренессанса сформировал своего рода «культурную матрицу», которая затем была развита в эпохи Реформации и Просвещения и на основе которой начался новый этап цивилизационного развития. После того как он реализовался вначале в странах, объединяемых понятием Запада (Англии, Голландии, Франции, США, Германии, Италии и др.), техногенная цивилизация стала осуществлять экспансию на весь остальной мир. Она активно трансплантировала свои ценности, свою культуру и образ жизни на многие страны и регионы, в том числе и на традиционный Восток, Россию, Латинскую Америку, страны Африки.

Технологический прогресс обеспечивал рост потребления и улучшения качества жизни, он открывал новые возможности совершенствования военной техники и делал страны, вставшие на путь техногенного развития, более сильными в военном отношении. Неудивительно, что традиционные общества не выдерживали конкуренции при столкновении с техногенной цивилизацией. Многие из них просто исчезали, поглощенные техногенными обществами, многие превратились в колонии.

Но существовали и такие традиционные общества, которые, чтобы сохранить свою самостоятельность как государства, вставали на путь модернизаций. Это был особый путь перехода в русло техногенного развития, основанный на заимствовании западных технологий, а вместе с ними и определенных пластов чужеродной культуры, которая внедрялась в традиционную культуру.

Так возникли проблемы догоняющих модернизаций и реформ. Страны, сумевшие успешно пройти этот путь, вошли в число развитых техногенных обществ, сохранив многие черты самобытности (например, Япония, осуществлявшая серию реформ с середины XIX в., страны Тихоокеанского региона, сделавшие рывок в современное технологическое развитие во второй половине XX века — Южная Корея и др.).

История России (начиная с реформ Петра I) — это во многом история догоняющих модернизаций. Г.В.Плеханов в свое время очень хорошо написал, что Россия — это кентавр, который возник в результате петровских реформ, когда Петр I пришил европейскую голову к азиатскому туловищу традиционной России.

Россия и после Петра переживала несколько крупных, догоняющих модернизаций, ряд прививок западного опыта на тело традиционного общества, осуществляемых сверху, сильной, деспотичной властью, которая, преодолевая сопротивление традиции, ломала старый и насаждала новый образ жизни. Историческая функция реформ самого Петра свелась к тому, что в России появились заводы, промышленность, иноземные привычки, новая армия, которая выиграла шведскую войну. Появилась наука — знаменитый «десант» западных ученых, которые стали основой Российской Академии. Однако российское тело сопротивлялось западным прививкам, и структуры традиционной жизни сохранялись прежде всего в крестьянской массе населения. Российская самобытность во многом определяется этим симбиозом двух различных культур и соответствующих им образцов жизни. Они взаимодействовали между собой и часто порождали великие достижения культуры. Известно высказывание Герцена, что Россия на реформы Петра ответила гением Пушкина. Весь золотой век русской культуры XIX в. был результатом самобытного усвоения западного опыта. Россия заимствовала технологии Запада, фрагменты его культуры, но не его гражданский строй. Это гибридное состояние приводило к тому, что Россия все-таки никак не могла войти в русло того ускоренного, динамичного, прогрессивного развития, которым шел технологически ориентированный Запад. Отсюда — новое отставание и как ответ — вторая крупная модернизация, реформы Александра II. Как они начались? Опять был внешний сигнал: Россия проиграла Крымскую войну. Большевицкую революцию я также воспринимаю как особый тип догоняющей модернизации. Проиграли, по существу, войну мировую, перед

этим — японскую. Опять стало ясно: надо догонять Запад. Были незаконченные Столыпинские реформы, затем революция, и был ответ на исторический вызов — ускоренная индустриализация страны. Кровавая, потребовавшая сверхнапряжения общества, приведшая к разорению деревни. Но все-таки благодаря ей была одержана победа в Великой войне, а затем Советский Союз вошел в число супердержав.

Новый цикл отставания обозначился в 70-х годах нашего столетия, когда индустриально развитые капиталистические страны Запада и Востока осуществили научно-техническую революцию, создавшую реальные предпосылки для перехода к информационному обществу, но мы оказались невосприимчивыми к новым информационным технологиям. Мы были обществом закрытого типа, обществом идеологического контроля над мыслями — а это антипод информационному обществу. Перестройка была связана с осознанием, вначале где-то интуитивным, того, что нужна еще одна догоняющая модернизация. Перестройка и в особенности постперестройка, начавшаяся после августа 1991 г., как во всех догоняющих модернизациях, была ориентирована на западные общества, их структуры жизни по принципу: давайте делать как они. Но тут возникает один большой вопрос. Если бы речь шла об обычной догоняющей модернизации, то можно было бы поискать аналоги в своей истории, у других народов и сказать: такие периоды всеобщей смуты бывали, все это переварится, перемелется и со временем будет нормально. Но дело то в том, что сегодня речь идет об особой догоняющей модернизации. Все дело в том, что индустриальный, техногенный тип развития сегодня уже исчерпал свои возможности. Западная цивилизация не просто ушла вперед, а она переходит к постиндустриальному, информационному обществу, что связано с третьим типом цивилизационного развития, который призван разрешить глобальные проблемы современности. Придется отказаться от представлений, что человек — властелин природы и может черпать из нее бесконечные ресурсы. Нужно преодолеть экологический, антропологический кризисы, решить много других, глобальных по своей природе проблем.

Возникает вопрос: а на что нам ориентироваться? На современный Запад? Он сам находится в поисках и вполне вероятно, что в ближайший десятилетия станет неузнаваемым. Прежде всего в том, что касается культурных, ценностных оснований жизни. Сегодняшняя ситуация в России не имеет аналогов в ее про-

шлой истории. И потому она требует особой осторожности, ответственности, взвешенности суждений и действий. Сегодня мы находимся на таком этапе, когда старое уже разрушено, а новое еще не сформировалось. Прогнозировать в такие эпохи — дело неблагодарное, есть множество возможных линий развития. Важно обозначить наиболее опасные сценарии, и соответственно сформулировать своеобразные «правила запрета». Об одном из них — распаде России и гражданской войне сказано уже немало. Но не менее неблагоприятен для будущего страны был бы возврат к тоталитарному курсу. В этом случае реформы проводились бы по уже известному рецепту, о котором в свое время писал Салтыков-Щедрин, по рецепту, знакомому нам по недавнему советскому прошлому: «Как сделать страну нищую и убогую страной богатой и изобильной? 1). Впредь именовать страну нищую и убогую страной богатой и изобильной. 2). Увеличить количество частных приставов».

Поиск новых стратегий развития, обеспечивающих переход к постиндустриальному информационному обществу, представляет собой исторический вызов, который был предъявлен России в конце XX века.

В конечном счете именно подавление свобод и стремление к идеологической стерильности в сочетании с факторами экономического характера (негибкость централизованной плановой экономики) привело к обозначившемуся в 80-х годах отставанию страны в области применения информационных технологий, к тому, что НТР 70-80-х годов по существу ее не коснулась.

Перестройка и последующие реформы, если их рассматривать с учетом этого исторического вызова, имели своей стратегической целью (которая чаще всего интуитивно, неосознанно принималась «прорабами перестройки») демонтаж тоталитарных структур и создание условий для перехода к постиндустриальной цивилизации.

Важно еще раз подчеркнуть, что постиндустриальное развитие, о котором сегодня много говорят социологи, философы и футурологи, не является простым продолжением техногенной цивилизации. Его, скорее, следует интерпретировать как начало нового, исторически третьего (по отношению к традиционному и техногенному) этапа цивилизационного развития.

Такой подход заложен уже в описании самых общих характеристик постиндустриального, информационного общества (не только технологических, но и социальных):

– оно призвано создать условия для решения экологической и иных глобальных проблем, которые породило предшествующее техногенное развитие;

– в нем наиболее активно должен использоваться человеческий фактор, информационные, творческие возможности человека (в этом смысле иногда говорят об антропоцентрической цивилизации в противовес техноцентрической);

– оно характеризуется как общество перехода к доминированию нематериалистических ценностей, где происходит сдвиг от безудержного роста вещественно-энергетического потребления к увеличению информационного потребления.

Уже этих признаков достаточно, чтобы увидеть качественный прорыв к новым ценностям, отличным от ценностей техногенной культуры. Преемственность между системами ценностей новой и уходящей цивилизаций осуществляется прежде всего через идеал личности и прав человека. И в этом пункте, как и в заложенных развитием НТР 70-80-х годов тенденциях технологического развития, страны «семерки» получили определенное преимущество. Хотя в других аспектах эти общества, ориентированные на растущее потребление, исповедующие прежние идеалы техногенного развития, рано или поздно столкнутся с проблемами своей глубинной реформации.

С перспективами постиндустриального развития следует соотносить стратегии и результаты современных российских реформ. К сожалению, приходится констатировать, что в ходе перестройки и современных реформ постепенно был утрачен главный исторический ориентир.

Сегодня уже стало общим местом фиксировать бедственное положение науки, культуры и образования, то есть как раз тех сфер национальной жизни, вне интенсивного развития которых невозможно никакое продвижение к постиндустриальному типу цивилизации.

Поколения последних десятилетий социализировались в обстановке нарастающей утраты духовных ценностей, замены их ориентирами на материальный успех любой ценой, падения престижа профессий, связанных с интеллектуальной и духовной деятельностью.

Динамический хаос, неизбежно сопровождающий качественные перемены в эпоху радикальных реформ, возрастающая нелинейность социальной среды приводит к формированию в ней различных аттракторов, многие из которых ведут к зонам опасных состояний с необратимыми катастрофическими последствиями.

Целесообразно выделить три возможных сценария развития России в современной ситуации.

Первый связан с крайне нежелательными тенденциями утраты интеллектуального и культурного потенциала страны, превращения ее в сырьевую базу и источник дешевой рабочей силы для развитых стран Запада и Востока. В экономическом плане это может привести к фактическому уничтожению многообразия собственных наукоемких производств, к однобокому гипертрофированному развитию топливно-энергетического и сырьевого комплексов, постоянному оттоку капиталов за рубеж, росту начального долга и финансовой зависимости страны от транснациональных компаний и банков. В политической и социальной сфере – это доминирование компрадорской буржуазии, ее прямая или теневая власть, дальнейшая дифференциация доходов, низкооплачиваемый труд. В духовной – ориентация на приоритет «зарубежных ценностей» и западной массовой культуры, усиления, с одной стороны, экстремистского национализма, а, с другой, утраты чувства национального достоинства и формирования комплекса национальной неполноценности.

Второй сценарий выглядит более привлекательным. Он связан с реализацией идеалов потребительского общества и формированием относительно высокого уровня потребления, (хотя скорее всего, более низкого, чем в сегодняшних странах «семерки»). В наше время этот идеал представляется желательным для подавляющего большинства российского населения. Этот сценарий нельзя считать маловероятным, учитывая ресурсы и потенциальные возможности страны. В его рамках возможны различные варианты: от развития с высокой степенью экономической и политической интеграции страны до развития, сопровождающегося дифференциацией единого пространства на зоны различного уровня жизни, тяготеющего к экономическим связям в меньшей степени друг с другом, а в большей – с зарубежными странами евроатлантического (европейская часть), и тихоокеанского (Сибирь, Дальний Восток) регионов. В последнем случае возможна трансформация России в конфедерацию самостоятельных регионов-республик.

Но во всех вариантах этого сценария страна будет тяготеть к воспроизводству экономического и социального развития Запада второй половины XX в., повторяя его в XXI в., тогда как другие страны уже будут реализовывать иные стратегии цивилизационного развития, формируя основы посттехногенной цивилизации.

лизации. В таком случае Россия утратит статус страны, которая существенно влияет на мировые процессы, оставаясь во втором или третьем эшелоне движения к новому циклу цивилизационного развития человечества.

Наконец, *третий* сценарий связан с поиском устойчивого движения к информационному обществу как началу постиндустриальной цивилизации. Он предполагает выработку новой стратегии российских реформ, смену идеалов потребительского общества на систему ценностей, утверждающую престиж духовной и интеллектуальной сферы, развитие культуры, науки, технологическую революцию, связанную с внедрением наукоемких, энерго- и ресурсосберегающих технологий, развитие информационных технологий и т.д.

Стратегия реформ, если их рассматривать не в сегодняшней наличной ситуации, а с учетом исторической перспективы, должна ориентироваться именно на этот, наиболее благоприятный, но и наиболее трудно реализуемый сценарий.

Эта ориентация задает особый ракурс обсуждения проблемы общенациональной идеи.

В институте философии РАН группой исследователей (руководитель А.В.Рубцов) разрабатывается подход, согласно которому в современных условиях ключевая роль должна принадлежать идеям, которые ориентируют людей не на мобилизационные рывки, а на стратегию каждодневного и устойчивого обустройства окружающего мира. Сходную мысль высказывал Н.П.Шмелев, подчеркивая, что сегодня путь к спасению страны лежит в отказе от традиционной ориентации на миссионерские идеи и экспансию во вне, расширяющую зоны влияния, в сосредоточении на внутренних делах и реальном освоении огромных, еще не обустроенных пространств страны.

Выражением такой ориентации могли бы стать лозунги типа: «мой дом – самый лучший», «моя улица и мой город – самые лучшие» и тогда «моя страна – лучшая».

Идеи «локального обустройства» и «стратегии малых дел», которые независимо друг от друга высказывают разные авторы, имеют определенную опору в умонастроениях большинства россиян. Идеал стабильной и достойной жизни без потрясений и неоправданных жертв занимает приоритетное место в современном массовом сознании. Как свидетельствуют данные Института социологического анализа, в распределении ценностных ориентаций наиболее притягательными являются представления о

России как государстве, где каждый человек, приумножающий собственным трудом свой достаток, способствует тем самым процветанию страны. Мониторинг Института социологии РАН, проводимый четыре последних года показал, что социальные идентификации личности в современной России в отличие от прежних эпох реализуются в большинстве случаев не через «масштабные» общности (класс, партия), а через локальные общности (семья, друзья, товарищи по работе), часто характеризуются уходом в частную жизнь и политической отчужденностью.

Но в стратегии «локального обустройства» и «малых дел» есть и проблемные стороны. Недостаточно только определить эту стратегию как некий идеал и ценность. Важно еще, во-первых, выяснить ее отношение к перспективам постиндустриального развития страны, а во-вторых, установить, каковы предпосылки ее реализации.

В первом аспекте идея выглядит достаточно перспективной, если учесть, что движение к постиндустриальной цивилизации предполагает особое внимание к системному технологическому и социальному обустройству, когда совершенствование в малом и локальном становится условием здорового развития общества как целостного организма. Эта стратегия альтернативна привычной для нашей страны практике мобилизации и прорыва, когда в отдельных областях создавались новые передовые для соответствующего времени технологии, но они соседствовали с сохраняющимся длительное время в различных сферах производства устаревшим техническим оборудованием, отсталыми технологиями, широко используемым неквалифицированным ручным трудом. Такой путь был характерен и для эпохи индустриализации, и для послевоенного развития страны.

Эпоха 70-90-х годов, к сожалению, мало изменила эту картину. Экономика напоминала многие сюжеты нашей обыденной жизни, когда парадный фасад здания и отдельные обустроенные квартиры скрывали разруху и неустроенность других квартир, подвалов и лестниц.

Между тем существо технологического развития, обеспечивающее вхождение в постиндустриальную цивилизацию, требует не просто отдельных прорывов к передовым технологиям, а высокого общего уровня технологического развития, когда информационные, материало- и энергосберегающие технологии, применяемые в самых разных областях деятельности, обеспечивают новое системное качество экономики и социального уп-

равления. Акцент от чисто количественных показателей роста смещается к качественным показателям как главному индикатору устойчивого развития, создающего предпосылки для решения экологических и других глобальных проблем. Условием достижений, обеспечивающих высокий статус страны, ее достоинство и величие, становится здоровье каждой клеточки общества, системное обустройство на микроуровне, ориентированное на развитие и эффективное использование человеческого потенциала.

Таким образом, можно заключить, что идея «локального обустройства» соответствует общим тенденциям постиндустриального развития. Остается прояснить, каковы предпосылки ее реализации в современных российских условиях.

Эта задача, пожалуй, самая трудная, требующая внимательного и глубокого анализа состояний общественного сознания, стереотипов и архетипов нашей культурной традиции. Не претендуя, разумеется, на ее исчерпывающее решение, я намечу лишь некоторые подходы и контуры ее обсуждения.

Прежде всего, следует уточнить возможные интерпретации идеи «локального обустройства». Вряд ли ее следует сводить только к представлениям об обустройстве дома, садика, улицы, о наведении чистоты и порядка, хотя это — бесспорно важные составляющие культуры быта, которой всегда недоставало в российской жизни. Идею повсеместного обустройства нужно истолковывать шире, как идеал профессионализма, качественного труда и самоутверждения человека в своей профессиональной деятельности. Но тогда она переходит в проблему отношения к труду и стимулов качественного труда.

К сожалению, реформы последних лет создали у нас экономику не цивилизованного, а дикого рынка, в котором доминирует спекулятивный капитал, а прибыль в посреднической деятельности намного превышает прибыль в сфере производства. Преобладание распределительных и перераспределительных тенденций над производительными не создает необходимых условий для укоренения качественного труда в различных сферах деятельности, без чего невозможно продвижение страны к постиндустриальному развитию.

Затянувшийся переход к цивилизованному рынку во многом связан с явно недостаточным профессионализмом управления сложными процессами экономических реформ. Честный, ответственный и профессиональный труд как условие реализа-

ции стратегии «локального обустройства» должен распространяться прежде всего на сами властные структуры. У некомпетентной власти всегда есть соблазн трактовать идею локального обустройства как призыв к народу наводить чистоту и порядок в доме и во дворе, заниматься своими будничными житейскими делами и не предъявлять особых претензий к власти. А она, власть, будет жить сама по себе и управлять как придется. Но в таком случае никакого обустройства жизни не предвидится, а будет «получаться как всегда».

Компетентная и сильная власть выступает условием реализации «локального обустройства» еще и потому, что она должна обеспечить порядок и закон, вне которого не имеют никакого смысла усилия по обустройству общества (какой смысл выращивать и строить, если выращенное и построенное могут безнаказанно отнять, сломать и разрушить?). В обстановке нарастающей криминализации общества идея «локального обустройства» будет не более чем благим пожеланием, если не произойдет поворот к созданию сильного государства, обеспечивающего власть закона.

Идеал сильной государственной власти традиционно занимал у нас престижное место в системе ценностных установок.

Он воплощался в идеале державности, который многие сегодня полагают необходимым компонентом общенациональной идеи. Идеал державности, занимавший приоритетное место в системе ценностей и архетипов российского сознания, включает два главных смысловых аспекта. Во-первых, это — представление о государстве как великой державе, которая благодаря своей военной мощи определяет судьбы других стран и народов. Во-вторых, это — представления о сильной централизованной авторитарной власти, которая держит в узде своих подданных и наводит порядок в стране.

Но соответствуют ли эти понимания современному историческому вызову? Сегодня, в отличие от даже недавнего прошлого, сформировались новые критерии сильного государства: здоровая экономика, включенная в мировое разделение труда и обеспечивающая высокий уровень жизни и высокую обороноспособность страны, развитие науки и образования, защита окружающей среды, обеспечение свобод и прав граждан.

Военная мощь в сочетании с необустроенностью жизни и одномоким экономическим развитием уже не могут обеспечить включение страны в ранг великих держав. Да и сама эта мощь в эпоху информационных технологий напрямую определяется

здоровьем экономики и перспективами ее устойчивого развития. С другой стороны, идеал сильного государства, как он сложился в российской традиции, требует переосмысления и трансформации с точки зрения эффективности внутреннего управления страной. В демократической системе глава государства не может восприниматься как нечто святое, олицетворяющее целостность страны и стоящее над законом. К нему и к его власти складывается не сакральное, а своего рода инструментальное отношение. Он избран для выполнения определенных обязанностей, и от качества их исполнения зависит уважение к нему сограждан.

В последние годы демократические процессы в России привели к десакрализации власти. Одновременно происходили процессы ее децентрализации, необходимые для демократического управления страной. Однако все эти процессы не были подкреплены должным правовым контролем за властью как в центре, так и на местах. В результате демократизация обернулась ослаблением государства, что привело к усилению местного сепаратизма и общей коррумпированности власти, создавая угрозу распада страны. В этой ситуации идеал державности в его традиционном понимании может оказаться привлекательным как антипод отсутствию порядка и слабости государства.

Но антиподом слабой власти может быть не обязательно авторитарное, но и сильное демократическое государство, утверждающее закон и карающее любые его нарушения. Что же касается державной авторитарности, стоящей над законом, то (как показывает наш исторический опыт) она, подавляя инициативу граждан, не создает стимулов для практики «локального обустройства». В этом отношении идеал сильного демократического государства является предпочтительным для утверждения этой практики.

Порядок и сильное государство не сводятся к традиционным пониманием державности. Если же применять идеал державности в новом смысле, то нужно четко осознавать, что здесь происходит переоценка ценностей и формирование новых жизненных стратегий отношения личности и государства.

Несмотря на свою кажущуюся заземленность, стратегия «локального обустройства» предполагает довольно радикальную реформацию традиционных для российской жизни ценностей и архетипов сознания.

В нашей культурной традиции идеал локального обустройства не был укоренен. Тому были исторические причины. Пространство России часто становилось зоной нестабильности вследствие войн, переселения народов, неурожаев в суровом, северном по преимуществу климате (на что обращал внимание еще Ключевский). Традиционно низкая цена труда, производ чиновничьего аппарата, отсутствие единых и строго выполняемых правовых норм, постоянное изъятие в разных формах у населения накопленного имущества и денежных средств (непомерные налоги, обесценивание денег вследствие инфляции, принудительные займы и реквизиции в советскую эпоху и т.п.) — все это усиливало неустойчивость и неопределенность повседневного бытия. В российском сознании ценность настоящего, «бытия здесь и теперь» традиционно не занимала сколь-нибудь высокого места в системе ценностных приоритетов. Как компенсация всегда существовала мечта о «светлом будущем», которая часто полагалась высшей ценностью и целью. Она служила основанием для различных мессианских идей, в том числе и утопических: от идеи коллективного спасения богоизбранного народа святой Руси, до идей построения коммунизма как своеобразного варианта царства божьего на земле, где каждый будет трудиться по способностям (т.е. как сможет и пожелает), а получать по потребностям. Кстати, мечта о «распределительном обществе» и возрастающем потреблении в эпоху кризиса и разрушения советских ценностей обрела форму альтернативной коммунизму, но в чем-то и близкой ему идеи о западном супермаркете и представлении о капитализме как обществе массового потребления — образ, который противопоставлялся социализму как обществу постоянного дефицита. Народу в то время внушалась мысль, что переход к демократии и рынку позволит быстро построить народный капитализм, где все смогут получать как на Западе и покупать качественные товары.

Характерно, что в российском сознании «светлое будущее» воспринималось часто как то, что обязательно должно наступить, что неизбежно, тогда как наличное бытие полагалось чем-то нестабильным, вероятностным и зыбким и понималось как жизнь по принципу «авось повезет». Кстати, если категории Dasein (бытие здесь и теперь), которая имеет, например, приоритетное место в немецкой культурной традиции (да и в целом в новоевропейской культуре), если попытаться отыскать ее ре-

чевой эквивалент, пользуясь древнерусским языком, то получится словосочетание «а во есьм» — где «авось» звучит довольно отчетливо.

Ценность будущего как надежды и мечты преодолеть неустрашенную жизнь настоящего служила в эпохи мобилизационных прорывов стимулом жертвенности, когда люди переживали многочисленные трудности и лишения во имя светлого будущего. Сегодняшние поиски новой русской идеи, которая могла бы мобилизовать народ, иногда (а может быть и зачастую) понимается традиционно как поиски образа «светлого будущего», во имя которого народ будет переживать неустрашенное и трудности современных реформ.

Но стратегия повсеместного локального обустройства предполагает нечто иное. Ориентируя на обустройство жизни в малом и локальном, на оздоровление каждой клеточки общества, она предполагает ценность настоящего, ценность «бытия здесь и теперь», и именно это становится условием и предпосылкой для реализации благоприятного для страны сценария будущего.

Новый смысл обретает в этом контексте и понимание патриотизма как одного из необходимых составляющих любой интегративной идеи. Традиционный идеал патриотизма как служения стране, расширяющей свою территорию и сферы влияния за счет военного могущества, сменяется новым идеалом — обустройства жизни как условием устойчивого развития страны, которая за счет достижений в сфере экономики, науки, образования и культуры должна занять одно из лидирующих мест в мировом сообществе. В этом новом понимании патриотизм выражается не в призывах и устремлениях освободить народы и присоединять новые территории, а в каждодневном качественном и профессиональном труде, обустроивающем жизнь людей и среду обитания.

Все эти новые смыслы и ценности, которые явно или неявно предполагает стратегия «локального обустройства», ставят вопрос о возможности ее укоренения в сегодняшней нашей жизни. Ведь даже принятая в качестве идеи большинством людей она может и не реализоваться, если люди будут подсознательно руководствоваться старыми мировоззренческими архетипами, с которыми новые жизненные смыслы будут конфликтовать.

Думаю, что изменения, которые в последние годы произошли в сознании россиян, создают неплохие шансы на реализацию новой жизненной стратегии.

В эпохи реформ всегда происходят трансформации ценностей и архетипов сознания. Сегодня в культурном пространстве России сталкиваются старые и новые ценности, и они не только конфликтуют, но и влияют друг на друга. Спектр их модификаций подпитывает многообразие политических идеологий (национал-патриоты, умеренные и радикальные коммунисты, социал-демократы, национал-либералы, либералы-западники). Эти идеологии взаимодействуют между собой и влияют на массовое сознание. Каждая из них ориентирована на свое видение российской идеи, но в их противоборствах и спорах уже прослеживаются определенные инварианты идей, признаваемые почти всеми политическими партиями. Ценность диалога и общественного согласия не принимаются только крайними, радикальными течениями, остальные же осознают опасные последствия силовых решений и революционных взрывов; большинство политических идеологий признают необходимость сохранения целостности страны, укрепления правопорядка, стимулирования производительного труда; существует в большей или меньшей степени согласие в необходимости плюрализма форм собственности и государственной регуляции рыночных отношений, в ценности единого правового пространства и защиты прав человека. Так что даже на уровне политически артикулированных идей прослеживается возможность определенного консенсуса относительно многих важных составляющих возможной интегративной идеологии.

Если сопоставить с этими инвариантными ценностями идею «локального обустройства», то можно констатировать, что если не целиком, то во многих своих аспектах она включает в себя эти инварианты.

Вместе с тем, идея «локального обустройства», хотя она по существу своему и соответствует потребностям и запросам постиндустриального развития страны, в своем первоначальном виде вряд ли может быть воспринята массовым сознанием в качестве вдохновляющей «новой русской идеи». Для этого она должна обрести менее прагматичную и заземленную форму и некоторый глобальный масштаб.

Представляется, что такой масштаб можно было бы придать ей путем соединения с чем-то, вроде предложенной А.И.Солженицыным в качестве высшей ценности идеи сбережения народа. Ее можно было бы детализировать, представив как идею сбережения народа, сбережения страны (целостности России), сбережения и развития уникальной российской культуры.

В этой идее есть много достоинств. Она выступает альтернативой традиционному для нашего недавнего прошлого отношению к человеку как материалу, который может расходоваться в соответствии с теми или иными потребностями и целями государства.

В ней фиксируется особая ценность человека и культуры, что соответствует основным тенденциям постиндустриального развития, где акцент переносится от техноцентризма к антропо- и культуроцентризму, когда духовное развитие, воспитание и образование людей, наука и культура становятся главным ресурсом устойчивого цивилизационного развития.

В этой идее фиксируется значимость России и многонациональной российской культуры для всего человечества: подобно тому, как биосфера при исчезновении отдельных крупных биогеоценозов деградирует и распадается, так и мировая культура и цивилизация обрекают себя на вырождение при уменьшении некоего порогового уровня разнообразия культур, выпадения из потока мирового развития крупных, исторически значимых ее структурных единиц (это общий закон устойчивого развития сложных систем).

Наконец, следует выделить особый пласт смыслов, содержащихся в идее сбережения народа и страны, значимых для решения стоящих перед Россией проблем внутреннего обустройства. Я обращал внимание еще в начале 90-х годов, сразу после распада СССР, что за Россией осталась громадная территория, а население уменьшилось почти вдвое. Для обороны страны, охраны ее границ, для хозяйственной деятельности и освоения огромных пространств за Уралом просто-напросто может оказаться недостаточным имеющихся людских ресурсов. К этому следует добавить, что демографическая ситуация в соседних с Россией странах азиатского региона такова, что ожидается в ближайшие 20 лет прирост населения, выводящих его общую численность за рубеж 5 миллиардов человек, причем вклад в этот рост будет внесен и приграничным с нами Китаем (сегодня его население составляет более 1,2 миллиарда человек, а прирост населения – 1% в год).

Стратегия нашего развития потребует освоения богатств Сибирского региона (это будут и запросы мирового рынка, куда включается наша экономика), а для этого, в свою очередь, потребуются дополнительные людские ресурсы. Идея сбережения народа с этой точки зрения предполагает особую государствен-

ную политику и общественную поддержку, направленную на охрану семьи, создание условий, которые смогли бы преодолеть крайне неблагоприятную демографическую тенденцию (катастрофическое уменьшение населения почти на 1,5% ежегодно), обеспечить решение проблемы переселенцев и беженцев (большинство из которых — квалифицированные специалисты) как важного дополнительного человеческого ресурса для устойчивого развития страны.

Особо следует обозначить включаемые в идею сбережения народа, страны и культуры ценности, ориентирующие на охрану природной среды как общего дома всех населяющих страну народов, на заботу о физическом и духовном здоровье людей, воспитание молодого поколения с ориентацией на духовные ценности и созидательный труд.

В этом пункте глобальная идея «сбережения» органично увязывается с идеей «локального обустройства». Они взаимно предполагают и дополняют друг друга; первая выступает в качестве формулировки высших целей и ценностей, а вторая в качестве стратегии их реализации.

Среди конкурирующих в современной России многочисленных проектов новой интегральной идеологии, сочетание двух этих идей выглядит достаточно перспективным, поскольку имея опору в складывающихся сегодня ожиданиях людей и состояниях общественного сознания, они, вместе с тем, могли бы стать одной из предпосылок благоприятного для страны сценария постиндустриального развития.

Секулярное сознание и судьбы культуры

В центре внимания нынешнего общественного сознания стоит вопрос — что будет с Россией. Вопрос, не перестающий тревожить сознание, несмотря на все заклинания типа «Возврата назад нет» (а почему нет? Доказать это никто еще не сумел, да и вряд ли сумеет впредь). И все почти, кроме, разве, коммунистов, хотят идти вперед, возлагая надежды на те или иные стратегии реформирования. Сначала была ставка лишь на сугубо экономические средства реформирования (свобода экономической деятельности, частная собственность), за ними следовали рецепты политического порядка (многопартийность, разделение властей, права человека), а теперь, поняв, а скорее испытыв на собственном опыте, недостаточность прежних стратегий, больше стали говорить о науке, образовании, словом, о культуре вообще, без чего, как утверждается, никакие — политико-экономические — реформы не удадутся. Налицо, таким образом, если не смена стратегий, то по крайней мере определенная эволюция представлений о том, как «обустроить Россию» (заметьте, эволюция эта никак не затронула саму власть, а скорее нынешних идеологов этой власти, да и то не всех).

Конечно, подобную эволюцию по сравнению с установкой на первичность и «базисность» политико-экономических мер можно только приветствовать, ибо уже сам вопрос, если выразить его в простой и емкой форме — что важнее: экономика или культура, — есть, при всей своей расплывчатости и одновременно лобовой прямолинейности, сомнение во всесии идола экономики, который и по сей день все еще требует жертвоприно-

шений (да и вдоволь их получает). О том, что экономизм у нас не изжит, свидетельствует, как идущее «сверху» правительственное реформирование, так и ответная реакция «снизу» на это реформирование (со стороны тех же деятелей культуры)¹. К сожалению, приходится признать, что разговор о «важности» культуры зачастую вызван скорее той ужасающей ситуацией, в которой оказались сейчас бюджетные организации культуры и науки, нежели действительным пониманием значения культуры и соответственно надлежащей политики государства в этой области. Примечательно, что «люди культуры», удачливо попавшие в струю рынка, вовсе не считают, что дело с культурой обстоит плохо; нет, уверены они, плох не рынок, не политика государства, а плохи те, кто не сумел войти в рынок, в силу либо собственной неполноценности, либо нежелания, как часто и откровенно заявляют «удачливые», демонстрирующие свое довольство на различных богатых презентациях, вручениях всеможащих премий, фестивалях и тусовках à la Голливуд.

Тема сути и роли культуры в общем строе человеческой жизни слишком объемна и серьезна, чтобы претендовать на ее раскрытие в рамках одной статьи и силами одного автора. Хотелось бы только начать разговор (а в сущности лишь приобщиться к уже имеющейся достаточной фундированной традиции христианской мысли) об основаниях культуры, да и то под специфическим углом зрения — обозначить некоторые стереотипы и псевдоочевидности т.н. секулярной культуры, воспроизводящиеся как на Западе, так и у нас в России в форме само собой разумеющихся «истин», а то и просто вечных неизменных догм. Что изживание таких догм необходимо, были твердо уверены представители т.н. русского религиозного возрождения, сосредоточившиеся на осмыслении как раз судьбы России, стремлении понять, почему совершилось падение России в большевизм и как возможно возрождение, т.е. новое рождение горячо любимой Родины. Необходимо прибавить, что установки современной, в сути своей секулярной, культуры подвергаются критическому осмыслению и на Западе, что говорит о том, что проблема эта затрагивает не только Россию, но и весь европейский мир.

Среди таких установок, приобретенных, как указывалось выше, характер догм, особое место занимает идея автономности культуры, т.е. независимости ее прежде всего и главным образом от религии.

Именно в отталкивании от религии, противопоставлении ей и ее критике (всегда воинственно «разоблачающей» и «преодолевающей») светская культура и начинает мнить себя не только автономной, т.е. сама в себе имеющей свое основание и оправдание, но и претендующей на статус некоего абсолюта, задающего смысл человеческой жизни в целом.

Возникает законный вопрос: что такое культура? Количество ее определений перевалило ныне уже за сотни. Невозможность как-то сократить это множество связано не только и не столько со сложностью определить что-либо, претендующее на статус абсолюта, сколько с двусмысленностью самой возникшей ситуации: раз попытки определения не оставляются, то это свидетельствует о том, что абсолютность имплицитно оспаривается. Может быть «король-то голый»? Но такой вывод был бы слишком поспешным.

Ситуация действительно трагично противоречива. С одной стороны, претензии культуры не просто на автономию, но и на последний суд и высший смысл означает стремление как-то удерживать духовно-нравственную компоненту человеческой деятельности (все-таки никто до конца не отваживается все свести к вселенской бессмыслице и игре анонимных и хаотических мировых сил) и противостоять утилитарному использованию культуры в интересах власти. А с другой, коль отвергнуто традиционное духовное основание — религиозная скрепа, то теряется держащая человеческую жизнь иерархия ценностей, и само духовное основание как бы расплывается или уж вовсе пропадает (скорее в теоретических построениях, разумеется, а не на самом деле, хотя в то же время человеческая материя испытывает и не может не испытывать роковое воздействие подобных построений). Отсюда стремление каждой сферы отстоять собственную отдельную автономию (этакий парад автономий). Искусство (культура в узком смысле) пытается — не очень удачно и убедительно — представить себя как единственный остров духовности. Но каков итог этой претензии, кроме как «театр — это храм»? Позднее этим храмом стало кино. После этого уже не кажутся неожиданными претензии нынешнего TV быть современной исповедальней (но, заметьте, исповедующиеся непременно в масках!). Этой претензии искусства активно противится наука, до сих пор мнящая себя единственной поборницей и добытчицей истины, могущей противостоять всякому «мракобесию»². Экономика, в свою очередь, уверена в своей основополагающей

роли в жизни. Политика... Словом, автономия всех и вся, но всех вместе от и против религии. Недаром известный немецкий философ и теолог Р.Гвардини назвал эту претензию на автономию «мятежной верой»³.

Под культурой в широком смысле, согласно Гвардини, следует понимать только то, что «различные элементы природной действительности попадают в сферу человеческой свободы и получают там потенциал нового рода»⁴. (При таком подходе культура, как видим, совпадает с человеческой деятельностью в целом.) Это новая, отличная от природы, реальность есть результат того, как человек оценивал мир в целом и самого себя, какими целями он вдохновлялся, какие ценности утверждал и т.п. Сами же оценки и самооценки в свою очередь определяются отношением к тому, что противостоит всем превратностям человеческой судьбы, что превосходит человека, а это означает признание некоего устойчивого (в конечном счете вечного) и трансцендентного (вне самого человека существующего) источника и стремление опереться на него. Таков в сущности генезис религии (являющейся одновременно и учением, и практикой, и знанием), назначение которой – хранить, утверждать и разрабатывать способы «связи» и «соединения» человека с этим источником. (По сути дела человек есть постольку, поскольку налицо эта уверенность в превосходящей его реальности и ориентация на нее, реальности, от которой он зависит и связь с которой воспринимается как самое главное в человеческой жизни. Здесь нет «до» и «после», это как бы одновременное «событие».) Европейская культура сформировалась как христианская, т.е. *все* поверяющая своей специфической верой.

Но вот теперь мы стоим перед фактом автономной, секулярной культуры. «Возникает, – как говорит Гвардини, – новая, враждебная христианскому Откровению или, во всяком случае, безразличная к нему, ориентация, и отныне она определяет развитие культуры»⁵. Еще раньше Ф.М.Достоевский выразил это положение как стремление человека устроиться на земле без Бога⁶. Но возможно ли это, насколько в действительности реальна эта «автономия мирского бытия»⁷?

Из этой весьма объемной темы затронем лишь три вопроса: каков исток ценностей современной т.н. секулярной культуры (откуда они «пошли быть»), какова их историческая судьба (изменилось ли их содержание и в какую сторону) и, наконец, каковы причины разъединения «земли» и «неба».

Все исследователи данного вопроса относят, как правило, рождение светской культуры к эпохе Возрождения, впервые посягнувшей на непререкаемый авторитет религии во всех областях жизни. В этом посягательстве можно отметить по крайней мере два взаимосвязанных процесса.

В средневековье все сферы жизни осмыслялись с точки зрения христианской истины и христианских ценностей. Религиозность — господствующее настроение эпохи, которое, по Гвардини, выражалось, с одной стороны, в «неукротимой жажде истины», а, с другой — в символической трактовке «содержания бытия» («каждый образ становится символом. Он указывает вверх, за пределы самого себя»)⁸.

В этой характеристике, верной, но и многосмысленной, хотелось бы акцентировать один момент, важный для нашего дальнейшего изложения.

Все средневековье стоит под знаком Откровения. Это означает прежде всего, что истину о себе и о мире человек *получает* (и ее необходимо хранить), а не создает и не конструирует сам. Или, другими словами, неконструируемая истина, истина как таковая, последняя истина, или, наконец, самое высшее, абсолютное — не может быть человеческим созданием. Что-то самое важное о себе и о мире человек получает как дар, свыше, как Откровение, по отношению к которому возможна экзегеза, толкование, но отнюдь не теоретико-исследовательская позиция в смысле Нового времени, т.е. не объяснение (выведение, сведение и прочее), не концепция, не теория. Абсолютное — не предмет теории, не объект вообще, а явление личного, откровенного, экзистенциального опыта, субъектом и причиной которого человек не является. Или — опыта, который принципиально «ограничен» самопроявлением абсолютного, над чем человек не властен (экзистенциальная философия, и западная и русская, делает ударение именно на этом моменте и как раз в пику классическому рационализму, который считал, что своими теоретическими построениями разум может все объять, все сделать своим объектом и все объяснить, тем паче, что мир — инобытие разума; иными словами, познаю то, что сам и создаю).

Другое дело, что в эпоху средневековья эта зависимость от Откровения сплошь и рядом перерастала в зависимость от исторической церкви, вернее католического клира, взявшего на себя ответственность и обязанности толкования Откровения и скрупулезной опеки над человеком (чем католическая церковь, по

убеждению многих исследователей, и вызвала к жизни не только протестантизм, но и Возрождение). Однако, как справедливо считает Р.Гвардини, сводить все к авторитарному образу мышления средневековья и, следовательно, к «несвободе», «не только не точно, но и нечестно»: средневековый человек воспринимает авторитет прежде всего как «связь с абсолютным и как точку опоры на земле». С этой точки зрения, т.е. полной осмысленности и полноты человеческого существования, «средние века можно, пожалуй, приравнять к высочайшим эпохам человеческой истории»⁹. Н.Бердяев также считал, что «личность была сильнее и ярче в средние века», а культура той эпохи в целом «выше, духовнее», чем современная культура XIX и XX веков¹⁰.

И тем не менее все авторы, дающие высокую оценку средневековья, не обходят вниманием ограниченность (оцениваемую нередко как важнейшую и принципиальную) этой эпохи, а именно — недостаточное внимание к человеку и его свободе (недаром Н.Бердяев говорит о *новом* средневековье, которое должно соединить высокую религиозность со свободой).

Но свобода — всегда риск, а значит и возможность срывов, падений, искуса. Искус свободой, пожалуй, наиболее опасный из всех (по сравнению, например, с искусом властью, богатством, счастьем и т.д.), ибо прямо толкает человека к самообожествлению. В таком ракурсе Возрождение и Новое время — не просто результат человеческого своеволия и бунта против авторитета церкви, а именно испытание свободой.

Другими словами, человеческий выбор имеет не психологическую характеристику (как скажем, своеволие), а духовно-онтологическую. И потому все последствия этого искуса свободы (будь то безудержный индивидуализм или тоталитаризм, ничем не ограниченное вмешательство в природу, в том числе и человеческую, или рабство технике и тому подобные беды нашей такой автономной и светской цивилизации) преодолеваются на этом же онтологическом уровне — внутренним изменением, внутренним переосмыслением и изживанием прежних «автономных» секуляризованных установок как «ересей», т.е. квалификации их как искажения духовно-религиозных основ жизни и даже отход от них и понимания необходимости возврата «блудного сына» в отчий дом¹¹. Даже такой певец ничем не ограниченной человеческой свободы как Бердяев, которого часто упрекают именно за его трактовку свободы в неправославности и даже антихристианстве (ибо свобода — до Бога!), писал в связи с ха-

рактистикой Нового времени и гуманизма: «Но для чего должно было совершаться освобождение? ...Во имя человека, во имя гуманизма, во имя свободы и счастья человеческого. Но тут нет никакого ответа. Нельзя освободить человека во имя свободы человека, не может быть сам человек целью человека. Так мы упираемся в совершенную пустоту. Человек лишается всякого содержания, ему не к чему восходить. Свобода человека оказывается совершенно формальной и бессодержательной свободой»¹².

А это означает, по Бердяеву, еще и то, что тем самым теряется онтологическая основа культуры, да и вообще всех человеческих установлений. Культура и человек оказываются в пустоте. И это событие не может остаться без последствий. Искажения и даже извращения бывшего обстоятельства вещей неизбежно. Заметим, что в данном случае речь не идет ни о неприятии изменения (напротив, изменение, как и свобода, с которой оно неразрывно связано, величайший дар), ни об оценке бывшего обстоятельства дел (в смысле их реального исторического облика) в качестве некоего утраченного идеала. Речь идет только о том, как менялся облик средневекового мира, человека и культуры, имевших религиозную санкцию, а теперь ее утративших. И если эпохи Возрождения и гуманизма еще считали, что можно обойтись без этой санкции (да и то лишь в некоторых областях, подобно тому, как например, Кеплер считал гипотезу Бога ненужной в его научном объяснении), то позже Новое время и Просвещение, да и наше время считают эту санкцию не только излишней, но и вредной. Речь идет, таким образом, о сломе самого сочленения «неба» и «земли», а не только об изменении характера этой связи.

Указание Н.Бердяева о «пустоте» и «утрате» онтологической основы здесь основополагающее. Культура¹³, сама того не сознавая, живет за чужой счет, за счет тех ценностей, которые она усвоила и получила из христианства, но посчитала своими, т.е. независимыми от него. «Часто забывается, — писал о.Сергий Булгаков, — и далеко не всеми понимается, что теперешняя культура исторически имеет религиозные корни и до сих пор еще питается их здоровыми соками... Новая Европа была духовно вскормлена и воспитана христианской церковью и теперешняя европейская культура с ее наукой по своему происхождению является христианской, хотя в своем сознании она начинает утрачивать эту связь. *На атеистическом фундаменте не была еще воздвигнута ни одна цивилизация в истории*, — да, по моему

утверждению, и не может быть воздвигнута. Атеистическая культура может быть только паразитарным растением на чужом стволе и притом губящим корни дерева, к которому присосалось»¹⁴. Так у о.С.Булгакова возникает термин «метафизическое воровство», означающий приписывание себе бытия, которым реально не обладаешь, тайное его заимствование из другого источника и паразитирование на нем¹⁵.

Теперь уже можно указать на один из тех пунктов, где намечается отход от истины Откровения, или, по крайней мере, где этот отход заложен.

Р.Гвардини видел одну из особенностей средневековья в «неукротимой жажде истины», но это искание истины он отличает от «охотничьей страсти испытания, исследования» Нового времени¹⁶. В чем разница? Средневековая «жажда истины» означает извлечение из размышлений об истине Откровения «духовной конструкции бытия», исследовательская же установка Нового времени, если использовать далее возможности метафоры «охоты», состоит в том, чтобы «догнав, эмпирически пригвоздить» действительность и, «одолев, теоретически подчинить»¹⁷. Можно переформулировать и несколько дополнить сказанное Гвардини: истина Откровения ищется ради нее самой, ибо нет ничего выше и важнее ее, исследование же Нового времени — ради власти и господства над миром.

К этому стоит прибавить как различие в положении человека, осуществляющего поиск истины, так и различие методов познания в обоих разбираемых позициях. В первом случае человек, «медитируя, погружается в истину», т.е., не строя никаких гипотез, предположений, конструкций и т.п., жаждет реальной *причастности* истине, а в конечном счете божественной реальности, во втором — человек подходит к миру именно с определенным набором гипотез и концепций, прямого «общения» с природой (а речь сейчас идет только о ней) нет, она — лишь *объект* человеческих притязаний¹⁸. К природе как объекту можно подойти только извне. Весь мир становится объектом, что впоследствии превращается в уверенность, что все может стать объектом, и, как понятно, объектом науки.

Природа как объект; познающий субъект как «внешний наблюдатель», преследующий свои цели; наконец, само познание как процесс, полностью управляемый самим человеком — такая логическая связка, устанавливаемая классическим рационализмом по отношению к познанию в качестве необходимой,

связка, которая несла на себе не только теоретическую нагрузку (установить характер объективного научного знания), но которая приобрела и определенный идеологический смысл – утвердить человека в статусе субъекта, активно и целенаправленно преследующего свои цели по овладению миром, считающегося только со своими потребностями и навязывающего свою волю окружающему миру. И здесь следует отметить два взаимосвязанных процесса, (приведшие, как увидим ниже, к соответствующим потерям).

Сначала об объектном познании. Сейчас стало уже прописной истиной, что ни один объект науки не есть предмет простого эмпирического наблюдения (за исключением, быть может, сугубо «регистрающих» описаний флоры или фауны какого-либо региона), он всегда рассматривается в рамках каких-либо теоретических посылок, гипотез, предположений и т.п. Если несколько переформулировать кантовскую характеристику науки, то можно сказать, что наука не интересуется, что такое природа сама по себе, она лишь заставляет отвечать природу на то, что *нас* интересует¹⁹. По Канту, к тому же, мы и не можем знать, что такое природа сама по себе (эта та «вещь в себе», познание которой не входит в компетенцию науки).

Но получается, что именно потому, что природа познаваема, потому, что она становится предметом опыта, она и есть природа. Так естественно-научное понимание природы становится синонимом самой природы. Другой природы научное понимание не знает и не признает. Недаром М.Хайдеггер заметил, что при подобном отношении к природе последняя возможно как раз и «утаивает свое существо»²⁰.

Другими словами, начиная с Нового времени человек сталкивается уже не с самой природой, а с природой, пропущенной через сито научных гипотез. Всякая концепция в этом смысле есть некая сеть²¹, которую наука набрасывает на мир, а улов этой сети – то, что может «вытащить» из мира та или иная научная теория.

Философы, серьезно и плодотворно поработавшие на ниве обоснования науки, как, впрочем, и сами творцы современной науки, понимали, что науке не все подвластно, не все можно сделать объектом научного исследования, не все может стать предметом теории. Так Кант, чьи заслуги в обосновании науки и выявлении ее специфики невозможно переоценить, считал, например, невозможной в качестве науки психологию, что как

будто противоречит факту существования этой дисциплины. Однако сейчас уже ясно, что современная психология есть все, что угодно, только не наука о душе (поистине, если познано научно, то не душа, как и в естествознании — «не то, что мните вы, природа»²²). Нельзя, по Канту, дать теории свободы, личности (т.е. сделать их объектами науки и применить к ним объяснительные процедуры), морали, наконец (мораль как специфическая сфера исследования *чужда*²³, по его мнению, трансцендентальной философии, которая как раз и призвана обосновать возможность и объективность научного познания).

Но если не все можно познать научно и если все же есть очень много важных для человека вещей, от познания которых он никогда не откажется, то необходимо, следовательно, знать границы науки, чтобы допустить и другие типы знания (точнее признать что-то помимо науки в качестве знания), например, мораль и веру. Отсюда знаменитая кантовская формула: ограничить науку, чтобы освободить место вере. Но ограничить науку не значит не пускать ее куда-то, запрещать ей что-то и т.п., а значит лишь осознать ее реальные возможности, возможности теоретического (в данном случае — объяснительного) знания в целом, возможности своих «сетей», сквозь ячейки которых что-то неизбежно будет ускользать.

Тем не менее наука, по мере все больших своих успехов, стала притязать на то, что ей все подвластно, что только ее методы могут принести подлинное объективное, т.е. действительно выверенное, надежное знание мира, что ей одной, наконец, по праву принадлежит монополия истинности. Постепенно складывается и становится повсеместным убеждение (как в научных кругах, так и в широком общественном сознании), что всякая иная, не-научная, форма сознания и познания должна пройти тест на научность, и, конечно же, она его не проходит. Наука «правит бал», подвергая своему суду все и вся и претендуя все объяснить. Так рождается, по выражению о.Сергия Булгакова, «главный» идол нашего времени — научность²⁴, сбросить который не так-то легко.

Миф об исключительности и всеилии науки есть реальный и действенный фактор современной жизни, и с ним нельзя не считаться. Но нас здесь интересует не сам по себе этот миф, сколь бы значимым он ни был, а то, что с победным шествием научного познания европейский мир несет и определенные потери, для него закрываются определенные стороны жизни и соот-

ответственно некие культурные возможности. Так, в ситуации господства «внешнего опыта» не просто атрофируется всякая иная способность постижения мира, но даже и не возникает вопрос о существовании, возможности и нужности такой способности.

О существовании отличного от науки способа познания и иной формы философии, не ориентированной исключительно на факт науки, постоянно говорит вся русская философия, начиная с ее первых самостоятельных шагов. В западной мысли, несмотря на господствующее положение рационализма (неразрывно связанного с утверждением науки), оппозиция последнему все же была. Вспомним хотя бы Паскаля или мощное движение современной философии, сосредоточившейся на экзистенциальной проблематике. Применительно к разбираемому нами вопросу особо значимо творчество М.Хайдеггера, прямо связавшего кризис западной цивилизации с незатребованностью т.н. экзистенциального мышления (не говоря уже о его исследовании и прояснении), только в пространстве которого и может появиться бытие, преданное, по его мнению, забвению в европейской метафизике, святое, человек в его истинном измерении, также утраченные новоевропейской культурой в результате ее дехристианизации. Хайдеггер скрупулезно выясняет, каким образом в различных областях человеческой деятельности — философии, технике, искусстве, науке и т.д. — родилась и утвердилась господствующая установка современной культуры и как закрылись другие ее возможности.

Экспансия «внешнего опыта», позиция «концептуализма», всепоглощающая мания «объяснения» и т.п. — все эти моменты необходимо сопровождаются важными, если не сказать кардинальными, изменениями в духовном и душевном строе самого человека.

Р.Гвардини отмечает, что с падением авторитета Откровения «человек получает простор для движения», перед ним открывается бесконечность мира и истории, а значит и неограниченное поле деятельности. Человек начинает распоряжаться всем — природой, культурой, собой, он «берет на себя построение собственного бытия»²⁵. Но дело не просто в активности. М.Хайдеггер описывает эту ситуацию следующим образом: мир, ставший объектом означает в то же время, что человек стал субъектом, т.е. тем, кто, противопоставив себе суицид и заняв по отношению к нему «внешнюю» позицию, присвоил себе функцию «репрезентации сущего» и поднял себя в качестве субъекта «до командного положения всеобщей точки отсчета». Но глав-

ное, отмечает Хайдеггер, состоит в том, что человек «захватывает это положение как им самим же устроенное, волевым образом удерживает его, однажды заняв, и обеспечивает его за собой как базу для посильного развертывания своей человечности»²⁶.

Внимание к человеку, к его творчеству, возможностям и свободе — важное завоевание Возрождения и наследовавшего ему Нового времени, отмечаемое всеми мыслителями, которые так или иначе относят исток секуляризма к названным эпохам (и потому, заметим, оценивают разработку христианского учения о человеке как одну из наиболее актуальных и неотложных задач христианской философии).

Но в этом интересе человека к самому себе теряется изменение сверхчеловеческого, трансцендентного, божественного, вернее, оно полностью «обмирщается». Человек упоен своими возможностями, свободой. Нет иной цели, как дать человеку самореализоваться. И до сих пор среди деятелей культуры самореализация рассматривается как главная цель человека, и лишь «робко и тихо», как это заметил по поводу христианского отношения к природе Р.Гвардини, заявляет себя установка не на самореализацию, а на постижение того, что есть на «самом деле», того истинного положения дел, последней истины, которые могут быть лишь над-человеческими и трансцендентными.

Интерес к себе, принимающий в стремящейся к полной автономии культуре форму «самовожделения»²⁷ и «вакхического самоупоения человечностью»²⁸, а в конечном счете обожествления человека, приводит к неустранимому внутреннему противоречию, от которого секулярное сознание в принципе не может избавиться: человек, возвеличивший сам себя за счет Бога и поставивший себя в сущности на Его место, есть в то же время не более, как часть мира, такая же, как и все остальные, продукт природы, «ком грязи»²⁹. Вера секулярной культуры в человека является по сути дела непроясненной (относительно своих истоков) «ересью» (как и называет гуманизм Н.Бердяев³⁰), перерождающейся в прямое идолопоклонство³¹ либо перед отдельным человеком (героем, гением, вождем); либо перед массой (народом, нацией, человечеством в целом³²), либо перед сверхчеловеком, либо, наконец, прямо перед человекобогом. Иначе и быть не может, ибо не делая всех выводов из «естественности» человека (и не делая из чувства самосохранения, так как «естественность» человека никак не может выделить его из остально-

го мира и возвести в некое царственное достоинство), секулярная мысль тем самым незаконно и неправомерно («метафизическим воровством») превращает человека в высшее существо.

Естественно возникает вопрос, как это стало возможно. Одна из причин, на которую мы отчасти уже указывали, — это преобладание «внешнего опыта», в результате чего происходит, по выражению И.Ильина, оскудение внутренним опытом, утрата того «верного акта», которым только и можно воспринять и постичь духовное измерение жизни³³. Человек, отмечает далее И.Ильин, «*попытался воспринять Бога неверным актом и не обрел Его* и не обретя Его неверным актом, объявил, что Его нет и что верить в Него глупо и вредно». Дело довершили «внешние причины», среди которых — революционный выход масс на поверхность жизни, развитие капитала, обострение классово-борьбы, «дразнящие, назойливые успехи материальной цивилизации и связанная с этим всеобщая жажда комфорта и наслаждений», «распространение полуобразованности»³⁴ и т.п.

Последнее обстоятельство, хотя и относится И.Ильиным к разряду «внешних причин», вовсе не является неважным, ибо как справедливо отмечают многие философы, в том числе и сам Ильин, истинная наука вовсе не противоречит вере. «Верхние слои мировой интеллигенции», отмечает И.Ильин, стали понимать всю ложность безверия, но и то отчасти, а «средние слои — поставляющие учителей безбожия, и полуинтеллигенция — поставляющая учеников безбожия — укрепились в этом укладе с увлечением и даже с ожесточением. Демократический строй дал прессу, влияние и власть именно этим слоям, — и все оказалось преопределенным»³⁵.

Это отсутствие надлежащего «верного акта», недопущение других форм постижения, не сводимых к «внешнему опыту», непонимание их специфичности, а следовательно, отсутствие опыта иного рода и порождает так часто слышимое от атеистической интеллигенции требование «доказать» веру (или, как еще говорят, надо не просто верить, а верить осознанно. Правда, что это такое, никто не разъясняет, да и не может разъяснить, ибо вовсе не затрагивается и не чувствуется сам *предмет* разговора, он оказывается вне обсуждения³⁶). «Вся ошибка в том, что люди судят о Боге, пребывая вне Бога. Ни в одном человеческом деле не допустима такая недобросовестность. Никто не возьмется лечить людей, не изучив медицину, не начнет строить дома, не имея специальных познаний»³⁷.

Нечувствие духовной проблематики, ее истинного предмета и способа его постижения — результат одного из законов духовной жизни. И.Ильин отмечает, что «согласно этому закону, человек неизбежно уподобляется тому, к чему он прилепляется любовью, верою и помыслами»³⁸. «Прилепившись» к внешнему опыту, человек становится лишь естественным, природным существом, пытающимся из этой своей естественности вычитать все параметры своей жизни, уподобляясь тем самым (и поклоняясь в то же время) этой естественности³⁹.

Но дело не только и не столько в теоретической недоработанности, в недостаточной осведомленности, неосознаваемом или умышленном умолчании. Дело и сложнее и труднее, ибо здесь затрагивается человеческая воля, выбор и решение, свобода и ответственность. Так, можно и нужно говорить об атрофии определенных способностей человека в результате экспансии «внешнего опыта», об утрате органа богопознания и богообщения⁴⁰, об общей религиозной невосприимчивости, «духовной незрелости»⁴¹ и вообще выпадении духовного измерения из секулярной культуры, но нельзя не согласиться с И.Ильиным в том, что в этой потере «страшно иное: люди нашего времени *не хотят* иного»⁴².

Ситуация как будто бы безысходная. (И.Ильин характеризует эту ситуацию в виде следующей весьма неутешительной дилеммы, встающей перед христианским сознанием: «либо создать *нехристианскую культуру*, или совсем *отвергнуть культуру* из христианских побуждений»⁴³.) Да, ситуация не просто болезненная, но критическая и в высшей степени трагическая (ибо ничто не предопределено, и выбор путей культуры — в неотменяемой человеческой *свободе*), но все же не непоправимая. И для исследователя здесь открываются по крайней мере два пути: во-первых, вскрыть идейно-духовные предпосылки секулярной культуры (именно духовные, ибо «свято место пусто не бывает», и нам не уйти от вопроса: кто же или что на месте Бога?) и показать ее *последствия* (а современная история эти последствия предоставила нам воочию и во множестве); во-вторых, выявить и уяснить саму природу человека, ее бытийные основы, которые дают себя знать, даже если их предают забвению и извращают (секулярная культура живет потому только, что божественные основы человеческой природы подспудно действуют и продолжают оживлять культуру). Однако указанные «забвение» и «искажение», допускаемые определенные степени этих состояний, могут привести и к

полному «коллапсу» бытийных основ и их уничтожению (это и есть в терминах христианского богословия и философии окончательное отделение света и тьмы, переход к небытию, то «сатанинское состояние», где человека уже нет).

Религиозная философия, с которой так снисходительно (в лучшем случае) обходится секулярная мысль (а в худшем отвергая саму ее возможность, игнорируя не только сам факт ее существования, но и свои собственные, не осознаваемые, а потому и не признаваемые, истоки) убедительно показала, что то достоинство человека, о котором так много говорит секулярная культура, есть понятие внутренне и неизбежно противоречивое, ибо фактически это достоинство в ней как раз и умалется: человек в конечном счете здесь — не более как «ком грязи» (таков итог всех материалистических учений или тяготеющих к ним концепций; и даже там, по верному замечанию А.С.Хомякова, где, как например, в философском идеализме, видят существо человека в духе, но, так сказать, самочинном и саморазвивающемся и потому «слишком человеческом», мы сталкиваемся с подспудной тенденцией все к тому же материализму). Но если человек не более, как такой «ком», то у секулярной мысли нет никаких внутренних запретов (если быть последовательным) относительно каких бы то ни было «манипуляций» как в отношении человека (превращения его то в «экономического человека», то в машину, то в винтик социальной организации, вообще в точку пересечения самых различных «объективных» сил), так и мира в целом⁴⁴. И именно там, где претендуют на особое возвеличивание человека, происходит его наиболее жесткое попрание (ср., гордость «простого советского человека», «человек — это звучит гордо» и вся практика коммунистического подавления).

Выше указывалось, что секулярная культура живет за счет ценностей, выкованных христианством. Но остаются ли эти заимствованные ценности (например, особая ценность человека, его выделенность из остального животного мира, стремление человека к идеалу, справедливости, самосовершенствованию и т.п.) таким же по своему смыслу, и не происходит ли с ними определенных метаморфоз? Ответ ясен из уже изложенного выше. Возвеличивание «автономного» человека, как мы видели, есть не что иное как «люциферический мятеж человека»⁴⁵ (отличающийся, к тому же, «упоенной воинственностью»⁴⁶), самообожествление, обращающееся «бестиализмом» и умалением челове-

ка, а активистские притязания к миру, господство над природой —насилием над ней (такова цена «преобразования» природы вместо ее «преображения» в христианстве).

Метаморфозы эти показательны, они и суть те следствия секулярной культуры, которые неминуемо рождаются на почве отпадения от своих основ.

Рассмотрим еще несколько столь же показательных примеров.

Возьмем такую, само собой разумеющуюся для секулярного сознания цель, как улучшение человеческой жизни, стремление достичь некоего идеального состояния общества (как в экономическом, так и моральном планах), изменить самого человека и т.п. Но откуда такое стремление может быть у «кома грязи»?

С.Франк поставил в свое время аналогичный вопрос Н.Гартману, претендовавшему на создание «автономной» этики. Русский философ высоко оценил «Этику» Гартмана за высокое значение, которое он приписывает нравственной жизни человека: «Гартман находит, что нравственная природа человека свидетельствует об его высшей метафизической значимости, что голос совести... есть достаточный свидетель онтологической глубины человеческого духа». Однако, как отмечает С.Франк, в области религиозно-философских и богословских проблем он обнаруживает «и полную беспомощность и полную неосведомленность» (отсюда «смелость профана»). И потому первое сомнение относительно позиции Гартмана есть «сомнение в обоснованности в ней нравственной жизни». «Русского читателя так и подмывает поставить Гартману коварный и злонамеренный вопрос: почему, собственно, и для чего человек должен мучиться таким ничемным для него самым делом, как воплощение нравственных ценностей в мире, как протягивание нитей от неба к земле? Для чего вообще безбожному и абсолютно свободному человеку быть столь добродетельным? ...откуда у человека берутся *силы* для осуществления нравственных ценностей, ...без *духовного питания* откуда взять силы для действования?»⁴⁷.

В вопросах С.Франка видны и ответы: секулярная мысль живет за счет инерции, воспринятой из религиозных источников (в случае немецкого идеализма и Гартмана — из «немецкого благочестия и немецкой мистики»); известная поверхностность сознания, не задумывающегося над вопросом об основаниях человеческой жизни, в данном случае, нравственности («Гартман сам слишком добродетельный немец, чтобы ему пришел в голову этот вопрос»); «утверждение чисто человеческого начала

за счет божественного» («Гартман постулирует у человека совершенно фантастическую возможность из своих собственных титанических недр почерпнуть действенные духовные силы»); наконец, поразительное непонимание христианства (являющееся результатом утраты религиозной чувствительности, о чем говорилос выше)⁴⁸.

Описанная ситуация типична (и она, к сожалению, постоянно воспроизводится). Дело не в личных качествах того или иного деятеля культуры (они, как в случае Н.Гартмана, могут быть очень высоки, как в интеллектуальном, так и моральном отношении, что и отмечает, кстати, Франк). Дело в «объективной несостоятельности»⁴⁹, по выражению того же Франка, атеистической мысли: неспособности придать онтологическую устойчивость человеческой жизни и деятельности, в результате чего она живет либо за счет «метафизического воровства», либо подчиняясь иным, не-божественным (не-христианским) силам.

Если в случае Н.Гартмана речь идет о невозможности обоснования нравственности, но сама она еще сохраняется и даже получает высокую оценку, то у Ницше, доведшего ситуацию «автономизации» до логического конца (Бога «убили!»), мораль сначала неизбежно проблематизируется (т.е. ставится под сомнение ее необходимость и значимость), а затем и вовсе отбрасывается («На мораль не нападают, ее просто не принимают в расчет»⁵⁰).

Ницше был последователен в своем богоборчестве: раз отброшено трансцендентное измерение человеческого бытия (и все связанные с ним понятия мира — умопостигаемого, идеального, истинного и т.п.), небо «закрыто» и остается только «земля», то последней остается жить лишь по своим «естественным» законам (законам витальности, утверждения и возрастания воли, инстинктом и т.п.). Тем не менее учение Ницше не есть возврат к вульгарному биологизму, уже потерявшему кредит в современной европейской философии. Его позиция намного серьезнее, глубже и потому опаснее. Это в конечном итоге — сознательно практикуемая попытка опереться на те силы (онтологического порядка), которые прямо и сознательно противостоят христианской ориентации. Весьма актуально поэтому звучит по сей день предостережение о.Г.Флоровского об «опасностях новых языческих соблазнов», недооценивать которые, по его мнению, было бы «преступной небрежностью»⁵¹. И отнюдь не случайно, а являются результатом выявления именно духовной подосновы различных социальных движений и учений, такие

определения русских философов, осмысливших рецидивы секулярной культуры, как «черное богословие Маркса»⁵², «идолопоклонство» Фейербаха, «религиозная природа социализма» как «секуляризованного хилизма» и потому противоположного христианства, «философский маммонизм»⁵³ и др.).

Предостережение Г.П.Флоровского значимо еще и потому, что простого возврата к прошлому язычеству быть не может⁵⁴, как, скажем, Возрождение не было и не могло быть простым возвратом к античности. В христианской средневековой Европе античные боги могли восприниматься лишь как антипод Бога христианского. Простого сосуществования Богов быть не могло, как это и показало историческое развитие автономной культуры, кончившей воинствующим антихристианством.

Пример Ницше — свидетельство разрушительного воздействия любых антихристианских бунтов. И если последовательность богоборческих устремлений привела Ницше к «духовной болезни», по оценке Н.Бердяева⁵⁵, и трагическому концу (а иначе и быть не может, ибо как же «пережить божественное, когда Бога нет..., пережить экстаз, когда мир и человек так низки, ...подняться на высокую гору, когда мир так плосок»⁵⁶), привела к такому итогу отдельного человека, то последовательно атеистическое советское государство — к кровавому режиму и преступному государству (а наша сегодняшняя ситуация, все еще в массе своей решительно атеистическая, недаром становится почвой для распространения всякого рода оккультных сект и движений, угрожающих духовному здоровью народа).

Особая опасность «языческих соблазнов» в наше время заключается в том, что они посягают на самые глубинные основы европейской культуры. Современная Европа, как бы она ни была дехристианизирована, все же остается Европой именно благодаря христианству (и как отмечает о.Сергий Булгаков, нельзя последнюю страницу истории принимать за всю книгу⁵⁷), и потому любые рецидивы языческих соблазнов не могут, повторяем, не быть антихристианскими, и, следовательно, *антиевропейскими*. Европа готовит себе духовную, а затем неминуемо и культурную и цивилизационную смерть, склоняясь (согласно поверхностной и потому неверно понятой толерантности в духе пресловутого плюрализма) к тому или иному типу язычества.

Религиозно нейтральная (автономная, агностическая, атеистическая и т.п.) культура не может сохранить ни те ценности, которые она позаимствовала из христианского источника, ни

сама себя в целом. Как только срезается верхний религиозно-метафизический этаж культуры (или ее духовные корни, что одно и то же, ибо корни наши «на небесах»), как только «закрывается небо», былые ценности, лишённые своей духовно-онтологической подпитки, перерождаются.

Выше говорилось о том, что автономная этика и философия не могут обосновать нравственной жизни, ее основного «мотива» — стремления к совершенству. И если оставить в стороне все трудности теоретического обоснования (и даже вопрос о том, зачем, в сущности, «естественному» человеку совершенствоваться) и посмотреть на то, как такое стремление оценивается по мере развития науки, то можно отметить довольно любопытное, хотя и вполне понятное и объяснимое обстоятельство: почти все признанные основополагающими научные открытия, сохраняющие свою значимость и по сей день, подрывают в той или иной мере представления о выделенности человека в мире, его особых целях, назначении и, наконец, его стремлении к самосовершенствованию, с которого мы начали. Напротив, начинает, особенно с развитием биологических дисциплин, укрепляться стремление все более полно вписать человека в окружающий его мир и именно из природного мира вычитать все его наиболее существенные характеристики (особенно это заметно в социобиологии, биоэтике и т.п.). Показательна также в этом отношении позиция З.Фрейда (чьё учение применяется почти во всех т.н. гуманитарных науках, и лидерство психоанализа здесь, при всех его модификациях, до сих пор никем и никак не оспаривается).

Фрейд видит свою психоаналитическую концепцию в ряду таких научных теорий, как открытие Коперника и учение Дарвина, и потому только, что все названные теории, по его мнению, сильно поколебали человеческое самолюбие и тщеславие, даже самовлюбленность (нарциссизм). Так, Коперник нанес человеку *космологический удар*, разрушив нарциссические иллюзии человека относительно земли как центра мира, Дарвин нанес *биологический удар*, показав, что человек не выше животного, наконец, сам отец психоанализа довершает дело *психологическим ударом*, показав, что человек не является хозяином в своем собственном доме, в своей душе⁵⁸.

Эта нарциссическая иллюзия относительно своего особого положения человека в животном мире и универсуме прямо связывается Фрейдом как раз со способностью и стремлением к самосовершенствованию, якобы приведших человека на совре-

менную высоту его развития. «Но я лично, — категорично заявляет Фрейд, — не верю в существование такого внутреннего стремления и не вижу никакого смысла щадить эту приятную иллюзию». Прежнее развитие человека не требует «другого объяснения, чем развитие животных», а то, что у некоторых людей воспринимается нами как стремление к усовершенствованию, есть на самом деле не более, как способ удовлетворения вытесненного влечения, которому закрыта возможность удовлетворения «прежними способами, ...и таким образом не остается ничего другого, как идти вперед, по другому, еще свободному пути развития...»⁵⁹.

После этого уже не покажутся странными оценки религии как невроза, инфантильной иллюзии (а то и прямо «нелепицы»⁶⁰, «порабощения сознания» и даже «яда»), от которых здоровому и взрослому человеку, понятно, надлежит избавиться (не все же время, по Фрейду, пребывать в состоянии детства, надо когда-то входить и в реальную, взрослую, жизнь)⁶¹. Правда, религия может спасти от индивидуального невроза (да и то потому, что верующий уже усвоил «универсальный невроз», т.е. саму религию), «но едва ли больше». В целом же религия — не что иное, как «общечеловеческий невроз навязчивости», проявление инфантилизма, который не может длиться бесконечно. Поэтому «стоит потратить силы на попытку нерелигиозного воспитания» (и далее весьма примечательное добавление: если эксперимент не удастся, говорит Фрейд, мы вернемся к своему старому, «чисто дескриптивному суждению», что человек — это существо со слабым интеллектом и «покорное своим импульсивным влечениям»⁶². Не знаешь, чего здесь больше: холодного безразличия ученого к подопытным или безответственного и легкомысленного лукавства, но в любом случае, это все та же «соблазнительная возможность экспериментировать», которая так характерна для «свободомыслящих» ученых, якобы порвавших с вековыми «предрассудками»).

Могут возразить, что и Коперник, и Дарвин, и Фрейд — ученые, чьи труды не просто продвинули науку, но и принесли человеку практическую помощь, словом, сотворили благо. А мы и не оспариваем этих практических (и благих в определенном смысле) результатов. Речь о другом.

Наука, не знающая своих «ограничений» или не желающая с ними считаться (ибо ведь нечему, если воспользоваться кантовской формулой, «освобождать место», с верой рассчитались

скоропалительно и вчистую, она — иллюзия, болезнь, и лучше все же совсем ее искоренить, как считал Фрейд, чем сохранять ее во имя каких-то сомнительных благ⁶³), берется судить о вещах, для познания и опознавания которых ее инструментарию не подходят. И опять-таки, дело тут не просто в том, что совершается некоторая ошибка (скажем, применения неадекватных методов), что атрофируется, как указывалось выше, определенная способность и потребность, «закрывается» определенная сфера человеческого бытия, наконец. Речь идет не о еще одной, «дополнительной» способности, не о расширении и «обогащении» нашего опыта, а о сути человеческого существования, экзистенциальных основах человека как такового. «Критическое» отношение к науке некоторых философов и богословов есть в данном случае не что иное, как озабоченность обеспеченностью основ человеческого существования. Так Р.Гвардини указывает, например, что процесс против Галилея не был отвержением некоего научно и объективно установленного факта, «самым глубоким его мотивом была забота об экзистенциальных основаниях человеческого бытия, месте Бога и человека»⁶⁴. Как пишет о.А.Кураев, «печально знаменитый конфликт богословов с астрономами на заре Нового времени возник из-за переноса физических суждений в метафизический контекст...»⁶⁵. То же самое фактически было и с Галилеем⁶⁶.

Вопрос о взаимоотношении религии и науки требует специального анализа. Сейчас нам важно подчеркнуть лишь экзистенциально-бытийную подоплеку все еще возникающих конфликтов науки и веры и указать на то, что наука, как это необоснованно считают ее защитники из лагеря противников веры, вовсе не дает надежной гарантии человеческому существованию, не обеспечивает высокого достоинства человека, а, напротив, наносит человеку время от времени ощутимые «удары». И удары эти неслучайны, они будут возникать вновь и вновь, коль скоро человек — лишь малая частичка бесконечного мира (и недаром Паскаля приводила в ужас холодная беспредельность Вселенной).

Наука, как, впрочем, и другие департаменты автономной культуры, забыла о своем происхождении и своих корнях. Теперь почти уже общепризнанно, что европейская наука стала возможной лишь на почве христианства и прежде всего благодаря особому отношению к истине. Отношение к истине в науке сродни отношению к истине Откровения в Средние века. И даже если сейчас жар этого отношения несколько поулег (и совсем не предосу-

дительно не умирать за научную истину), то тем не менее истина — то, чему стоит приносить в жертву свое житейское благополучие, славу, успех, здоровье и т.п. Однако с самого рождения науки возникает, не так поначалу заметная, но со временем все усиливающаяся двусмысленность в понимании истины. В западном мире эта ситуация отлилась в теперь как бы уже и не оспариваемое понятие двойственной истины: наука и религия говорят о разном, каждая права в своей области, им нечего делить. На первый взгляд как будто бы мирно разошлись (правда, скорее чисто теоретически) наука и религия. Но на деле это дало свои горькие плоды. Разделение единой истины привело к раздроблению и научной и экзистенциальной истины.

С развитием науки все более обнаруживается, что ее истины не вечны и не безусловны, что хотя наука и накапливает знания о мире, ее представления в то же время весьма изменчивы, а в наше время уже заранее предполагается, что установленное сегодня в качестве научно обоснованного факта завтра может оказаться ошибочным. Теперь уже не только невозможно представить себе (в рамках, разумеется, современной европейской культурной парадигмы), что могут быть объединены научные факты и т.н. экзистенциальные очевидности (в которые когда-то включались и свидетельства религиозного опыта) в одну единую истину. Напротив, утверждается множественность истин и в той и в другой областях: наука сейчас — это по сути дела совокупность многих различных и часто конкурирующих между собой концепций, что же касается экзистенциальной истины, то она, как утверждается, может быть только индивидуальной, и не потому, что извлекается из личного неповторимого опыта (что верно и адекватно самой сути этого опыта), а потому, что она касается только одного индивида, это *его* истина, и никто не вправе высказывать какие-либо суждения о ней. Если А.Бергсона еще удивляло, что все мистики говорят об одном и том же, и это было для него знаком общезначимости — этого неперменного свойства всякой истины, и основанием, почему к мистическому опыту стоит присмотреться более внимательно и серьезно, чем это делают, то, начиная с атеистического экзистенциализма (который здесь следует за Ницше), решительно заявляется, что никакой единой истины (Истины с большой буквы) нет и быть не может.

Так оказывается под подозрением *всякая* общезначимость, в ней заведомо отрицается какая-либо ценность и значимость для индивида, более того, в ней видят посягательство на челове-

ка, его «истины» и его свободу. Человек выводится из-под всякой оценки, в том числе и моральной. Автономная личность — вне всякого суда, она сама в себе содержит закон своего бытия.

Как не трудно увидеть, мы имеем здесь дело с определенной метаморфозой евангельской максимы «не судите, да не судимы будете». Если христианское сознание отправляется здесь от факта греха и переносит центр тяжести с осуждения других на избавление от собственных недостатков, то современное секулярное сознание, срезав все эти религиозные соображения, или вовсе снимает вопрос о самосовершенствовании (как мы это видели на примере психоанализа), или возвышает частные, индивидуальные «истины» до абсолютных, доводя опять-таки свою *автономность* до самообожествления. И недаром тогда всякая общезначимость не только подозрительна (как нечто не истинное), но она прямо воспринимается как насилие над человеком, ибо нет абсолютной (в данном случае значимой для всех) инстанции истины, небо десакрализовано и превращено в пустое вместилище материальных тел, духовное пространство вообще «закрыто» или вовсе отменено, и земля тогда может рождать лишь сонм индивидуальных волей, скрепить и согласовать которые иначе как извне, насильно нельзя (в общественный договор уже верить не приходится, не отрицая исторических свидетельств и не нарушая простых правил логики⁶⁷). Если же поставить вопрос, а почему человек, отвернувшийся от небес, все же настаивает на своей самостоятельности, свободе, истине и т.п., то ответ, с точки зрения христианского миропонимания, состоит в том, что совершенно отменить, или изменить духовно-онтологическую природу и экзистенциальные устои человека нельзя, они продолжают давать себя знать и в ситуации отпадения. Положение же серьезно потому, что богоборческие акты не невинны, и главное, не без последствий.

Посмотрим с этой точки зрения на всем хорошо известные в недавнем нашем коммунистическом прошлом максимы: «кто не с нами, тот против нас» и «если враг не сдается, его уничтожают». Первая из них почти точная копия изречения Христа: «Кто не со Мною, тот против Меня» (Матф. 12, 30), но с характерной *заменной* бога на человеческое (а то и прямо сатанинское). Если Христос — «путь и Истина», причем истина абсолютная (что для верующего бесспорно), то все, что вне истины (а это относится и к неоязычеству, так разросшемуся сегодня), противостоит истине. Это значит, что все, что вне Бога, ложно.

Но если «Бога убили», то на чем же держаться человеческому как не на своем «слишком человеческом» и упорству именно в нем? Так, человеческое неминуемо, фатально превращается в идеологический фанатизм, требующий непримиримого уничтожения врага. Фанатизм — это в конце концов всегда предельно обмирщенная, антирелигиозная по сути, позиция. И если церковь бывает повинна в грехе фанатизма (правда, весьма преувеличенного «просвещенным безбожием»⁶⁸), то и она впадает в это недопустимое для нее «обмирщение». Но у церкви есть возможность (и даже в определенном смысле гарантия) его преодоления. В секулярной же культуре, если и заявляется терпимость, то она существует в качестве непроявленного пережитка, унаследованного от религиозного миропонимания (предписывающего бороться с грехом, а не с человеком⁶⁹).

Современная (безрелигиозная) терпимость все больше оказывается сродни равнодушию к истине как таковой. Если истин много, они индивидуальны и несводимы к единой истине, то фактически само это понятие оказывается ненужным, ибо в ситуации «равноправия» всех истин (и невозможности вынести какое-либо суждение об истине другого человека) «все кошки серы». Похоже, что это понятие скоро вообще уйдет из арсенала европейской автономной культуры.

Подобную ситуацию можно зафиксировать и в других областях. Везде, где речь идет о заимствованных из христианского источника ценностях, мы встречаемся с противоречиями, подменами, перерождением, разложением и даже уничтожением этих ценностей. Так мораль, оторванная от своего религиозного источника и сведенная к своему эмпирическому, мирскому бытию, неминуемо превращается лишь в функцию общества, изменяющуюся с изменением исторических обстоятельств. Она тем самым не просто релятивизируется, но фактически лишается своей автономии, которой она так упорно добивалась, и сводится на нет: эта социальная мораль обслуживает лишь нужды общества (всп.: морально лишь то, что способствует делу коммунизма; теперь же даже можно услышать: морально то, что приносит прибыль). Такая мораль репрессивна по отношению к индивиду, и потому бунт против нее, с точки зрения индивидуалистического сознания, вполне оправдан и даже необходим (во имя сохранения самого индивида). Места же для иной морали, кроме так трактуемой, нет и быть не может. И не важно, чем это обосновывается: волей к власти и борьбой инстинктов (Ниц-

ше), исторической формацией (Маркс), психоаналитически трактовками бессознательного (Фрейд) или сменами эпистемы (Фуко).

Вот как, например, обходится Фрейд с христианской заповедью «возлюби своего ближнего как самого себя» (заметим, что речь идет не просто о специфически христианской заповеди, а, как он сам признает, об «идеальных требованиях культурного общества» вообще). Начинает Фрейд с «наивного», как говорит он, вопрошания: «Почему, собственно говоря, мы должны ему следовать? Чем оно нам поможет? И главное — как его осуществить? Способны ли мы на это?». Уже в том, как задаются вопросы и о чем в них спрашивается, видно, что мораль всецело сводится к своей функциональной и практической значимости (т.е. «проверяется» утилитарным критерием, от чего всегда хотели освободить мораль все великие моралисты. Понадобились соответствующие научные «удары», чтобы утилитаризм вновь заявил о себе). С точки зрения житейского благоразумия, из которого и исходит Фрейд, когда понятнее любить того, кто для нас привлекателен и наделен ценными нами достоинствами, это христианское требование суть то же самое, по Фрейду, что и «*credo quia absurdum*» (верую, ибо абсурдно). Не говоря уже о том, что создатель психоанализа недалеко здесь ушел от примитивного атеизма, вульгаризировавшего и извратившего тертуллиановскую формулу, он примитивизировал и мораль, сведя ее лишь к обслуживанию психологических влечений человека (видя в этом, кстати, свой вклад в понимание происхождения и смысла моральных требований, да и культуры в целом). Религиозная невосприимчивость рождает и нечувствие (непонимание) морали.

Что же касается заповеди любви, то от нее, по Фрейду, надо отказаться именно потому, что это самое непсихологическое требование из всех, оно попросту невыполнимо. Предъявляя индивиду слишком тяжелые требования, культура вызывает у человека «бунт или невроз, либо делает его несчастным». Но главное, эта заповедь, по Фрейду, никак не решает главную проблему общества — как обезопасить совместную жизнь от природной агрессивности (скорее, она даже провоцирует зло, чем делает благо, и именно потому она и абсурдна). Кроме того, религиозная этика обещает человеку лучшую долю в загробной жизни. «Я полагаю, — заключает Фрейд, — что проповеди эти тщетны, пока добродетель не будет вознаграждаться уже на зем-

ле». И далее в подтверждение тщетности религиозной морали еще один пассаж: «И мне кажется несомненным, что реальное изменение отношений собственности принесет больше пользы, чем любая этическая заповедь. Но социалисты затемняют это важное положение своей опять-таки идеалистической недооценкой человеческой природы, что лишает его всякой ценности»⁷⁰.

Опять та же апелляция к человеческой «естественности» при объяснении культурных установлений и опять речь идет о расшатывании и размывании морали. «В терапевтических целях нам приходится... бороться со «Сверх-Я», понижать уровень его притязаний»⁷¹ (а ведь «Сверх-Я» – воплощение высших культурных и моральных достижений, это совесть, наконец). Поистине, как только предпринимается новое «научное» обоснование морали, так происходит ее очередная релятивизация и ограничение (причем, если воспользоваться выражением Р.Гвардини, с какой-то «геростратовской радостью»⁷²).

Тот же результат мы имеем и тогда, когда о «естественности» речи не идет, но когда хотят «рассекретить» человеческое поведение ссылкой на некие объективные, от человека не зависящие (скрытые и человеком не осознаваемые) структуры, относящиеся ко «второй», уже сформированной обществом и культурой, природе (К.Маркс, М.Фуко и др.).

М.Фуко, как будто бы движимый стремлением оградить человека от репрессивно-нормирующей власти культуры, апеллирует не к старому, традиционному гуманизму, уповавшему на «естественность» человека (ибо такого человека уже и нет, по Фуко) и не к трансцендентно-божественной перспективе и связанной с ней возможностям человеческого бытия, а все к той же посюсторонней реальности, хотя он и вычитывает в ней новые структуры, порядки и детерминации, ранее не попадавшие в поле зрения философских и научных дисциплин. Фуко уповает не на свободные человеческие действия, не на его творческие возможности, а на некие маргинальные способы бытия и действия, которые еще не затронуты принудительным социо-культурным нормированием и где потому и могут быть еще обнаружены возможности иных, не «заштампованных», способов существования⁷³.

Эта новизна не в последнюю очередь связывается Фуко с тем, что современная эпоха «не формулирует никакой морали». Это не нужно и невозможно, ибо главное теперь – это утверждение таких «практик» (и мыслительных, и поведенческих), всегда

индивидуальных, текучих, даже сиюминутных, не поддающихся никакой систематизации, которые только и могут обеспечить ускользание из-под власти официальной культуры⁷⁴.

Безусловно, М.Фуко и близкие к нему мыслители, критически настроенные по отношению к западной культуре, многое прояснили в механизме и формах современного «порабощения» человека (этой заслуги их никто не лишает), они движимы пафосом изменения существующего положения дел. Но признавая это, нельзя обойти вопрос о том, чем они вдохновляются, из какого «места» они на все смотрят, из какой перспективы (ведь критического пафоса было с избытком и у французских коммунаров, и у российских коммунистов). И тут мы сталкиваемся с еще одним парадоксом современной западной мысли: желая оградить человека от возможного порабощения, она в то же время лишает его самостоятельности, относя порождаяще-активную роль к различным объективным структурам, от него не зависящим. Пользуясь традиционным языком, субъектом теперь является не человек, а эти структуры, человек исчезает. Правда, при этом уточняется, что исчез человек в качестве субъекта, каким рисовал его классический рационализм (т.е. в качестве самосознающего индивида, для которого в принципе прозрачно не только его сознание, но и весь мир). Однако взгляд на человека как точку пересечения различных сил сводит на нет вообще всякую человеческую самодеятельность. Во всяком случае она сильно урезывается, редуцируясь лишь к сопротивлению репрессивной культуре и поиску маргинального существования (поиск этот фактически бесконечен, ибо всегда есть возможность превратить маргинальное существование в господствующий образ жизни, и тогда все начинается сначала).

В свое время М.Хайдеггер, как известно, также выступил с критикой субъективистских установок западной культуры (и в этом плане он признается предшественником структуралистских и близких к ним авторов). Но если Хайдеггер, заявивший, что бытие субъектом – не единственная форма человеческого способа быть, все же озабочен исчезновением из культуры сакрального измерения, то для Ж.Делеза и Ф.Гваттари, напротив, «удивительно, что так многие философы до сих пор трагически воспринимает смерть Бога»⁷⁵.

Антиатеистическая позиция представляется, таким образом, как нечто уже само собой разумеющееся, не требующее особых обоснований и доводов. Неверие как бы уже и не проблема, а о

вере просто не говорят (разве иногда удивляются, что она еще существует). Но одновременно создается впечатление, что неверие для современных интеллектуалов становится своего рода фигурой умолчания, она вытесняет из сознания какой-то весьма значимый факт современного бытия (в качестве своеобразного симптома здесь может выступать раздражительная и одновременно все же тревожная реакция современного российского интеллигента на верующего, который де стал веровать только тогда, когда это разрешили сверху). Но прежде чем попытаться рассекретить этот феномен, посмотрим, какие темы занимают ныне умы европейских мыслителей.

На страницы современной литературы (и философской, и художественной, и публицистической) все больше проникает настроение кризиса, ожидание каких-то очень серьезных перемен. В каком-то смысле весь XX век (да и конец XIX) — это фактически поэтапное освобождение от прошлого наследия Нового времени, включающего в себя веру в науку, прогресс, культуру, человека, наконец. С этим оптимизмом покончено. Человек теперь встает в оборонительную позицию по отношению к той культуре, которая, как казалось ранее, создает все условия для его всестороннего развития (собственно автономная культура и создавалась именно для этой цели). Недаром так занимает умы современных философов тема власти, безликой, вездесущей, трудно поддающейся опознанию и фиксации в теоретических концептах⁷⁶, но реально ощущаемой индивидом (власть, согласно новейшим мыслителям, настолько универсально пронизывает все человеческое существование, что борьба с ней отнимает у индивида практически все силы, не оставляя возможности ни для какого иного вида деятельности). Уже как бы «отыграна» тема индивидуализма (с ним покончено, как и с самим человеком), тема массы (массовой культуры, толпы, восстания масс и т.п.), тема техники и т.д. Если прибавить сюда еще экологию, современную трактовку т.н. феминистской проблематики (весьма отличную от той, которая была на заре ее возникновения), то ощущение слома прежних социо-культурных устоев уже переходит в обоснованную уверенность.

Р.Гвардини прямо характеризует состояние современного европейского мира как «конец нового времени», как бы подводящий итог развития всей автономной культуры. И хотя Новое время кардинально ошиблось в человеке, игнорировать его плоды и результаты нельзя, от них нельзя просто отказаться или к

чему-то вернуться (скажем, к средневековью). Создавшаяся ситуация — это материал (и дополнительный стимул) для метаноии, а не повод к уходу в маргинальное существование или к бунту⁷⁷.

Что же должен «передумать» человек относительно новой наступающей эпохи? Прежде всего серьезно отнестись ко всем последствиям, к которым привела прежняя культура. Своеобразие сегодняшней ситуации состоит в том, что тревога идет изнутри самой культуры, и это помогает осознать, что без религии не найти точки опоры на земле и понять, что «просто мирского мира нет» (жизнь без религии, добавляет он, что «мотор без масла. Она перегревается. Каждую минуту что-нибудь сгорает»)⁷⁸.

Эта общая задача конкретизируется Гвардини следующим образом: пересмотреть понятие человека, отказаться от индивидуалистического его понимания, ставившего во главу угла индивидуальные черты, дарования, какие-то особые его свойства, словом, представление о человеке как существе, «развивающемся на основе собственных дарований и собственной инициативы»⁷⁹. Это и есть то понимание человека, которое отлилось в понятие личности и субъекта.

Гвардини употребляет понятие личности, но для нас в таком контексте было бы более подходящим слово индивид или даже индивидуалист, ибо личность, как справедливо считает И.Кант, не есть принадлежность эмпирического феноменального мира, она — ноумен. Гвардини, на наш взгляд, фактически и говорит об индивидуализме как продукте секулярной культуры, индивидуализме, сфокусировавшемся в феномене гения, не подвластного никакой вне него находящейся объективной норме, выходящего за рамки общепринятого, несущего свой закон в самом себе (недаром, замечает Гвардини, «гений кажется чем-то таинственным и связывается с представлением о богах»⁸⁰. Гений, короче говоря, это наиболее полное воплощение автономного человека).

Но в наше время говорить о личности в смысле самостоятельного и самодостаточного индивида уже не приходится, ибо это время — массы. И одновременно такого положения дел, когда человек находится, как отмечалось выше, во власти принудительных безликих структур, как бы перехвативших у него всякую инициативу. И если ранее творческая личность открывала для всех новые перспективы и тем отличалась от обычных людей, то теперь т.н. вожди массы ничем принципиально от нее не отличаются, они такие же винтики социальной системы, как и все остальные.

Гвардини не открыл, конечно же, феномен человека массы, или массового человека, человека «толпы» и т.п. Но его позиция в этом вопросе существенно отличается от оценки и анализа этого явления остальных мыслителей, видевших в нем лишь отрицательные стороны. На первый взгляд, Гвардини как будто бы идет по проторенному руслу: человек массы — не личность, он не стремится пестовать свою самобытность (даже напротив, как отмечает Гвардини, скрывает ее, словно видит в ней источник опасности, несправедливости и зла), он приспособляется к навязываемым формам жизни и «не имеет ни малейшего желания жить по собственной инициативе»⁸¹.

Человеку с навыками и оценками нашей культуры (уходящей своими корнями в Возрождение и Новое время) такая ситуация не только более чем достаточный повод к резкому социальному критицизму, но и к решительному изменению и ситуации, и человека (тут и исток всех секулярных учений о «новом» человеке, каковы бы ни были их теоретические основания и какие бы формы они ни принимали). Гвардини же (которому, кстати, эта ситуация также не представляется ни идеальной, ни нормальной) пытается увидеть в этих «униженных» истинное человеческое *лицо* (Person. Речь по сути дела идет об опознавании в человеке Божьего лика, Его образа и подобия). Так возникает у Гвардини оппозиция «личность — лицо».

Но констатация этой оппозиции не ведет ни к попытке переустройства мира, ни переделки человека по стандартам социально-экономического или политического действия. Пусть человек нашего времени (как человек массы) и непригляден, но и в нем следует отыскать лицо, которое также неповторимо, незаменимо и, главное, неотменяемо. Лицо — это прежде всего «призванность Богом». Это и есть «человечность человека»⁸². И в этом и надо искать возможности новых форм жизни.

Гвардини специально отмечает, что определить понятие лица в терминах «старой» культуры очень трудно. Слишком сильны стереотипы мышления и оценок, не дающие по-иному взглянуть на проблему. Гвардини лишь пытается указать на некоторые установки, которые так или иначе придется изживать. Например, ценить в человеке не его дарования, особенности, способности и т.п.⁸³, а нечто «простое и скромное», что однако не может быть заменено ничем другим и потому должно быть сохранено. В ситуации человека массы, отказавшись от свободы индивидуального развития (которая к тому же оказывается се-

годня и невозможной), следует «всцело сосредоточиться на своем внутреннем ядре и попытаться спасти хотя бы самое существенное»⁸⁴. Эпоха, в центре которой будет стоять лицо, откажется и от господства над миром: что толку человеку, если он приобретает весь мир, а душу потеряет.

Позиция лица — это не только отказ от индивидуальных особенностей (конечно же в том только смысле, что не они должны быть критерием оценки ценности человека, ибо «призванность» лица не только не отменяет, но необходимо предполагает самостоятельность, свободу и ответственность. И, прибавим, только в такой перспективе возможна адекватная постановка вопроса о свободе и творчестве), но и принятие общей для всех судьбы, включение в общий порядок. Так рождается полная солидарность как со своей работой, так и с ближними по труду.

На этом месте рассуждений Гвардини стоит остановиться особо. Сказанное легко оборачивается знаковыми нам оценками (скорее это осуждение) типа — это, дескать, полное порабощение человека обществом, конформизм, соглашательство, отказ от борьбы, негуманное отношение к человеку и пр. определения из багажа политически-ангажированного интеллектуала (к тому же еще и превращающего политику в очередного идола). Конечно же, и Гвардини видит всю опасность подпасть под власть безличных сил (опасность, которую он прямо расценивает как страшную и даже чудовищную). Но в данном случае он говорит не об этом.

Гвардини касается вопросов, которые, с одной стороны, действительно не воспринимаются адекватно в современной культуре, а с другой, сами, в силу определенных трудностей, плохо поддаются ясной и четкой артикуляции (можно было бы сказать, что это вообще вопросы не теории, а духовного опыта и жизни). Объясняется это тем, что рассуждение идет не на привычном для современной мысли экономическом, социально-политическом, культурологическом или каком-либо ином уровне, а на экзистенциально-онтологическом (и что еще более усугубляет ситуацию непонимания и неприятия с стороны секулярной мысли, — на уровне экзистенциально-религиозном). Рассуждение на этом уровне требует редукции или «заключения в скобки» как раз указанных выше способов анализа. Это не легко не только в силу инерции мышления, но и по причине трудности самой задачи: объективировать, выразить предметно-объектным языком заведомо необъективируемое и непредмет-

ное. Возможность (и опасность) соскальзывания на уровень объектного анализа (или, если можно так выразиться, теоретического «обмирщения») вполне понятна и объяснима и, к сожалению, часто реализуется. Так, тема соборности в русской религиозной философии получает в секулярной мысли только оценку враждебного личности коллективизма, понятого исключительно в социально-политическом плане и потому отвергаемого. Нам представляется, что Гвардини, говоря о «солидарности», близок именно к понятию соборности, как она трактуется в русской религиозной философии, по крайней мере, темы эти ставятся на одном уровне. Лицо — это отнесенность к экзистенциально-онтологическому уровню. И только здесь, по мнению Гвардини, возможно отыскать новые типы человеческих отношений.

Грядущая эпоха, которая будет сфокусирована на лице, а не на личности, будет в то же время, по Гвардини, исходить из товарищества как основного базисного отношения между людьми (а, добавим, не конкуренции, соперничества и прочих «прелестей» современного индивидуализма, для которого печать неудачника оказывается почти что смертельным приговором). Придется, говорит Гвардини, переосмыслить и демократические ценности, сложившиеся в атмосфере личностной (читай — индивидуалистической) культуры. Вообще придется отказаться от всех богатств нашей т.н. культурной жизни (но, добавим, приобрести нечто иное, более дорогое).

В этом смысле грядущая эпоха будет не-культурной культурой, как бы ни был этот термин неудачен. То же самое относится и к понятию гуманизма. Если отринута «культурное» понятие личности, то человек грядущей эпохи будет «негуманным человеком». Конечно, делает нужным объясниться Гвардини, это не ценностное определение (в том смысле, что «негуманный человек» станет жестоким, грубым и необузданным животным, а «не-культурная культура» отринет все человеческие установления. Надо помнить, что Гвардини — человек верующий, и для него религиозные ценности неотменимы ни при какой ситуации). Но если не найдено пока соответствующих терминов и не предугаданы более конкретные очертания грядущей эпохи (а это и невозможно при предположении свободы), ясно одно — она будет иной. Такой, в которой учтены и изжиты все промахи и грехи прежней культуры. «Ей придется выбираться из паутины секуляризаций, подобию, половинчатостей, и смешений всего со всем»⁸⁵. Секулярной культуре придется отказаться, наконец,

от паразитирования на христианских ценностях и тем самым признать, что «Бог есть». «По отношению к Богу на передний план выйдет послушание. Станет ясно, что на карту поставлено последнее, а сохранить его можно лишь путем послушания. Не потому, что человек «гетерономен», а потому, что Бог свят и абсолютен. Это совершенно нелиберальная установка...»⁸⁶.

Для Гвардини, таким образом, современная ситуация предстает в качестве предельной и пограничной, человек как бы подведен к последней черте. И надо сделать выбор — или отдаться во власть безликих сил (а это неприемлемо и для секулярных мыслителей, ибо они чувствуют все же всю гибельность такого положения вещей) или, наконец, начать строить новую культуру на религиозном фундаменте (ведь именно пути секулярной культуры привели к этой последней развилке). Гвардини недаром называет этот выбор «абсолютным решением» (ибо речь идет о жизни и смерти).

И здесь мы можем, наконец, вернуться к тому «умолчанию», о котором мы говорили в связи с атеистической ориентацией современной интеллигенции. Неверие, как становится понятным, — это возможность, а скорее причина и основание остаться в рамках все той же культуры (отдельные недостатки которой можно, разумеется, подправить, но сути дела это не меняет), привычных ценностей и установок. На веру же надо решиться. Сделать этот выбор значит совершенно поменять ориентиры, сменить основополагающие устои жизни. Это невероятно трудно (ради справедливости стоит заметить, что и верующему трудно удержаться в состоянии веры, она требует постоянно возобновляемого личного усилия). Боязнь сделать этот шаг ищет для себя оправданий. Сейчас, когда у нас восторжествовал плюрализм, можно допустить и религию. Теперь достаточно распространено и уважительное отношение к верующим, даже и у себя многие обнаруживают нечто вроде религиозного чувства. Однако большинство наших интеллигентов верующими себя все же не считают. Характерная отговорка: ну, вера ведь не от меня зависит, она от Бога, Он к ней приводит. Опять пример поверхностного применения формулы (так как действительно и в уже обретенной вере без божественной помощи не обойтись), заимствования без понимания и, главное, без внутренней готовности открыться навстречу другим, не эмпирическим, реальностям, без решимости самому сделать выбор. Поэтому о неверии и не говорят, дабы не обнаружить (прежде всего для себя) необходи-

мости выбора. Не того «американизированного» выбора, каким так гордится современное западное общество (что купить, куда поехать, как устроить свою жизнь, что в сущности выбором-то и не является, а есть лишь подчинение стандарту, только прикрытие), а выбора в смысле *онтологически* значимого акта. При чем действительно *свободного* и потому ответственного⁸⁷.

Пожалуй, никогда еще в истории вопрос о вере как о выборе не стоял так остро, как сейчас. И никогда еще решиться на веру не было и так трудно, и так необходимо.

Современные интеллектуалы (а их роль в жизни общества сейчас, в условиях «массовой культуры», как никогда велика), упорствуя в своем секуляризме и атеизме тем самым, при всех своих благих намерениях, никак не улучшают общество, а, напротив, ввергают его (и неизбежно) в ту перманентную революцию (понятую широко — как способ не-органического общественного переустройства, мотивом которого всегда остается *ressentiment*), о которой говорил Гвардини. Только надо помнить, что революция всегда пожирает своих детей. Это не метафора, не угроза, не пророчество, это уже факт истории.

Закончить же хочется словами уже упоминавшегося нами свящ. А.Ельчанинова: «Вера — путь к Богу, опыт, который всегда дается. Праведники стремились к небу, и небо приняло их»⁸⁸.

Примечания

- 1 А вот «теоретическая» реакция: «Хорошая жизнь» и общество благополучия могут быть построены только одним путем — экономическим, т.е. путем развития товарного производства и нормальных рыночных отношений. Другого не дано». Это для автора «аксиоматическое положение». А из него вывод: «стыдно быть нищим» (*Ракитов А. Философская азбука бизнеса // Вопр. философии. 1991. № 2. С. 27, 28, 30*). Теоретику вторит и политик-практик В.Новодворская, которая принародно, через радио «Россия», просила прощения у А.Чубайса за то, что еще не заработала себе на лимузин, ей было стыдно.
- 2 Показательно в этом отношении письмо одного атеиста в «Независимую газету» по поводу приложений этого издания по науке и религии: он солидаризуется с точкой зрения, что «газета, рассчитанная (по идее) на порядочных и умных читателей, не должна быть рупором церковного мракобесия и лицемерия. И очень жаль, что «НГ-наука» появилась существенно позднее «НГ-религии». Надеюсь, что должный баланс мнений должен быть соблюден. Хотя какой может быть баланс между научным мировоззрением и спекуляцией табаком?» («Баланс мнений» // «НГ-наука». 1997. № 4, дек.).
- 3 *Гвардини Р. Конец нового времени // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 153.*
- 4 *Гвардини Р. Указ. соч. С. 153.*
- 5 Там же. С. 140.
- 6 См.: *Достоевский Ф.М. ПСС. Л., 1976. Т. XV. С. 83.*
- 7 *Гвардини Р. Указ. соч. С. 157.*
- 8 Там же. С. 134.
- 9 Там же. С. 133.
- 10 *Бердяев Н. Новое средневековье. М., 1991. С. 14, 19.*
- 11 Так большевизм, тоталитаризм и пр. преодолеваются не рыночной экономикой, частной собственностью, многопартийностью и даже не правами человека, а изживаются только духовно, той метанойей, переменной ума, которая означает прежде всего перемену основополагающей ориентации, а именно выбор того, на чем зиждется человеческая жизнь: на абсолютном или преходящем, вечном или временном, на том, что ценно само по себе, всегда и везде или на целесообразном, полезном, желанном и пр. В этом, кстати, состоит и религиозное обращение, в результате которого человек обращается к небу, трансцендентному, Богу как единственно реальному и истинному основанию земной жизни.
- 12 *Бердяев Н. Новое средневековье. С. 13-14.*
- 13 Интересно отметить, что по Гвардини получается, что такое явление как культура стало возможно только в эпоху Возрождения и совпадает по существу с идеей автономии. Отсюда понятно, что для будущего Р.Гвардини предлагает термин «не-культурная культура» (аналогично — не-гуманный человек), о чем ниже. Сейчас же уточним только, что речь вовсе не идет ни об отрицании культуры как человеческого творчества в широком смысле, ни о ее поглощении религией (скажем, поглощении ее культом). Весь вопрос — в характере самой

- «культуры», ее основной ориентации, свободе человеческого деяния и, одновременно, характере и месте святыни в человеческой жизни.
- 14 *Булгаков С.Н.* Два града. СПб., 1997. С. 205.
- 15 Правда, о. Сергей применяет этот термин к предельной ситуации человекобожия, когда оно заканчивается «сатанизмом», т.е. полным разделением бытия и небытия, света и тьмы, но его использование правомерно и в тех случаях, когда до «конца» еще не дошли, но бездумно уже встали на этот путь (*Булгаков С.Н.* Два града. С. 9).
- 16 *Гвардини Р.* Указ. соч. С. 134.
- 17 Там же.
- 18 Конечно, замечает по этому поводу Р.Гвардини, сохраняется и христианское отношение к природе, но оно очень «робкое и тихое» (См. указ соч. С. 139) и не колеблет господствующих установок. Можно здесь вспомнить и Гёте, чью позицию хотя и нельзя отождествить с христианским отношением к природе, но который все же пытался противостоять господствующим в европейской философии трактовкам познания, но так и не смог их поколебать (см. об этом *Свасьян К.А.* Философское мировоззрение Гёте. Ереван, 1983).
- 19 Вот как Кант описывает перемену, «равносильную революции», приведшую к возникновению математики: исследователь понял, что «его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре... как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам а priori... мысленно вложил в нее...». Вслед за этим и «естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу...» (*Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 84-86).
- 20 *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Время и бытие.* М., 1993. С. 198.
- 21 См.: *Булгаков С.* Философия хозяйства // *Булгаков С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 250.
- 22 *Тютчев Ф.И.* Стихотворения. Письма. Воспоминания. М., 1988. С. 65.
- 23 *Кант И.* Собр. соч. Т. 3. С. 658; Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 454.
- 24 *Булгаков С.Н.* Два града. С. 272.
- 25 *Гвардини Р.* Указ. соч. С. 137.
- 26 *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Время и бытие.* С. 41, 51, 50.
- 27 *Св.Афанасий Великий.* Цит. по: *Свящ. Ельчишинов А.* Записи. М., 1992. С. 102.
- 28 *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 87.
- 29 Этот образ принадлежит о. Сергию Булгакову (см. «Два града». С. 254). И как тут не вспомнить убийственную иронию Вл.Соловьева: человек произошел от обезьяны, так давайте любить друг друга (См.: *Соловьев В.* Письмо редактору. О заслуге В.В.Лесевича для философского образования в России // *Вопр. философии и психологии.* 1890. Кн. 5).
- 30 *Бердяев Н.* Новое средневековье. С. 11.
- 31 Идолы в наше время очень много, и число их все ширится, — прогресс, наука, право, демократия, искусство и отдельные его департаменты (всп.: «театр — это храм», а ныне — кино, телевидение?), наконец, сама культура в целом. И каждый идол — сам себе голова, и каждый требует жертвоприношений — признания своего верховенства, монополии и исключительности.

- В последнее время статус такого идола явно претендует сменившая теорию прогресса концепция т.н. постиндустриального информационного общества, которому современные социологи уже приписали цивилизационнообразующую роль.
- 32 Так Фейербах, обожествивший человечество, явил собой, по словам о. С.Булгакова, «образ философствующего идолопоклонника» («Два града». С. 43.).
- 33 Как иначе, если не утратой вовсе духовного ока, засилия «неверных актов», объяснить упоение нашей интеллигенции печально знаменитым фильмом Скорсезе «Последнее искушение Христа». К этому «художественному исследованию», как аттестовал свое произведение режиссер, вполне применимы слова о. Сергия Булгакова о Ренане, также исследовавшего Евангелие с «эстетически-религиозным гарниром», а в результате получился «бульварный роман вместо Евангелия» («Два града». С. 346). Сюда же можно присовокупить и характерное для атеистического сознания соединение свободы с безбожием, а демократии – с богоборчеством, так точно подмеченное о. Г.Флоровским (См.: *Флоровский Г. Окамененное бесчувствие* // Путь. № 2. М., 1992. С. 244).
- 34 *Ильин И. Кризис безбожия* // Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 337, 343.
- 35 *Ильин И. Указ. соч. С. 337.*
- 36 Вспоминается одна из передач известного журналиста А.Караулова, в которой он, как ему кажется, с убийственной иронией говорит о вере, которая не доказывается: «Не доказывается? Как удобно!»
- 37 *Ельчанинов А. Указ. соч. С. 99.*
- 38 *Ильин И. Указ. соч. С. 346.*
- 39 На теологическом языке эта ситуация, взятая в ее предельном виде, принимает вид высшей трагедии, потрясшей основы мира: грехопадение человека есть по сути дела стремление жить в мире без Бога только по «естественным» законам (что и равносильно уподоблению миру), и потому только в мир и пришла смерть.
- 40 *Свящ Ельчанинов А. Указ. соч. С. 72.*
- 41 *Сапов В.В. Комментарии к книге С.Н.Булгакова «Два града». С. 528. См. вообще всю интереснейшую подборку материалов относительно духовной незречести нашей левой дореволюционной интеллигенции, и, в частности, различные отклики по делу известнейшего провокатора Азефа (феномен, как справедливо подчеркивает В.В.Сапов, возможный лишь при отсутствии «духовного глаза». См.: Два града. С. 523-528).*
- 42 *Ильин И. Указ. соч. С. 344.*
- 43 *Ильин И. Основы христианской культуры // Ильин И. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 209.*
- 44 Н.Зернов писал: «Отвергнув Откровение – основу христианской веры, и отказавшись, таким образом, от исполнения Христовых заповедей, интеллигенция получила соблазнительную возможность производить опыты...» (*Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. 2-е изд., YMCA-PRESS, Paris, 1991. С. 42.*) Н.Зернов пишет здесь о социальных прожектах и нравственных «новшествах» левой интеллигенции, но это, на наш взгляд, применимо и к отношению к миру в целом всей секулярной культуры, для которой, как указывалось выше, мир есть не что иное, как объект человеческих притязаний.

- 45 Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 87.
- 46 Ильин И. Кризис безбожия. С. 344.
- 47 Франк С. Новая этика немецкого идеализма (Н.Гартман) // Путь. М., 1992. С. 644, 645-646. Ср. также: «Важно понять, что если человек вообще стремится к совершенству, то только потому, что он фактически признает Его существование, каковы бы ни были его теоретические убеждения» (Верховский С. Христианство // Православие в жизни. Нью-Йорк, 1953. С. 278).
- 48 Там же.
- 49 Там же. С. 646.
- 50 Ницше Ф. Ессе Homo // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 741.
- 51 Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. С. 418.
- 52 Федотов Г. О святости, интеллигенции, большевизме. СПб., 1994. С. 78.
- 53 Булгаков С.Н. Два града. С. 3, 201, 128.
- 54 Как совершенно точно указывает Р.Гвардини, новое (современное) язычество вовсе не похоже (и не может быть похоже) на прежнее, до-христианское. Во времена античности человек «еще стоял у порога того выбора, который пришел в мир с Христом. Пройдя через этот выбор – неважно, в какую сторону, – человек переходит на новый экзистенциальный уровень» (Указ. соч. С. 161). Другими словами, после основополагающего онтологического события, которое никак нельзя *проигнорировать*, можно только или принять Христа или отвергнуть. В этом смысле Христос действительно приносит не мир (поверхностный и все примиряющий синтез всего и вся), но меч, разделяющий истину и заблуждение. (И тогда только и понятно Его изречение: «Кто не со Мною, тот против Меня»).
- 55 Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М., 1993. С. 275.
- 56 Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 273.
- 57 Булгаков С.Н. Два града. С. 205.
- 58 Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе (сборник статей). М.; Пг., 1923. С. 194-195, 198.
- 59 Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1925. С. 81, 82.
- 60 Рассуждения Фрейда о религии иногда сами настолько нелепы и вульгарны, что невольно рождается такая аналогия: подобно тому, как наши космонавты не встретили Бога в космосе, так и Фрейд не обнаружил Его в первичных влечениях.
- 61 Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психоанализ, Религия. Культура. М., 1992. С. 53, 54, 57, 58.
- 62 Фрейд З. Будущее одной иллюзии. С. 58.
- 63 «...Для культуры будет большей опасностью, если она сохранит свое нынешнее отношение к религии (т.е. сохранить ее ради некоторых утилитарных целей: социальной устойчивости, психического благополучия и пр. – Т.К.), чем если она откажется от него» (Фрейд З. Будущее одной иллюзии. С. 46).
- 64 Гвардини Р. Указ. соч. С. 141.
- 65 Астрономы в лице Дж.Бруно «использовали гелиоцентризм для пропаганды языческой религиозной системы» (Кураев А. Традиция, догмат, обряд. М.; Клин, 1995. С. 146).

- 66 Официальное обвинение Галилея фактически «маскировало собой идеологически наиболее уязвимое место концепции Галилея и таким странным образом защищало от гораздо более серьезного обвинения» (в евхаристической ереси) и тем самым спасало ученого (*Кураев А.* Указ. соч. С. 352). Конечно, пенитенциарные меры, принятые в отношении Бруно и Галилея несравнимы, и казнь Бруно не может быть ничем оправдана. О процессе Галилея см. также *Шрейдер Ю.А.* Галилео Галилей и Римско-Католическая церковь // *Вестн. истории естествознания и техники.* 1993. № 1.
- 67 По поводу общественного договора можно заметить следующее. Трудно себе представить, что он возникает как результат свободного соглашения отдельных индивидов, как это виделось создателям концепции. Всякое общество и государство – это власть, и истоки ее возникновения намного более сложны и глубоки (если не таинственны), чем отказ индивида от части своих прав в пользу общества, обеспечивающего в ответ известные гарантии. Но почему тогда это свободное соглашение превращается в источник насилия, до сих пор порождающий различные анархические бунты? И почему надо при объяснении образования общества исходить лишь из эгоистических интересов (борьбы всех против всех) и их обуздания *только таким образом* (насильственно государственным)? Ясно, что реконструкция исходной ситуации рождения чело­веческого общества при исключении духовных и метафизических параметров оказывается весьма искусственной и в лучшем случае может быть истолкована как сколок с коммерческих сделок (ясно также и то, что подобная экстраполяция неправомерна). И, наконец, откуда сама свобода у «кома грязи» (ведь концепция общественного договора явно секулярного происхождения, ибо не-секулярное, религиозное сознание не может исходить из представления «естественности» борьбы всех против всех, а тем более считать ее «базовой» при объяснении сути общества и государства)?
- 68 Выражение И.Ильина. См. его «Основы христианской культуры». С. 289.
- 69 К лучшим образцам современной терпимости можно отнести слова И.Ильина о «пассивном безверии», которое «способно долгое время держаться сокровенным дыханием Божественного начала, вошедшим в человеческую душу и ведущим ее ...Веры уже нет, но уклад души, созданный, воспитанный и облагороженный христианскою верою тысячелетий, живет и делает свое дело» (*Кризис безбожия.* С. 357).
- 70 *Фрейд З.* Неудовольство культурой // *Психоанализ. Религия. Культура.* С. 104, 106, 132, 133.
- 71 Там же. С. 132.
- 72 *Гвардини Р.* Указ. соч. С. 141.
- 73 Заметим попутно одно немаловажное обстоятельство: человек при таком подходе, уже не творческая личность, а волюнтаристский индивид, постоянно бунтующий против культуры и озабоченный именно этим противостоянием (См. также об этом: *Клименкова Т.А.* Концепция «смерти человека» или новый гуманизм // *Концепции человека в современной западной философии.* М., 1988).
- 74 *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 420, 421.
- 75 *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия // *Геофилософия. Книжное обозрение «Ex libris»* НГ. 17.09.97.
- 76 Кроме того, «не существует еще, – пишет Гвардини, – продуманной и

действенной этики пользования властью, тем более не существует и соответствующего ей воспитания – ни для элиты, ни для всех» (Указ. соч. С. 155).

77 Нельзя не отметить в этой связи, что Р.Гвардини в генезисе идеологии Нового времени указывает не только на стремление к автономии (освобождению от авторитета Откровения), но и на чувство *ressentiment*-а (фр. – злобность, враждебность, мстительная зависть. Ключевое, кстати, слово в ницшевской генеалогии морали). Отныне, говорит Р.Гвардини, «революция стала для него [Нового времени. – Т.К.] обычным состоянием». Другими словами ниспровержение авторитета всегда ведет к насилию, заключает он (Указ. соч. С. 135), и, как видим, перманентному.

78 *Гвардини Р.* Указ. соч. С. 159.

79 Там же. С. 139.

80 Там же.

81 Там же. С. 145.

82 Там же. С. 146.

83 Действительно, ведь не заслуга человека в том, что у него есть определенные способности. И подобно тому, как способности часто разъединяют людей, стремящихся утвердиться на своих «особых», только им присущих качествах, так и отдельные отрасли знания и культуры ведут между собой нескончаемый спор о том, кто из них важнее.

84 Там же. С. 145.

85 С. 161.

86 Там же. С. 162.

87 «Просвещенное безбожие», требующее не «простой» веры, а разумно обоснованной в их глазах, попадает очередной раз пальцем в небо (совершая, как говорил И.Ильин, «неверный акт»): вера не проходит по департаменту гносеологии, она – о нашем бытии.

88 *Ельчанинов А.* Указ. соч. С. 36.

Новый мировой порядок: альтернативы и возможности

Окончание «холодной» войны, по-видимому, как и конец любой войны, создало не меньше проблем, чем разрушило старых. Как следствие, первоначальные надежды на более стабильное будущее достаточно быстро сменились озабоченностью, связанной с формированием нового мирового порядка, который по многим признакам может оказаться еще более неуправляемым и непредсказуемым, чем старый, основанный на принципах «биполярности» – противостояния двух «сверхдержав» – СССР и США.

В результате распада СССР и тяжелейшего кризиса, в котором оказалась Россия, Соединенные Штаты Америки остались единственной «сверхдержавой». Наступил, как пишет Чарльз Краутхаммер, «момент однополярности» – та самая ситуация, против которой всегда выступали сторонники доктрины «баланса сил» как наиболее угрожающей для сохранения мира и стабильности¹.

Неудивительно поэтому, что нотки ностальгии по временам «холодной войны» явственно слышатся во многих публикациях последнего времени. Ветераны «холодной войны» и новые апологеты силовых калькуляций имеют своих аналогов и в России, где одни, разочаровавшись в демократическом потенциале российского народа, бросились заниматься индивидуальным спасением, другие надеются найти место для страны в западном «обозе», третьи с фанатерией обиженного вопреки реальности кричат о державности и величии России, бичуя прежде всего Запад как главного виновника всех российских бед.

Утратив статус «сверхдержавы», Россия в то же время осталась правопреемником СССР по целому ряду показателей, что обеспечило ей сохранение статуса одной из великих держав.

Однако в силу тяжелейшего экономического спада и в целом по уровню экономического развития Россия оказалась где-то в промежутке между развитыми и развивающимися странами, тяготея к первым, но постепенно сползая ко вторым. Подобное положение не только приводит к остро фрустрационному мироощущению, но предполагает неизбежность сочетания во внешней политике разнонаправленных векторов — от конкуренции там, где это возможно, до партнерства по отдельным направлениям, что, по-видимому, усугубит восприятие страны вовне как непредсказуемой и, потому, опасной.

Зависимость России от внешней среды в этой ситуации многократно возрастает. Поэтому ей придется очень чутко относиться и к своим национальным интересам, и к возможностям увеличивающегося разрыва в уровне развития, и к гарантиям национальной безопасности. Тем более, что открытость истории вполне допускает возможность «отката», некоего варианта возвращения к конфронтационному сценарию, что для ослабленной России грозит весьма серьезными проблемами.

Отсюда вытекает важное значение внимательного изучения тех процессов и тенденций, которые присутствуют в современной политической науке и политической философии на Западе, осмысления возможностей и опасностей нового миропорядка, перспектив и характера складывающегося мирового сообщества. Это непростая задача, особенно в условиях краха зарубежной «советологии», изрядной дискредитации прогностических возможностей политических наук в целом и глубокого кризиса теоретико-международных исследований, которые в целом так и не сумели вырваться из традиционного круга сопоставления мощи и влияния, определения национальных интересов и рассуждений в духе более или менее модифицированных вариантов «баланса сил». В то же время потребность понять оказавшийся в смятении мир перестала сегодня быть роскошью, превратившись в насущную необходимость.

Приближающийся системный кризис, по мнению, например, Сейома Брауна является результатом прежде всего растущей неадекватности в отношениях власти и общества, имеющей самые серьезные глобальные последствия. Он выделяет пять основных направлений в развитии кризиса:

1) кризис общественного порядка (межэтнические конфликты, войны за независимость и выход из состава более крупных государств, ксенофобия, проблемы беженцев и эмигрантов, тор-

говля наркотиками транснациональными преступными группами, контрабанда ядерных материалов, химического и бактериологического оружия и т.д.);

2) экономический аспект кризиса (расхождение между политическими и экономическими целями в международной системе);

3) экологические аспекты кризиса;

4) культурные аспекты (несовпадение наций и государств, подъем движений национальных меньшинств);

5) права человека (разрыв между интернациональными нормами и национальным законодательством)².

Именно потому, что мировое сообщество сегодня сталкивается с «вызовами» и проблемами, неизвестными раньше, приходится ставить вопрос не столько об изменении «конфигураций доминирования», сколько об изменении самого *характера мышления*. Предоставленная самой себе, без новой глобальной теоретической и институциональной базы нынешняя система может вернуть международный порядок в грубую анархию, где каждое суверенное государство в надежде выжить и отстоять свою культурную и социальную идентичность, будет как встарь стремиться обеспечить себя независимыми источниками самообороны (в одиночку или в рамках военных союзов). В современном мире это будет означать стремление к получению ядерного оружия и других средств массового уничтожения, а также быстрое развитие террористической деятельности. Такой мировой порядок будет более опасным, нежели «биполярная» система времен «холодной войны». Поэтому необходим процесс переосмысления процессов и тенденций в мировом сообществе, в чем-то аналогичный по своим масштабам Реформации. Перед исследователем встают вопросы, нуждающиеся в новом понимании: Что такое человек и какова его природа? Что такое история? Куда движется человечество? Какое общество можно считать хорошим? Что такое добро и зло в политике? Как соотносятся система и деятельность? Что такое современное государство и какова его роль в мировом сообществе? И многие другие.

Какие же взгляды и подходы преобладают сегодня в мировой политической мысли к проблемам нового «пост-биполярного» мирового порядка?

Исследователи, продолжающие работать в рамках традиционной силовой парадигмы международных отношений (политический реализм), хотя и называют соответствующую политику дисфункциональной, на практике так и не смогли преодо-

леть ее основные параметры. Более того, произошла даже некоторая архаизация представлений. Здесь можно выделить три основных точки зрения:

Одна из них в основном сохраняет черты «классического» реализма и по-прежнему делает акцент на иерархии государств, власти и суверенитете. Признавая крупномасштабные изменения второй половины XX века, в том числе и уже достигнутый довольно высокий уровень взаимозависимости государств, сторонники этого подхода продолжают рассматривать взаимодействие актеров на международной сцене по существу во внеисторическом контексте с точки зрения доминирования одних государств над другими, обеспечение проблем безопасности через максимизацию силы (даже если чаще речь идет сегодня не о военной, а об экономической силе). Такая система, предполагающая деятельность множества новых актеров, таких как международно-правовые институты, ТНК, межгосударственные группы давления, международные организации и т.д., получила название «полиархической» в отличие от предшествующей «гоббсовской анархии». Тем не менее, закономерности взаимодействия государств остаются практически неизменными, равно как и специфика международной среды, контролируемой прежде всего государствами.

Еще одна группа теоретиков (Джеймс Розенау и другие) не отвергает систему государств как таковую, но ставит ее в более широкий контекст одновременного наличия центробежных и центростремительных тенденций. По их мнению, возникает целый новый пласт отношений между системой государств и мультицентрическими системами. Такой взгляд опирается на теорию одного из видных представителей «английской школы» реализма Хедли Булла, предвидевшего приход «нового Средневековья» — адекватной модерну, секуляризованной системы, предполагающей взаимное пересечение линий власти и множественной лояльности³. Иными словами, речь идет о широком разнообразии типов режимов, мультикультурализме, разнонаправленности целей, ориентаций и способов реализации. Однако и в такой модели миропорядка приоритетное значение придается национальным интересам, понимаемым в контексте максимизации силы и влияния основных «центров силы».

Наконец, еще одна точка зрения предполагает дополнение силовой парадигмы учетом основных человеческих потребностей (Джон Бертон и др.), в особенности таких, как идентич-

ность, признание и участие⁴. Таким образом, фокус анализа смещается с государства как базовой единицы на индивида как целенаправленного актера. При этом вводится различие между интересами, ценностями и потребностями. Относительно интересов можно вести переговоры, о них можно торговаться, они могут быть изменены и ими можно обмениваться. Ценности связаны с культурой и в меньшей степени подвержены изменениям и переговорам. Потребности же вообще остаются частным делом каждого индивида. Это предполагает необходимость реконцептуализации самого конфликта и переноса центра тяжести с разрешения и предотвращения конфликтов на их предвидение. Вроде бы такая система должна повернуться лицом к людям и их потребностям, однако проблема заключается в том, что сама функция предвидения вновь возлагается на государства с их весьма неравными возможностями по удовлетворению желаний своих граждан. В центре же снова оказывается интерес, который будучи примененным к обществу, формулируется как «национальный интерес».

Таким образом, так или иначе «политический реализм» продолжает, даже при наличии определенного камуфляжа, оказывать существенное влияние на внешнюю политику ведущих государств. И именно с этим столкнулась Россия, попытавшись в последние годы войти в мировое сообщество с идеалами общечеловеческих ценностей, «нового политического мышления» и глобального партнерства, столкнувшись с жесткими требованиями «политико-реалистской парадигмы», весьма далекими от моральных норм в мировой политике и делающей акцент на конкуренцию и «баланс сил».

Столь же разочаровывающими оказываются и теории современных «политических идеалистов». В центре внимания теоретиков, работающих в нормативно-идеалистической традиции, находятся положения, увязывающие стабильность нового мирового порядка с поворотом многих стран к рынку и демократии. В такой оптике нынешняя ситуация создает наилучшие перспективы для продвижения ко всеобщему миру и сотрудничеству. Например, президент США Клинтон неоднократно утверждал, что две демократии никогда еще не воевали друг с другом и именно поэтому поддержка процессов демократизации за рубежом является ядром его внешнеполитического курса.

В соответствии с широко распространенным представлением именно потому, что демократические режимы друг с другом не воюют, как только демократия и мир утвердятся в России и других пост-коммунистических государствах, угроза миру будет снята. В качестве доказательства правильности или опровержения этого положения обычно приводится ряд аргументов.

Прежде всего, как считается, авторитарные лидеры с большей легкостью ввязываются в войны и конфликты, поскольку они; мол, не подотчетны общественности, на которую в конечном счете и лягут вся тягота военных действий. В условиях демократии народ имеет большее влияние на руководство страны и, как можно предвидеть, всегда выскажется против войны. При всей убедительности этого тезиса (а он опирается на вполне реальные исторические прецеденты), можно привести аргументы и противоположного характера.

Так, статистические данные показывают, что демократические государства при определенных обстоятельствах отнюдь не с меньшим энтузиазмом способны ввязаться в вооруженный конфликт. Не следует исключать возможность быстрого заражения целых народов националистическими и религиозными лихорадками, от которых демократия отнюдь не застрахована. И это происходит вовсе не потому, что войны и конфликты пользуются популярностью у народа, а прежде всего поскольку внутриполитические проблемы и раскол в обществе, типичный для обществ в фазе демократизации, заставляет элиту сознательно возбуждать националистические чувства и искать панацею в «маленькой победоносной войне».

Государства не становятся зрелыми демократиями в одночасье. Они проходят через крайне взрывоопасный переходный период, когда отношения между массовым политическим участием и авторитарно-элитарной политикой властей носят предельно нестабильный характер. История двух последних столетий показывает, что именно в переходный период государства приобретают агрессивность, а их участие в конфликтах становится более вероятным, чем в стабильных демократических или даже авторитарных режимах. Именно националистическая и великодержавная риторика обретает привлекательность как для сил оппозиции, стремящейся к реваншу, так и для реформаторов, демонстрирующих в populistских целях свою приверженность национальному, а не универсалистским ценностям демократии.

Именно такого рода аргументация используется на Западе для постоянного подчеркивания наличия «российской угрозы», якобы сменившей «советскую». «Подталкивание таких ядерных великих держав, как Россия и Китай к демократизации аналогично запуску ракетки: многие последствия этого нежелательны, — подчеркивают Э.Мэнсфилд и Дж.Снайдер. — Вашингтон и международное сообщество должны не столько думать о поощрении или сдерживании демократизации, сколько о сглаживании опасностей переходного периода для того, чтобы минимизировать риск»⁵. Иными словами, возникает вопрос о критериях степени «зрелости» демократии и методов различения действительной и «фасадной» демократии.

Сутью либерализма как идеологии и, соответственно, демократии как политического режима является акцент на постоянном процессе расширения пространства свободы в отличие, скажем, от консерватизма, стремящегося к стабилизации и замораживанию ситуации. По мысли либералов, хорошо организованное общество может быть создано только в том случае, если процесс его созидания будет рациональным и постепенным, т.е. предполагается, что берется некая точка отсчета, например, процедуры демократии, и затем начинается весьма длительный процесс их совершенствования. Вопрос же о конечности подобного процесса не ставится. Но где тогда проходит демаркационная линия, отделяющая «зрелую» демократию от «зеленой» и когда исчезает конфликтогенность переходного периода демократизации и наступает точка стабильности? В каком случае речь идет об установившемся демократическом режиме и в каком лишь о признании демократического принципа легитимации власти, не дополненного гражданской культурой и институциональными механизмами принятия решений? Вопрос остается открытым.

Еще один аргумент связан с тем, что демократические ориентированные граждане, мол, с уважением относятся к правам других народов. По определению это действительно должно быть так, но практика это не всегда подтверждает. Здесь оказывается затронутой весьма болезненная проблема современной политической теории: о соотношении прав человека и прав наций в либерализме. В соответствии с либеральными представлениями права человека как бы встроены в естественное право. На первый взгляд это предполагает, что, соответственно, каждый индивид обладает этими правами. Однако вполне очевидно, что

существует множество ограничений реализации таких прав, начиная от возрастных и кончая правами иностранцев. Иными словами, где-то должна проходить граница реализуемых и ограниченных прав, но ее практически нельзя вывести из естественного права — это уже проблема политическая. Здесь на сцену выходит другое право — право народа, и другое понятие, порожденное Великой Французской революцией — гражданин, — пишет видный американский политический мыслитель Иммануил Валлерстайн⁶. Соответственно, речь идет о гражданстве какого-либо государства, обладающего высшей юрисдикцией на определенной территории.

Политический проект либерализма, по крайней мере в том виде, как он мыслился в прошлом веке, предполагал трехзвенную реформу, направленную на всеобщее избирательное право; всеобщее благосостояние и национальную идентичность. В сущности, три названные реформы «снимали» проблему реализации прав человека каждым гражданином в полном объеме, позволяя в конкретных ситуациях сменять приоритеты, выдвигая на первый план наиболее значимую задачу, совпадающую с текущим представлением об общем благе. Сам факт противоречия между либеральным идеалом и политической практикой, возможно, стал бы очевидным для граждан достаточно быстро, если бы не ряд факторов, затушевавших проблему. Назовем хотя бы несколько: во-первых, эксплуатация периферии позволила существенно поднять уровень жизни основной массы населения в странах развитого капитализма; во-вторых, наличие весьма существенного национального богатства позволило обеспечить развитие образования и культуры, что в свою очередь способствовало развитию технологий и промышленного потенциала; в-третьих, местные национализмы отдельных западных государств дополнились мета-национализмом, связанным с принадлежностью к «атлантической цивилизации» — наиболее высоко развитой части современного мира. Следует также отметить высочайший уровень пропагандистского обеспечения основных положений, связанных с торжеством демократии и либерализма. Практически права наций признавались за очень ограниченной группой империалистических государств, все же остальные народы так или иначе подпадали под категорию «варваров», хотя в последние десятилетия эта терминология и была заменена более респектабельной. Вспомним, как относительно недавно демократически ориентированные граждане метропо-

лий относились к правам колониальных народов. Стоит также вспомнить, что в последнее время определенную популярность получила идея «отгораживания» высокоразвитого капитализма от остального человечества, будь то в форме идеи «золотого миллиарда» или рассуждений о «социальной рыночной модели» для Америки, предусматривающей выравнивание и подъем уровня жизни американцев в нео-изоляционистских рамках, что также в ряд ли будет способствовать созданию стабильного и мирного мирового порядка. Например, Майкл Линд в своей широко обсуждаемой сегодня статье ставит вопрос о необходимости дополнения «политического реализма» «экономическим реализмом» — крайне прагматической экономической политикой, предусматривающей не только свертывание программ помощи развивающимся странам, но и «возвращение» производственных мощностей и в особенности высоких технологий в метрополии, равно как и введение жестких лимитов на въезд граждан в пределы высокоразвитого капиталистического мира⁷. Можно привести и другие примеры «двойного стандарта» по отношению к своим и чужим. Здесь же важно подчеркнуть сам факт наличия глубокого противоречия между правами человека и правами нации, которое по сей день сохраняется в либеральной теории и демократической практике.

Неудивительно поэтому, что простая осторожность диктует необходимость тщательного отслеживания потенциала, в том числе, и других демократических государств. А стало быть, круг замыкается и даже самые рьяные адепты идеи демократии как гаранта мира сползают к привычным политико-реалистическим формулам.

Тем более, что процессы демократизации в современном мире обнаруживают тенденцию к замедлению. Несколько лет назад С.Хантингтон предложил концепцию «волн демократизации»⁸. По его мнению, если в 1750 г. во всем западном мире еще не было никаких демократических институтов на национальном уровне, то к концу XX столетия уже большинство стран мира может быть отнесено к категории демократических. При этом процессы демократизации никогда не носили последовательного характера. Для них были характерны скачки, массовые «прорывы» или, как пишет С.Хантингтон, «волны»⁹. Такая «волна» представляет собой «группу переходов от недемократических режимов к демократическим, которые происходят в течение определенного периода времени, и которые существенно пре-

восходят численные переходы в противоположном направлении в тот же период времени». Каждая из последующих «волн» мощнее предшествующих, и хотя за ней и следует откат, он уже не может вернуть мир к прежней позиции.

По Хантингтону, первая «волна» демократизации была довольно длительной и продолжалась с 1828 по 1926 годы, вторая — с 1943 по 1964 г. и, наконец, третья началась после 1974 года и увенчалась распадом СССР, формированием независимых государств, демократическими преобразованиями в странах Восточной Европы. Сейчас же, судя по всему, начинается новая фаза «отката». Либеральные демократии (или, если говорить шире, политическая свобода), — пишет Ларри Даймонд, один из издателей «Джорнэл оф демокраси», — остановилась в своей экспансии по миру. Если воспринимать либеральное содержание демократии серьезно, то создается впечатление, что третья волна демократической экспансии приостановилась, а возможно и закончилась»¹⁰. Тем не менее, Даймонд полагает, что на этот раз, возможно, удастся избежать возвращения к доминированию авторитарных режимов, прежде всего в силу колоссального усиления потенциала влияния высокоразвитых государств с устойчивыми демократическими режимами и развалом зоны влияния и центра поддержки авторитаризма. Таким образом, возможна ситуация стасиса. В этом случае наиболее важным становится вопрос (если воспользоваться аналогией С.Хантингтона с военной кампанией), сумеет ли идея демократии удержать те территории, которые ей удалось завоевать за последнее десятилетие?¹¹ Иными словами, речь идет о том, чтобы «подморозить» нынешнюю ситуацию в ожидании прихода четвертой волны, которая, возможно, в конце концов приведет к международному миру и безопасности на либеральных основаниях.

Что же касается рыночной панацеи от угрозы нестабильности и конфликта, то в основе этой идеи лежит экономический либерализм, утверждающий, что все государства стремятся к процветанию и что их лидеры ставят материальное благополучие своих граждан превыше любых других целей, включая и безопасность (своеобразная экстраполяция американской «философии успеха»). В этом случае стабильность общества увязывается не столько с военной силой, сколько с созданием либерального экономического порядка. При этом называется несколько путей, каким образом либеральная экономика способствует предотвращению конфликта.

Предполагается, что для того, чтобы система международной торговли была эффективной и способствовала обогащению государств, необходим определенный уровень политического сотрудничества. Чем богаче становятся страны, тем в большей степени они заинтересованы в политическом сотрудничестве. Кроме того, либеральный экономический порядок усиливает взаимозависимость, играющую роль стабилизирующего фактора.

Эти утверждения выглядят вполне убедительно, если бы не крайне спорная первоначальная посылка об утилитаристской экономической мотивации государств. Проблема в том, что далеко не все государственные власти так уж мотивированы целями экономического преуспевания своих граждан, или, по крайней мере, не всегда в первую очередь. Столь же спорен и тезис о взаимозависимости, которая отнюдь не гарантирует от конфликта. Государства могут столь сильно опасаться уязвимости и односторонней зависимости, быть столь озабоченными целями независимости, что предпочтут решение проблемы экономической безопасности любым выгодам международного разделения труда. Можно привести множество исторических примеров, доказывающих, что цель автаркии неоднократно оправдывала отказ от сотрудничества.

Таким образом, практически все вариации нового мирового сообщества в нормативной трактовке в конечном счете предполагают распространение либеральных, западных ценностей и построение нового мирового порядка на их основе. Более того, средством и условием конечного торжества либерализма оказывается все та же максимизация власти и влияния, о котором писали «политические реалисты». Иными словами, встает дилемма: или универсальное торжество либерализма или нестабильность и угроза глобальной безопасности.

Но не является ли такой вывод иллюзорным?

Вопрос об универсальности западных ценностей и норм вообще более чем спорен. Тот факт, что чужие ценности и нормы отторгаются иной культурой, довольно быстро был замечен в тех странах, которым пришлось с этим столкнуться. Труднее это осознание дается самому Западу. Проблема отождествления западных ценностей с «общечеловеческими» еще в прошлом веке занимала таких мыслителей, как Н.Данилевский, Н.Трубецкой, К.Леонтьев. Предупреждал об этом и А. де Токвиль. Но именно сегодня, когда проблемы глобального характера, затрагивающие межцивилизационные отношения, приобрели особую остроту,

многие западные теоретики «забывают» об этом. Кроме того, незападные геокультурные зоны все громче заявляют о своем праве на поддержку и распространение иных ценностей и образцов. В частности, Азия, где проживает 62 процента мирового населения, и где ясно очерченная национальная и цивилизационная идентичность дополняется внушительными цифрами экономического роста, начинает настаивать на увеличении своей доли в принятии глобальных решений. В этих условиях признание опыта по существу только одной цивилизации, выдаваемый за единственно адекватный и работоспособный, ограничивает творческий потенциал современного развития, навязывая ей ложную альтернативу — либо к мирному сообществу, построенному на либеральных принципах, либо множественность моделей с потенциальной угрозой ядерного катаклизма и экологического тупика. Не это ли путь к идеологической монополии, против которой так долго боролась сама западная цивилизация?

Весьма перспективный путь разрешения этой дилеммы связан с идеей «перекрестного консенсуса», предложенной видным американским политическим философом Джоном Ролзом¹². Он полагает, что различные группы, страны, религиозные и культурные общины в принципе могут прийти к согласию по определенным нормам человеческого поведения, если проявят терпимость по отношению к различиям в мировоззрениях. Речь вовсе не идет о слиянии разных взглядов и представлений в некую единую мета-идеологию — такая тенденция прямой дорогой вела бы к тоталитаризму, равно как и не о параллельном существовании чуждых «миров», слабо взаимодействующих друг с другом. Смысл «перекрестного консенсуса» заключается в поиске точек совпадения во взглядах, взаимно накладывающихся друг на друга и создающих, таким образом, постепенно расширяющееся пространство согласия. На этой основе возникает возможность выработки некоего кодекса поведенческих принципов, которые в будущем будут способствовать строительству стабильного и мирного порядка. Поиск же точек совпадения — задача прежде всего философской мысли.

Например, либерализм, по-видимому, не будет испытывать трудностей с поиском согласия по таким ценностям китайского конфуцианства, как милосердие или справедливость. Несколь-ко сложное обстоит дело, например, с понятием лояльности. Если в Китае лояльность означает прежде всего служение, не приходящее в конфликт с совестью, то в Японии обычно под

ней понималась искренность, направленная на полную преданность своему «лорду»¹³. При всех расхождениях, здесь возникает возможность разговора об одном и том же, в том числе и с носителями западной идеи патриотизма. Аналогичная ситуация возникает при сравнении либерального понятия достоинства человека и японской интерпретации как стремления к духовному и материальному благополучию.

Во всех культурах можно найти осуждение убийства, воровства, нечестности, предательства. Таким образом, с позиции «перекрестного консенсуса» можно определить нормы поведения, примирить разные по своему культурному коду понятия или, по крайней мере, достичь необходимого уровня согласия для вычленения норм. Это создаст возможность легальных шагов, которые могут сыграть важную роль в универсализации и дальнейшем развитии международного права.

Современный западный дискурс о правах человека включает, с одной стороны, ряд легальных форм, в том числе, иммунитета, свободы и их правовые гарантии, а с другой, — мощный философский фундамент — философию личности и общества, придающих приоритетное значение индивиду и его согласию быть управляемым. И в том, и в другом случае этот дискурс противостоит многим другим культурам, в том числе и самому Западу до эпохи модерна. Дело не в том, что определенные системы защиты личности и ее иммунитета не существовали раньше или не существуют сегодня в других цивилизациях, но они имеют под собой совершенно иное основание. «...Несмотря на различия в философии, ... универсализация стандартов, которые включают лучшие образцы общечеловеческой практики, может быть признана в качестве важного шага, и могут быть воспроизведены в различных культурах, философиях, и подобные шаги должны повторяться вновь и вновь», — пишет Чарльз Тэйлор¹⁴. Предполагается поиск общего на уровне политики и права при сохранении весьма различных философских обоснований тех или иных ценностей и норм. Об этом писал и Ролз, считающий уклонение от спора вокруг философских противоречий при формулировании политического курса одним из важнейших условий стабилизации системы. Как он пишет, это означает «ни подтверждать..., ни отрицать какие-либо религиозные, философские или моральные подходы, или связанные с ними оценки истинности и статуса ценностей. Поскольку мы предполагаем, что каждый гражданин поддерживает ту или иную точку зрения, мы

надеемся сделать возможным для всех принять политическую концепцию как истинную, или как разумную, с позиции его же собственных целостных взглядов, какими бы они ни были»¹⁵. И хотя сам Ролз не выходит за рамки либеральных представлений и ищет возможность диалога внутри разных течений в либерализме, он предвосхищает возможность не навязывания конкретных либеральных постулатов, а формирования либерально-го подхода к весьма разнообразным этосам и моделям развития.

Однако здесь возникает немаловажная проблема. По мнению ряда исследователей из Восточной Азии, западные в своей основе правовые нормы слишком индивидуалистичны, в то время как конфуцианский подход отвел бы большее место общине и совокупностям человеческих взаимоотношений. Отсюда возникает проблема одновременного сосуществования различных правовых культур, а стало быть, и возможности их соотнесения.

Таким образом, путь к мировому сообществу, построенному на принципах сотрудничества, взаимопомощи и справедливости отнюдь не заказан. Не конкуренция, а солидарность, не столкновение цивилизаций, а их взаимодополнительность, не «баланс сил», а взаимопомощь как «экзистенциал» человеческого бытия (Хайдеггер) должны стать чертами нового мирового порядка, именно в строительстве которого Россия могла бы найти свое достойное место.

Но, по-видимому, это вопрос будущего. «Прорыв» к новой модели мирового порядка, по всей вероятности, вообще невозможен на уровне теорий «среднего уровня» — здесь нужен философско-мировоззренческий переворот. Не случайно, поэтому, во многом вопреки традиции в последние годы такой интерес к сфере мировой политики проявляют ведущие политические философы от Ноама Хомского до Юргена Хабермаса, от Джона Грея до Клауса Хоффе. Многие российские философы также ищут свой подход к глобальным проблемам. Но пока это только начала поиска.

Реальный же мир требует и реальной политики, в том числе и от России.

Примечания

- ¹ *Krauthammer Charles*. The Unipolar Moment // Foreign Affairs. America and the World. 1990/91. Vol. 70. № 1. P. 23-33.
- ² *Brown Seyom*. Building Order and Justice into the Emerging Global Polyarchy // The International System After the Collapse of the East-West Order. Ed. by A.Clesse, R.Cooper and Y.Sacamoto. Dordrecht: Martinus Nijhoff. 1994. P. 127-147.
- ³ *Bull Hedley*. The Anarchical Society : A Study of Order in World Politics. N. Y.: Columbia Univ. Press. 1977. P. 238.
- ⁴ *Burton John* and *Vayrynen Tarja*. The End of International Relations? Contemporary International Relations: A Guide to a Theory. Ed. By A.Groom and Margot Light. L.: Pinter Publishers. 1994.
- ⁵ *Mansfield Edward* and *Snyder Jack*. Democratization and War // Foreign Affairs. May/June. 1995.
- ⁶ *Валлерстайн Иммануил*. Непреодолимые противоречия либерализма: права человека и права народов в геокультуре современной мир-системы // Рубежи. 1995. № 2. С. 124-130.
- ⁷ *Lind Michael*. Prescriptions for a New National Democracy // Political Science Quarterly . Winter 1995. Vol. 10. № 4. P. 563 -586.
- ⁸ *Huntington Samuel*. The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century. Univ. of Oklahoma Press. 1993.
- ⁹ *Ibid*. P 15.
- ¹⁰ *Diamond Larry*. Is the Third Wave Over // J. of Democracy. July 1996. Vol. 7. № 3. P. 31.
- ¹¹ *Huntington Samuel*. Democracy for a Long Haul // J. of Democracy. April. 1966. Vol. 7. № 2. P. 5.
- ¹² *Rawls John*. The Idea of an Overlapping Consensus // Oxford J. of Legal Studies. 1987. № 7. P. 1-25.
- ¹³ *Morishima Michio*. Why has Japan «succeeded»? Western Technology and the Japanese Ethos. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1994. P. 7.
- ¹⁴ *Taylor Charles*. A World Consensus on Human Rights? Dissent. Summer. 1996. P. 21.
- ¹⁵ *Rawls*. Op. cit. P. 12-13.

Россия в диалоге культур Восток — Запад

Размышляя над судьбоносными для России проблемами, принято обращаться либо к Западу как к некоему эталону, ориентирующему в правильном направлении поиска, либо уповать на то, что все ответы на поставленные временем вопросы могут быть найдены в собственном историческом прошлом. Практически полностью игнорируется опыт незападных стран, и прежде всего соседствующего с нами Востока, опыт прохождения другими народами во многом идентичного «перестроечного периода».

Нынешнее состояние России было бы точнее называть не «перестройкой», а «перепутьем», ибо отечественные «архитекторы» и «строители» не располагают каким-либо планом действий, направленным на реализацию определенного замысла. Более того, не ясен и сам замысел: к чему стремиться, чего добиваться, каков идеал материально процветающего и в то же время гуманного общества?

Вероятно, многое в российском общественном дискурсе удалось бы прояснить, если бы он был соотнесен с современным мировым дискурсом по тем же проблемам, и прежде всего относительно понимания «первой добродетели социального института» (Джон Роулз) — справедливости.

Принадлежит ли справедливость к разряду так называемых общечеловеческих ценностей? Да и вообще, существуют ли универсалии, или же они всего лишь устаревшие вымыслы?

На этот счет доминируют два противоположных подхода, а именно, универсалистский или эссенциалистский, с одной стороны, и партикуляристский или неэссенциалистский, с другой.

Сторонники первого опираются на авторитет Платона, Гоббса, Канта, Гегеля или Хабермаса. Поборники противоположного подхода имеют свои авторитеты: Джон Дьюи, Майкл Вальцер, Аннет Баэр или Джон Роулз. К числу наиболее ярких «живых авторитетов» этого направления относится Ричард Рорти, именуемый «поэтом и пророком нового прагматизма»¹.

Р.Рорти придерживается того мнения, что ни в эпистемологии, ни в моральной философии мы не испытываем потребности в понятии универсальной ценности. Более того, мы **должны избавиться** от понятия универсальных моральных обязательств.

Придерживаясь антикантианской позиции, Р.Рорти усматривает в моральных дилеммах не следствие конфликта между разумом и чувствами, а результат борьбы между альтернативными «я», альтернативными самодескрипциями, альтернативными способами придания жизни смысла. Он не разделяет кантовских надежд на разрешение моральных проблем посредством анализа моральных концепций. Не согласен Р.Рорти и со своим современным оппонентом — Хабермасом, который, по его мнению, ошибочно усматривает в силе аргументации возможность снятия нравственных дилемм. «Пророк нового прагматизма» убежден, что вообще следует отказаться от «бесполезной» идеи существования некоего абсолютного, «чистого» морального закона, диктующего универсальные нравственные обязательства действовать справедливо. Он предпочитает «гегелевско-марксово» понимание морального закона как «удобной аббревиатуры конкретной сети общественных практик»².

В конечном итоге Р.Рорти призывает «отделить либерализм Просвещения от его рационализма», «освободиться от рационалистической риторики», считая предпочтительным апелляцию к **интересам**. «Советую людям быть разумными, — заявляет Р.Рорти, — мы просто полагаем, что где-то между разделяемыми ими верованиями и устремлениями может найтись достаточно ресурсов, позволяющих прийти к согласию относительно того, как сосуществовать без насилия»³. Только рациональность такого рода может быть полезной в утверждении справедливости, ибо она позволила бы заменить идею универсального морального долга уважать человеческое достоинство идеей лояльности по отношению к очень большой группе людей — к человечеству.

В современной отечественной философской среде этический универсализм находит яркое выражение в позиции, занимаемой Э.Ю.Соловьевым, неприемлющим «прагматическое

приспособительство» и убежденным в том, что универсалии как «наиболее абстрактные, формальные и элементарные условия **сохранения индивидуального и многообразного ... могут** и должны осмысляться в качестве **запретов**, которые человечество выставляет на пути **приспособительных регрессий**»⁴.

Самый существенный и наглядный пример упомянутой выше функции универсалий — права человека. Э.Соловьев усматривает в американской Декларации независимости, Конституции США и Билле о правах не известный ранее, первый в истории универсальный лимитирующий запрет, родившийся из категорически-императивного образа мысли.

Упорно отстаиваемое в последние годы Э.Соловьевым «законничество» является своеобразной реакцией, с одной стороны, на волюнтаризм семи десятилетий советской истории, а с другой, — на наблюдаемую в последние годы морализаторскую критику в адрес нарождающейся российской демократии. Рассматривая популизм в качестве главной угрозы нынешним преобразованиям в стране, Э.Соловьев полагает, что российская демократия должна ответить на популистские обвинения выдвижением собственной версии политической этики, исходя из концепции прав человека. Для того, чтобы сформулировать такого рода моральное кредо, он считает уместным «прислушаться к политическому словарю эпохи Просвещения, рожденному в Америке, отчеканенному во Франции, четко интерпретированному (на все последующие времена) в Германии благодаря работам фон-Гумбольда и Канта»⁵.

«Мораль для политиков» толкуется Э.Соловьевым в полном соответствии с посткантианской этической традицией как система безусловных моральных требований, которые не могут быть сведены к какой-либо выгоде. Э.Соловьев, хотя и согласен, что любое решение, касающееся общественного блага, должно быть обосновано теорией и практикой, тем не менее отстаивает необходимость обязательной иерархии нормативных предпочтений, которая требовала бы от политика отрицания любого компромисса, если последний в какой-либо мере нарушает права человека.

Э.Соловьев питает большие надежды относительно всеобщего признания прав человека, ибо это, как он полагает, может открыть не только новый этап политического объединения человечества, но даже положить начало эпохе культурно-цивилизационной интеграции вокруг **универсального** идеала демократического конституционного государства.

В России на сегодня, пожалуй, нет места абсолютному партикуляризму, сходному с рортиевским. Здесь отсутствует необходимая для него «почва» — зрелый индивидуализм. Противостояние универсализму реализуется скорее через оппозицию со стороны партикулярно-национального, к поборникам которого можно отнести, в частности, Ю.М.Бородая. Последний признает в качестве общечеловеческих, «универсально признанных» моральных норм лишь две, а именно: запрет на сексуальные отношения с матерью и убийство родственников по материнской линии⁶. К этим двум нормам каждый народ, по мнению Ю.Бородая, добавляет «собственную систему ценностей, составляющих ядро национальной культуры»⁷. Для России, представляющей собой «самобытную национальную целостность», опорным ядром культуры является формула: самодержавие, православие, народность⁸.

Ю.Бородай признает, что при всей национальной уникальности России существует глубочайшая «теологически-архетипическая» связь ее с западной культурой, но (!) только с раннехристианским периодом истории («христианства до национально-церковного разделения и противопоставления») ⁹. Что же касается католического и протестантского Запада, то с ним у российской «культурной доминанты», по мнению Ю.Бородая, меньше совместимости, чем даже с исламом¹⁰. Он утверждает, что при столкновении русского православия с протестантским Западом возникают «искрящие контакты», виной чему — Реформация. Это в ее огне, по образному выражению Ю.Бородая, «родился не голубь истинной веры, а червь сомнения, дух необузданного свободомыслия; этот неукротимый демон повлек христианский мир к ниспровержению всех и всяческих авторитетов — к замене религиозной богобоязни дерзостной предприимчивостью (промышленность), углубленным самосознанием (философия) и стремлением к всестороннему самовыражению (искусство)»¹¹.

Еще более резок (и прямо противоположен Э.Соловьеву) в своих оценках Ю.Бородай, когда дело касается гражданского общества и законности. Построение правового государства, считает он, ведет лишь к замене вооруженной или просто физической силы, применяемой всеми против всех, правовым насилием, тем самым содействуя деградации духа примирения, характерного для российской соборности¹².

Позиция Ю.Бородая по существу не есть проявление исключительно русской ментальности. Она типологически идентична позиции приверженцев «национального» партикуляризма, в особенности из регионов незападных цивилизаций, которые выступая против универсализма, отождествляемого с западным гегемонизмом, в то же время при формулировании собственных позиций, апеллируют к универсалиям соответствующих национальных культур. При этом поразительно сходство подходов, демонстрируемых представителями так называемых традиционных обществ, в их оппозиционном противостоянии взглядам на те же проблемы представителей посттрадиционного общества.

Так, например, для традиционного общества типичны по крайней мере четыре позиции относительно идеала справедливости, принципиально отличные от тех, которые присущи для общества посттрадиционного.

Первое. До появления западного либерального общества известны были два типа морального установления: освященный религией и авторитарный. Индийская, мусульманская и христианская (вплоть до наступления Нового времени) цивилизации характеризуются признанием морали как системы нравственных норм, предписываемых соответствующими вероучениями. В исламском мире, например, источником всякого закона, в том числе и морального порядка, признается только Аллах. Отсюда отрицание за человеком права на законотворчество, требование неукоснительного следования закону Аллаха – шариату. Красноречиво в этом смысле высказывание лидера Ливийской Джамахирии Муаммара Каддафи, утверждающего в «Зеленой книге»: «Истинным законом всякого общества является либо традиция, либо религия... Конституция – не есть закон общества, ибо это дело рук человеческих... Нерелигиозные, нетрадиционные законы создаются одним человеком для того, чтобы использовать их против другого. Таким образом, они не действительны, так как не основаны на естественном источнике...»¹³.

Наиболее яркий пример авторитарной моральной системы демонстрирует китайское общество с доминирующей в нем конфуцианской традицией. Известно, что согласно раннеконфуцианским представлениям, *тянь чжи* («воля Неба») определяет судьбы людей и положение дел в государстве. В древнейших памятниках «Ши цзин» и «Шу цзин» говорится о главном атрибуте Неба – *мин*, т.е. о «Небесном предопределении». *Мин*

рассматривается как «мандат», который Небо адресует правителю-императору. В случае неправильного использования «мандата», последний передается Небом подлинному Сыну Неба.

Однако, уже при Сюнь Куане (4-3 вв. до н.э.), авторе знаменитого сборника трактатов «Сюнь-цзы», общественный «путь» относится к творению *шэн* («совершенномудрых» правителей – предков). Отсюда допустимость определения китайской политической традиции как «демократии мертвых» (Роджер Эймс) в том смысле, что традиция отказывается подчиниться небольшому по численности меньшинству – живым, признавая право большинства за мертвыми – предками.

Второе. Реализация справедливости в традиционных культурах мыслится в категориях запредельного мира. В исламе справедливость восторжествует в Судный день, когда Бог воздаст человеку за его земные добродетели и грехи. Не человек и общество, а только Бог до конца справедлив: «Тем, которые добро деяли, – доброе и придача; и не покроет их лица пыль и унижение. Это – обитатели рая, в нем они пребывают вечно. А те, которые приобрели злые деяния ... воздаяние за злое деяние – подобным ему. И постигнет их унижение; нет у них никакого защитника от Аллаха! Их лица покрыты точно кусками мрачной ночи. Это – обитатели огня, в нем они пребывают вечно» (Коран, 10:27-28).

Согласно индийскому учению о *сансаре* – переселении душ после смерти, мыслимой как отмирание телесной оболочки, душа переходит в иную телесную форму: человека, более низкого или более высокого положения, животного, насекомого, растения или даже небожителя. Переход совершается в зависимости от *кармы* (деяний) – так свершается справедливость.

Для китайской традиции характерна ретроспективная ориентация. Исходной точкой всех проектов лучшего мироустройства и достижения высшей справедливости (*Датун* – «Великая Гармония» или *Тайпин* – «Великое Равновесие») является идея возврата к порядкам «золотого века» далекого прошлого.

Третье. Соотнесенность справедливости с определенным «коллективом», к которому принадлежит индивид. К таким коллективам может относиться каста, община, сословие, религиозная конфессия и т.п. За одинаковые добродетели или грехи допустимо различное вознаграждение или возмездие, потому что если, скажем, для представителя касты воинов – *кшатрия* – доблесть на поле сражения, сопряженная с насилием, убийством,

не только прощительна, но и добродетельна, то для всех остальных кастовых индусов такая преступна. В традиционном обществе с присущим ему «стратификационным разделением труда» (Макс Вебер) человек призван выполнять те функции, которые предназначены ему по принадлежности к соответствующей социальной общности. Справедливость здесь воздается в зависимости от того, насколько успешно индивид следует морали и нормам поведения того общественного слоя, к которому он «приписан» по происхождению.

В соответствии с индийской традицией, связанной с *даршанами* – философскими школами *брахманизма* (*санхья, йога, вайшешика, ньяя, миманса и веданта*), идея справедливости, в отличие от западного ее понимания, не сводится к равенству. Неравенство данных людям от природы способностей в сочетании с неравенством их социального и культурного статусов (закрепленным прежде всего кастовой системой) столь необходимо, что без этого общество перестает быть таковым. Вот почему, как утверждает один из наиболее авторитетных индийских философов Дая Кришна, неравенство требует оправдания¹⁴.

Д.Кришна отмечает, что индийская традиция требует сочетания равенства не только с сохранением различий, но и с признанием ценности последних. По его мнению, в Индии полемика вокруг вопроса о том, следует ли сохранять или же отрицать принципиальные различия, ведется преимущественно в контексте взаимосвязи *атмана* и *Брахмана*, т.е. «я» и Абсолюта, и никогда – в контексте взаимоотношений между индивидами. Отношение различных людей к трансцендентному рассматривается одновременно как равное и неравное. Все они равны в своей лишенности того, что является трансцендентным. С другой стороны, они неравны в том смысле, что не все осознают эту лишенность, или же осознают ее в разной мере.

Д.Кришна считает ошибочным убеждение в том, что равенство достигается сведением к минимуму неравенства людей. Более того, по его мнению, сама попытка устранения последнего обречена на провал, не только потому, что многообразие является самой природой реальности, но и потому, что такая попытка сопряжена с насильственным уравниванием неравных, а это влечет за собой неравенство между теми, кто принуждает, и теми, кого принуждают.

Оправданье неравенства характерно и для китайской традиции, основу которой составляет принцип социальной иерархичности. Конфуцианское представление о добродетельном (а сле-

довательно, и справедливым) обществе предполагает социальную гармонию, достижимую и поддерживаемую соблюдением ритуала — *ли и чжэнь мин* («выправление имен»). Под последним имелась в виду неизменность содержания социальных ролей: «правитель должен быть правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном». Китайская концепция человека в принципе не предусматривает равенства.

Иное дело посттрадиционное общество. Здесь разделение труда «функциональное», т.е. место человека в общественной стратификации определяется выполняемой им функцией, меняя которую он может изменять и свой социальный статус. Соответственно, справедливость воздается с учетом исключительно содеянного самим человеком, который несет единоличную ответственность. Не случайно, английское *justice* означает «давать каждому по заслугам», точно так же, как французское *justice* определяется как «признание и уважение прав и достоинств каждого».

Четвертое. Справедливость рассматривается исключительно в соотносении с долгом, без какого-либо учета прав человека.

Примечательно, что в санскрите нет даже слова «право». Ближайшие эквиваленты ему — *юкта*, *ньяята*, *дхарма*.

В буддизме идея социальной справедливости соотносится с ключевой категорией *шуньята* («пустота») и самопробуждением. В отличие от довольно распространенного толкования шуньяты как отрицания вещей, последняя может интерпретироваться и как знак взаимодействия и взаимозависимости всего сущего. Что касается самопробуждения, то и в этом понятии усматривается осознание нами нашего единства с другими, нашей собственной пустотности и глубокой зависимости от всего того, чем мы не являемся.

Известно, что западная философия обычно толкует справедливость как некое воплощение принципов, регулирующих поведение людей и их отношения между собой. С точки зрения же буддизма, сомнительны любые теории, стремящиеся выработать какие-либо принципы или нормы, на основании которых можно было бы судить о справедливости. В буддизме справедливость — это то, что вытекает из сострадания. Под состраданием имеется в виду буддийская установка на признание *сансары* — цепи перевоплощений души — а отсюда нашей неразрывности со всеми живыми существами (ведь душа человека после его телесной смерти может воплотиться в любом другом человеке, животном или насекомом). Вследствие такой исходной установ-

ки, для того, чтобы быть справедливым, нет необходимости придерживаться каких-либо нравственных убеждений относительно того, что есть справедливость, надо просто, вступая в отношения с другими людьми, проявлять открытость, гибкость, готовность пересмотреть собственные суждения, способность фокусировать внимание не на расхождениях, а на том, что позволяет нам достичь согласия с другими.

Точно также традиционная китайская этическая концепция — это скорее система обязанностей, чем прав. Для обозначения понятия справедливости в китайском языке используется иероглиф «и». Последний представляет собой основополагающую категорию китайской философии, в особенности конфуцианства. *И* — нетьемлимый атрибут индивидуальной природы человека, одно из «пяти постоянств» его существования, наряду с *жень* (гуманностью), *ли* (благопристойностью, ритуалом), *чжи* (разумностью) и *син* (благонадежностью, искренностью). Знаменательно, что иероглиф *ли* переводится не просто как справедливость, но всегда как «должная справедливость» (долг, чувство долга, добропорядочность, правильность и т.д.).

Принципиальные различия обнаруживаются в западном и арабо-мусульманском способах осмысления понятия справедливость. В арабо-мусульманской культуре последняя толкуется как «воздаяние должного» или «утверждение истины». Это не способ **уравнять** шансы отдельных членов общества, но модус умеренного и слаженного бытия. Справедливость во многом сводится к поддержанию гармоничности, которая исходно есть, но которую люди нарушили.

Используя образ чашечных весов (один из архетипических образов западного и арабского сознания), А.В.Смирнов утверждает, что в то время, как внимание западного сознания обращено на сами чаши и их содержание, классического арабского — на усредняющий и уравнивающий стержень¹⁵.

На Западе принято считать, что справедливость не существует, пока она не установлена. Она есть дело законодательной власти. Чтобы приблизиться к данному идеалу, необходимо движение, прогресс. В этом движении — суть общественной жизни. В арабо-мусульманской культуре — вектор движения совсем иной, ибо справедливость не устанавливается, а **восстанавливается** как утраченное равновесие или гармония.

Посттрадиционное или либеральное общество отлично от традиционного по всем упомянутым выше параметрам: 1) источник справедливости и судья, вершащий ее, — народ, в лице

избранных им представительных законодательных и судебных органов; 2) справедливость не мыслится в категориях запредельного мира: секуляризация культуры, которой ознаменовано Новое время, обратило упования на справедливость при земном существовании, хотя и будущих поколений; 3) все и каждый имеют равные права на справедливость исключительно в соответствии с собственными поступками; 4) справедливость и право нераздельны.

В российской традиции (до свершения Октябрьской революции 1917 года) преобладало представление о справедливости, типичное для традиционного общества. Источник справедливости имел преимущественно сакральный и одновременно авторитарный характер. Русская церковь после падения Константинополя (1453 г.) настойчиво развивала и отстаивала мысль о «богоизбранности» себя самой как единственной хранительницы истины Христовой в ее чистоте и русского монархического престола в Москве — «третьем Риме» (четвертому Риму не быть, а потому русскому царству дано стоять до конца мира). Русский царь уподоблялся проводнику Божьего промысла, вершителю справедливости на земле. «Царь по своей природе, подобен всякому человеку, — писал видный церковный деятель конца XV — начала XVI века Иосиф Волоколамский, — а по своей должности и власти подобен Всевышнему Богу». Еще более категоричен митрополит Макарий: «Тебя, государь, Бог, вместо Себя, избрал на земле и на престол вознес, поручив тебе милость и жизнь всего великого Православия»¹⁶.

Справедливость мыслилась в категориях, отличных от мира сего. Примечательно, что в русском языке она называется одним и тем же словом, что и истина — словом «правда». Обращая на это внимание, Н.К.Михайловский писал: «Всякий раз, когда мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по-русски (на самом деле, и в санскрите, на языке хинди то же. — М.С.) истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое»¹⁷. Но Истина, согласно православию, — это Бог, и ее торжество осуществимо лишь при установлении Царства Божьего: «Один Бог знает час, предусмотренный для торжества истины над извращением людей или их немощью»¹⁸.

Как и в других традиционных обществах, в России справедливость не имела обязательной сопряженности с равенством в правах. Более того, неравенство оправдывалось даже религиоз-

но. Утверждалось, что «равенство есть метафизически пустая идея», а богоустановленный миропорядок держится на началах иерархии и послушания. Без «водительства» и послушания общество невозможно (Н.А.Бердяев). По признанию представителя раннего отечественного либерализма Б.Н.Чичерина, «демократическое равенство мы не видим в русской истории ни в какие времена. У нас всегда существовала общественная лестница и лестница весьма резко определенная»¹⁹.

Традиционным установкам соответствовали и методы реализации общественной справедливости, исключая механизм **правовой** системы. Российские идеологи традиционного общества из числа державников и монархистов, по справедливому замечанию П.И.Новгородцева, разделяли фантазии, среди которых «едва ли не самой фантастической была та, согласно которой для русского народа политические права не важны и не нужны. На Западе все это, может быть и необходимо, но Запад нам не пример»²⁰. К.С.Аксаков, ведущий представитель указанного направления, утверждал: «Русский народ есть народ негосударственный, т.е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того, русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа»²¹.

Из сказанного выше становится очевидным типологическое сходство «национального» российского понимания справедливости с тем, которое характерно для «восточных» обществ. Означает ли это принадлежность России к Востоку, к некоему **культурному полюсу**, противоположному Западу? Думается, что ответ на этот вопрос не может быть однозначным. С одной стороны, совершенно очевидна самобытность русской культуры, ее многогранное отличие, в частности, от культур Китая, Индии или стран мусульманского мира. Прежде всего – благодаря православному христианству, составляющему фундамент, на котором выстроена история России. С другой стороны, на лицо сходство с восточными культурами по ряду параметров, включая и те, о которых говорилось выше.

Возможно, подобное сходство может быть объяснимо тем, что развитие России, также как и «восточных» стран, **асинхронно** развитию западных обществ. Здесь вполне допустимо, как

нам представляется, вспомнить шпенглеровскую критику линейного подхода, при котором история уподобляется «ленточному глисту, неустанно откладывающему эпоху за эпохой»²², и его метафорическое сравнение стадийного развития культур с возрастными ступенями жизни отдельного человека: «у каждой есть свое детство, своя юность, своя возмужалость и старость»²³. В таком случае консервация ценностей и институтов традиционного общества может рассматриваться как результат задержки «роста», перехода той или иной культуры на более высокую ступень своего собственного (а не некоего общечеловеческого) развития.

Можно ли преодолеть подобное «отставание», да и необходимо ли это? Подобными вопросами задавались в России с петровских времен. Аналогичными проблемами были и остаются озадачены представители других незападных народов с тех пор, как они ощутили «вызов Запада» и осознали свое социально-экономическое отставание от него. В Индии и Китае, в Японии и на арабском Востоке были и есть свои «самобытники» и «западники». Практически, XIX-XX века прошли для всех народов Востока под знаком идейного противоборства между представителями указанных двух лагерей.

Восточные самобытники не приемлют все западное и идеализируют собственные традиции. Последние, как и базирующиеся на них общественное мироустройство, считаются не подлежащими радикальным переменам. Напротив, монархическое (нередко теократическое) государственное правление, докапиталистические (чаще всего феодальные) формы хозяйствования и средневековые моральные установления оцениваются как заслуживающие сохранения. Так появляются лозунги о необходимости создания *Рама-раджа* (букв. — «правления Рамы», одного из главных богов индуистского пантеона) в Индии, возрождения *халифата* в странах мусульманского пояса и т.д.

Полярная позиция восточных западников выражается в их негативном отношении, а иногда и полном отречении, от национальных традиций, как абсолютно устаревших и непригодных к условиям нового времени. Одновременно демонстрируется чрезмерная идеализация западных ценностей, идеалов, институтов. Модернизация восточного общества видится на путях его секуляризации — ориентации на отделение религии от государства, развития светского образования, введения светского законодательства. Как говорил представитель *эгаку* — японской школы «западной науки» — Ямагата Банто, «нечего сомневаться в мастерстве Запада, надо следовать ему и горячо ему верить»²⁴.

Исторический опыт народов Востока свидетельствует о бесперспективности следования как по пути последовательного самобытничества, так и безусловного западничества. Наиболее яркое тому подтверждение дает Иран второй половины XX века, где сначала шахский режим попытался провести ускоренными темпами модернизацию по западному образцу, которая привела к отторжению чужеродной трансплантации в форме кровавой революции 1979 г., а затем режим Аятоллы Хомейни провел (до сих пор отчасти продолжающийся) не менее кровавый эксперимент с «исламским возрождением».

Неудачи с экспериментами «догоняющего капитализма», как впрочем и «внедряемого социализма», показали, что любая модель общественного развития оказывается деформированной и нежизнеспособной при пересадке на неблагоприятную для этого почву.

История тех же стран демонстрирует немало примеров усилий, направленных на культивирование национальной почвы с целью обеспечения ее «совместимости» с чужеземными «насаждениями». Речь идет о попытках реформирования культуры, осуществления индуистской, буддистской, конфуцианской, исламской реформации (Рам Мохан Рай, Тань Сытун, Мухаммед Икбал и др.). Однако, и эти эксперименты не удались, поскольку реформирование осуществлялось по образу и подобию Реформации христианской, вместо того, чтобы выявить и задействовать **внутренние** импульсы развития соответствующей культуры.

Можно предположить, что японское экономическое «чудо», в значительной мере состоялось именно потому, что этическая мотивация капитализма здесь опиралась на самостоятельное переосмысление национальных культурных традиций. Японцы не пошли по проторенному западному пути стимулирования предпринимательской деятельности через поощрение и культивирование индивидуализма. Культурной традиции, синтезирующей в Японии конфуцианство, синтоизм и буддизм, претит мысль о том, что человек является «владыкой природы» или что он имеет какую-либо ценность вне социума. Вот почему выработка идеологии, способной выполнить функции, аналогичные протестантизму на Западе, в Японии имела свою логику.

Вступлению Японии на путь капиталистического развития, ускоренного насильственным «открытием» страны европейцами в 1853 г., предшествовал период формирования идеологии новых городских сословий — предтечей японской буржуазии.

Учение *сингаку* (дословно – учение о сердце), родоначальником которого был Исида Байган (1684-1744), подвело философское основание под обуржуазивание традиционного общества.

Согласно байгановскому учению о человеке, он – одна из «10 тысячи вещей», находящихся в сущностном единстве с Небом и Землей. Люди равноценны между собой, ибо каждый «человек есть одна маленькая Вселенная» и любой способен достичь состояния «совершенномудрого». В соответствии с «небесным принципом», человек предназначен к определенному виду занятий (японское *секубун* напоминает индийскую кастовую систему). Человек реализует себя, осуществляя определенную профессиональную деятельность, необходимую государству: он как бы частица единого общественного организма. В противовес ранее бытовавшим в Японии представлениям, последователи сингаку уравнивают в своей значимости социальные роли, что позволяет представить «путь торговцев» равным с «путем самураев», ранее рассматриваемых в качестве вершины сословной иерархии. У торговцев свой долг, ничем не уступающий по общественной значимости долгу воинов, – удовлетворять потребности покупателей, тем самым содействуя «успокоению сердца народа». Верность долгу предполагает доскональное знание и постоянное совершенствование в занятии-призвании, усердие, честность, бережливость, накопительство. Величайшим выражением сыновней непочтительности считается разорение отчего дома. Бережливость при наличии «индивидуального» сердца, т.е. при удовлетворении лишь собственных интересов, оценивается как корысть, а потому является «видимой», ибо индивидуальному сердцу свойственно иллюзорное сознание и ощущение «я», противостоящего миру. Чтобы быть истинной, бережливость должна исходить от «изначального сердца», не искаженного индивидуальным сознанием.

В сингаку и других реформаторски ориентированных японских учениях сохраняется верность конфуцианскому представлению о «я» исключительно в социальных ролях и обязанностях: индивид остается средоточием потенциальных возможностей до тех пор, пока они реализуются в социуме, успех человека зависит от степени полноты выполнения определенной социальной роли. В то же время в них поддерживается дзен-буддистская и синтоистская установка на единство человека с природой. Философия японского аналога протестантизма строится на принципах поддержания «гармонии» (*ва*), предусматривающей

взаимное доверие и заботу друг о друге, которые в свою очередь гарантируют справедливость или гуманность (*джинги*). Тем самым не индивидуализм, а корпоративная этика выступает стимулятором капитализации общества.

Японский пример свидетельствует о возможности реализации национальных вариантов реформационной парадигмы, трансформирующей традиционное общество.

А что же Россия? Здесь споры между отечественными «западниками» и «самобытниками» были прерваны Октябрьской революцией. Однако эксперимент с внедрением социалистической модели, по существу «выношенной» в Европе, не оправдал огромных утопических ожиданий. И вновь возобновилась полемика между теми, кто продолжает разделять универсализм П.Я.Чаадаева, убежденного в том, что «нельзя быть цивилизованным не по европейскому образцу»²⁵, и теми, кто вслед за К.Н.Леонтьевым настаивает, что главная задача России — не подчиниться Европе, «устоять в своей отдельности». Ответ на вопрос, кто же прав в этом споре, в состоянии дать лишь история. А сегодня, дабы не повторить вновь ошибок прошлого, мы нуждаемся во включенности в диалог культур, ибо «люди и народы приходят к самосознанию через сравнение себя с другими»²⁶.

Примечания

- ¹ См.: *Hall David L.* Richard Rorty, Poet and Prophet of the New Pragmatism. Albany: The New York State Univ. Press, 1994.
- ² *Rorty Richard.* Justice as a Larger Loyalty // *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives.* Ed. by Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants. Honolulu: The University of Hawaii Press, 1997. P. 13.
- ³ *Ibid.* P. 18.
- ⁴ Выступление Э.Ю.Соловьева на круглом столе в Институте философии РАН с участием Ричарда Рорти // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст.* М., 1997. С. 74.
- ⁵ *Solovyov Erichh.* Law as Politicians' Morality // *Justice and Democracy: Cross-Cultural Approach.* P. 26.
- ⁶ Дискуссия Ю.М.Бородая с А.Л.Никифировым под названием «Между Востоком и Западом: возрождение России и ее будущее» в ж. «Studies in East European Thought». Kluwer Academic Publishers (printed in Netherlands), № 47. 1995. P. 111.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 107.
- ⁹ *Бородай Ю.М.* От фантазии к реальности. М., 1995. С. 259.
- ¹⁰ Там же. С. 296.
- ¹¹ Там же. С. 278.
- ¹² *Studies in East European Thought.* P. 86.
- ¹³ *Qadhafi M.* The Green Book. Tripoli, б.г., vol. 1. P. 68-69, 76-77.
- ¹⁴ См.: *Krishna Daya.* Democracy and Justice: Presuppositions and Implications // *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives.* P. 217-229.
- ¹⁵ *Smirnov Andrey.* Understanding Justice in an Islamic Context: Some Points of Contrast with Western Theories // *Philosophy East & West.* Honolulu. Vol. 46. № 3. 1996. P. 346-347.
- ¹⁶ Цит. по: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1948. Т. 1. С. 49.
- ¹⁷ Там же. С. 19.
- ¹⁸ *Хомяков А.С.* Работы по богословию // *Хомяков А.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 57.
- ¹⁹ *Чичерин Б.* Конституционный вопрос в России. СПб., 1906. С. 15.
- ²⁰ Там же. С. 530.
- ²¹ «Русь». № 26 от 9 мая 1881. С. 11.
- ²² *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. I. М., 1993. С. 151.
- ²³ Там же. С. 265.
- ²⁴ Цит. по: *Нагата Хироси.* История философской мысли Японии. М., 1991. С. 305.
- ²⁵ *Чаадаев П.Я.* Философические письма. Письмо первое // *Чаадаев П.Я.* Соч. М., 1989. С. 28.
- ²⁶ *Кавелин К.Д.* Собр. соч.: В 4 т. СПб., 1898. Т. 1. С. 674.

Моральная демагогия как социальный феномен

Предлагаемые заметки не претендуют на всестороннее рассмотрение моральной демагогии как социального феномена. Выдержанные в научно-публицистическом жанре, они имеют целью только показать ее связь с практикой насилия.

I

Люди расходятся в конкретном определении и понимании морали, но все они, пожалуй, едины в том, что этим словом обозначают самое для себя святое, сокровенное. Мораль собственно и есть совокупность безусловных (абсолютных, категорических, непререкаемых, предельных, священных) требований, от которых человек не может отступить без того, чтобы не потерять уважение к себе, не травмировать свое человеческое достоинство. Из того факта, что мораль имеет для человека особую — первостепенную — ценность, часто делается вывод, согласно которому необходимо постоянно апеллировать к морали и строить свои отношения с людьми и миром, непременно сопровождая их моральными оценками. Такой ход мысли может показаться обоснованным только на первый взгляд. В действительности все наоборот.

Самое ценное есть в то же время и самое оберегаемое, скрываемое. Начиная с первобытной древности, священное всегда было в то же время тайным. Не произноси имя Господа твоего всуе — сказано в десятиисловии Моисея. К английской королеве

нельзя прикасаться. Под наиболее ценными музейными экспонатами обычно стоит предупреждающая подпись: «Не трогать руками». Дорогие сервизы достаются только для торжественных обедов. Самые сокровенные желания упрятаны в подсознание. Так во всем. Поэтому частое пользование моральными терминами никак не может быть свидетельством, удостоверяющим действительно высокую роль морали. Клясться моралью и быть моральным — не одно и то же. Альберт Швейцер даже сказал, что мораль начинается тогда, когда перестают пользоваться словами¹.

Еще сложнее обстоит дело с моральными оценками. Моральная оценка — феномен парадоксальный. Она предполагает, что тот, кто выносит такую оценку, сам является морально безупречным, или, по крайней мере, обладает в этом отношении особой компетенцией, подобно тому, например, как это происходит с любыми профессиональными суждениями (например, в области музыки, спорта, уголовного законодательства и т.п.), преимущественное право на которые имеют каждый раз особые, сведущие в своем деле люди. Однако характерной особенностью морально совершенного человека является сознание собственного несовершенства (скромность, чувство недовольства собой, даже самоуничужение), не позволяющее ему становиться в позу судьи, учителя. Пусть первым бросит камень тот, кто безгрешен — сказал Иисус в известной евангельской истории с женщиной, уличенной в прелюбодеянии и подлежащей, согласно еврейским законам, убийству (забрасыванию камнями). Себя он таковым не считал. Нет такого святого, который был бы святым. А святой, считающий себя святым, уж точно святым не является. Если же человек охотно берет на себя роль морального судьи, то уже самим этим фактом он обнаруживает моральное качество (самодовольство), свидетельствующее о том, что он этой роли не соответствует. Получается: тот, кто мог бы выносить моральные оценки, не будет этого делать, а тому, кто готов выносить моральные оценки, нельзя этого доверять.

Это — живое противоречие, а не логический фокус. Здесь нет формального решения. Вся история культуры представляет собой драматический опыт поиска такого решения. Если попытаться подытожить основные направления усилий в этой области, то можно предложить такое условное правило: нравственная оценка в позитивной форме (восхваление), если и допустима, что требует специального анализа, то только по отношению к другим, нравственная оценка в негативной форме (осуждение) допустима только по отношению субъекта к самому себе. В этом последнем случае она опирается на некую внутреннюю иррацио-

нальную силу. Собственно говоря, именно по этим признакам — кто, кого и на каком основании судит — различаются между собой злодеяние (грех) и преступление. Злодеяние и преступление могут совпадать, чаще всего и совпадают по фактическому (материальному) содержанию. Это может быть одно и то же деяние. Различие между ними состоит в том, что за преступление человек отвечает перед другими людьми на основании различных, но, прежде всего, юридически кодифицированных норм, за злодеяние он отвечает перед своей совестью на основании абсолютного нравственного закона. «Закон есть совесть государства»², — писал Т.Гоббс. Переиначив это утверждение, можно сказать: совесть есть закон нравственной личности.

Вопрос о том, кто может представлять (формулировать, манифестировать) моральные истины, кто является их автором и кто является их стражем, кто может говорить от имени морали (аналогично тому, например, как от имени науки говорят ученые, от имени искусства — художники, от имени религии и церкви — священнослужители, от имени государства — правители, от имени дел всякого иного рода — его знатоки) — этот вопрос представлял для мыслящих людей одну из самых больших загадок, а для практики человеческих взаимоотношений — одну из самых больших трудностей. Наиболее распространенный реально практикуемый (в опыте не только европейской, но едва не всех культур) ответ на него состоит в следующем: моральные установления даны свыше, а их стражем является внутренний голос, совесть человека. Мысль великих моралистов, которая мистифицирует источник морали, одновременно приходит к выводу: не судите других. Это — по сути дела два выражения одной и той же мысли.

Таким образом, моральная оценка (по крайней мере, в ее негативной форме, то есть как осуждение других) не поддается логически непротиворечивому обоснованию и в этом смысле она невозможна. А, следовательно, и недопустима. Если, тем не менее она сохраняется, охотно и широко практикуется, то это означает, что она имеет превращенную форму. Чаще всего — это моральная демагогия.

II

Моральную демагогию называют еще морализаторством, морализированием или даже моралистикой. Поскольку последние три термина при несомненной негативной нагруженности нередко рассматриваются как своего рода синонимы морали,

термин «моральная демагогия» является предпочтительным. Помимо прочего его буквальный смысл более соответствует существу дела: с одной стороны, подмена морали ее видимостью возникает при стремлении манифестировать, показать (именно показать, а не познать), ее т.е. тогда, когда она должна предстать перед демосом (народом, публикой), с другой стороны, демагогия (популизм) всегда апеллирует к морали, находя в этом адекватное средство для своих целей.

Под демагогией обычно понимается болтливость, ловкое и безответственное жонглирование словами. Следует однако добавить, что это — не обычная, часто безобидная, болтливость, а болтливость со смыслом, которая привлекательными, проникающими в душу речами прикрывает корыстные цели. Когда, например, политик говорит, что он только и думает об интересах страны, что ему за державу обидно и т.п., то это не просто болтун или фразер, а демагог, который на самом деле стремится к власти и ради этого говорит то, что от него ждут и что поможет ему достичь своей цели (ведь гражданам и в самом деле хотелось бы иметь у власти людей, болеющих за страну). Когда «новые русские» говорят о помощи бедным, покровительстве культуре и т.п., то это тоже всего лишь демагогические речи, которыми они обманывают себя и других, заглушают свою беспокойную совесть и небезопасное для них общественное негодование. Мораль из-за ее универсальности и особой значимости для людей является благодатной пищей для демагогии. Последняя, как правило, приобретает морализирующий характер.

Непосредственный индикатор моральной демагогии — этическая перегруженность языка, само обилие моральной терминологии и оценок в общественной коммуникации. Разумеется, трудно чисто количественно определить, когда начинается такая перегрузка, ибо человеческая коммуникация не может существовать вне моральных оценок. Моральная демагогия имеет качественную природу и выражается в том, что субъект коммуникации приватизирует право выносить моральные оценки и рассматривает самого себя как преимущественного носителя добра. Это не значит, что о моральной демагогии можно говорить только тогда, когда человек бесхитростно восхваляет себя и столь же открыто осуждает других. Он может хвалить себя скрытно, косвенно, когда, например, он считает самым лучшим, добрым род или народ, к которому он принадлежит. Другой случай — показная скромность, про которую говорится: смирение

паче гордости. Изошренные формы имеет также моральное унижение других; оно может, например, осуществляться через их восхваление. Ведь когда человек дает моральные оценки другим, он присваивает себе право давать такие оценки и одним этим правом возвышает себя над ними. Словом, тезис, усматривающий признаки моральной демагогии в восхвалении субъектом (индивидом, общностью людей) самого себя и осуждении других нуждается в уточнении, более тонких разграничениях. Тем не менее, он, хотя и в грубой форме, схватывает суть дела. Собственно говоря, моральную демагогию можно было бы определить как злоупотребление моральной оценкой путем смещения ее векторов: то, что должно быть направлено на других — моральное возвышение — обращается субъектом на самого себя, а то, что должно быть направлено на самого себя — моральное осуждение — обращается на других.

Результатом моральной демагогии является самовозвеличивание субъектом самого себя, благодаря которому человек или группа людей изображают себя лучше, чем они есть на самом деле. Но это только первое, очевидное, самое безобидное ее следствие. Много опасней то, что моральная демагогия означает селекцию людей по нравственному критерию. Она разделяет их на добрых и злых. Это ее суть и суть разрушительная. Развести людей по разные стороны этической баррикады — значит провести между ними такую пропасть, которую уже невозможно преодолеть. В религиозных утопиях (христианской, мусульманской) предполагается отделение зерен от плевел, добрых от злых. Но там это происходит в день последнего суда и окончательно. В религиозных утопиях признается, что после разделения уделом добрых становится вечная жизнь в раю, а злые обрекаются на вечное умирание в аду. Между ними не остается ничего общего. Моральную демагогию можно интерпретировать как лицемерную форму последнего суда. В ней человек присваивает себе функцию, которая в религиозных утопиях отводится Богу.

Моральная демагогия выполняет, разумеется, различные функции. Ее механизм состоит в том, что она переводит вопросы с конкретного, профессионального, делового, проверяемого уровня рассмотрения на абстрактный, неопределенный, эмоциональный уровень. И в этом качестве моральная демагогия находит в обществе широкое применение. Так, она часто связана с некомпетентностью, служит как бы ее компенсацией и прикрытием. Она выступает также как форма обмана, призванного

растворить конкретную ответственность конкретных лиц во всеобщей вине. Она является своего рода отводным клапаном, призванным выпустить «пар» общественного негодования, которое в противном случае разорвало бы социальный «котел». Она включена в механизм начальствования (управления), усиливаясь по мере того, как само начальствование (управление) становится неумелым. Словом, моральная демагогия — сложный феномен, в иных своих проявлениях не такой уж страшный. Ее нельзя ни упрощать, ни демонизировать. Но признавая, учитывая эту сложность и «безобидность» многих форм моральной демагогии, нельзя в то же время забывать, что ее исходная основа — разделение людей, их разведение по разные стороны баррикад. В этом смысле моральная демагогия является превращенной формой и своего рода духовной санкцией ненависти и насилия.

III

Слово «Ненависть» происходит от «ненавидеть», что буквально означает нежелание видеть. Вернее: желание не видеть кого-то или что-то. Не-навидеть является отрицательной формой исчезнувшего из русского языка глагола «навидеть», то есть видеть охотно (отсюда — навещать), жаловать, любить. Отрицательное желание ненависти можно гарантированно удовлетворить только в том случае, если уничтожить сам его предмет, сделать так, чтобы никогда не видеть. Ненависть заключает в себе у-ничтожение, превращение в ничто. Она является сугубо разрушительной эмоцией. Она означает такую враждебность в отношениях, которая не может разрешиться иначе как только поражением одной из сторон. Типичными проявлениями и важнейшими историческими источниками ненависти являются кровная вражда, этнополитические противостояния, классовая борьба. Говорят, что чеченские боевики выставляли на показ отрубленные головы российских офицеров, а бойцы российского спецназа хранили в качестве трофеев и знака своей состоятельности отрубленные уши чеченских боевиков. Это и есть ненависть в ее «чистом» виде. Ненависть связана с насилием, получает в нем свое воплощение и удовлетворение. Насилие является осуществленной ненавистью. Рассмотрим, как оно связано с моральной демагогией.

Слово «насилие» в естественном языке означает принуждение к чему-либо силой, против воли. Значение слова совпадает с содержанием понятия. Смысл насилия состоит в том, чтобы блокировать свободную волю индивидов и принудить их к действиям, которые предписываются теми, кто совершает насилие (или удержать от действий, которые тем нежелательны). Его вообще можно кратко определить как узурпацию свободной воли. Оно есть господство одних индивидов над другими, основанное на внешнем принуждении.

Насилие — не только описание определенного типа отношений между людьми, но и их оценка. Насилие воспринимается общественным сознанием как действие обидное, незаконное. Оно отождествляется со злом. Это настолько важный момент, что насилием именуется только такое внешнее принуждение человека, которое достойно осуждения. Ведь не будем же мы, например, считать насилием действия хирурга, вправляющего вывихнутую руку или того доброжелателя, который силой удерживает впавшего в ярость человека от совершения необдуманных поступков.

Однако в общественном сознании — и на обыденном уровне и в рамках социально-философских концепций — наряду с обозначенным пониманием насилия как зла присутствует также тезис, допускающий случаи его нравственно оправданного применения. Считается, что насилие может быть использовано во благо. Тем самым оно получает этическую санкцию. Насколько оправдано такое суждение?

В основании насилия лежит конфликт, в котором его участники просто не могут придти к согласию, договориться между собой, а утратили саму установку на согласие, договор. Человеческая ситуация, предшествующая насилию и порождающая его, точно описывается вопросом, который Л.Н.Толстой сформулировал так: «Каким образом разрешить столкновения людей, когда одни люди считают злом то, что другие считают добром, и наоборот?»³. Один из ответов на него связан с насилием. Он предполагает, что добрые должны властвовать над злыми, силой подчинить их своей воле. Говоря по-другому, прежде, чем и для того, чтобы был запущен механизм оправданного насилия, оно должно быть интерпретировано как орудие добра. Этой цели, собственно, и служат все аргументы, которые обычно приводятся в оправдание насилия: насилие как справедливое возмездие; насилие ради блага тех, против кого оно применяется; малое насилие ради предотвращения большего; и др.

Этическая аргументация в пользу насилия была бы безупречной, а само насилие могло бы считаться незаменимой конструктивной силой истории, если бы вообще можно было бы квалифицировать людей в качестве добрых и злых, точно определять, кто из них является добрым, а кто — злым. Но в том-то и дело, что как раз из-за невозможности разрешить этот вопрос и возникают те особые трудности, одним из ответов на которые и является насилие. Насилие не может быть орудием добра по определению, ибо оно является следствием ситуации, когда невозможно определить или договориться по вопросу о том, что является добром. Как справедливо подчеркивает современный немецкий профессор Р.Шпеерман, нравственно оправданным насилие могло бы быть только в том случае, если бы на него было получено согласие тех, против кого оно направлено. Но если возможно такое согласие, то зачем нужно насилие? Насилие во благо — логическая несуразица.

Насилие можно выводить из государственной целесообразности, аргументировать экономически, политически и т.п. Но его нельзя аргументировать этически. Говоря иначе: если стоять на позиции гуманизма (независимого от того, является ли этот гуманизм религиозным, философским, естественно-научным или каким-либо еще), признавать равенство людей в их нравственном достоинстве и праве на счастье, считать их братьями, то исходя из такой общей посылки невозможно построить систему рассуждений, которая приводила бы к обоснованию насилия в каких бы то ни было случаях.

Надо особо подчеркнуть: речь идет не о нравственном оправдании насилия как такового, а об этических аргументах, позволяющих оправдать отдельные его формы и случаи. По сути дела идет поиск понятия насилия, которое принципиально является двойственным. Существует какая-то причина, в силу которой общественное сознание заинтересовано в такой двойственности. Она заложена в той самой этически разорванной ситуации, когда взгляды людей на добро и зло оказываются диаметрально противоположными. Выйти из подобной ситуации можно не вообще с помощью понятия насилия, а с помощью двойственного, двуликого понятия насилия, которое в одной проекции является добром, а в другой — злом. Когда убивают нас, революционеров, — это плохо. Когда убиваем мы, революционеры, — это хорошо. Так рассуждал Л.Д.Троцкий в классической статье «Их мораль и наша»⁴. Мало кто в истории

мысли был столь откровенен. И мало кто был столь точен в анализе причин двойственного понимания насилия. Этическая дискредитация насилия необходима, поскольку речь идет о насилии, направленном против «нас»; этическое оправдание насилия необходимо, поскольку речь идет о насилии, направленном против «них».

Насилие невозможно аргументировать этически. В то же время оно невозможно без такой аргументации. Вот тут-то и приходит на помощь моральная демагогия. Она как бы этически обеспечивает насилие. Суть моральной демагогии, как мы видели, как раз и состоит в том, что определенные субъекты узурпируют право выступать от имени добра, а своих оппонентов помечают черной меткой, превращая их тем самым во врагов. Сам факт моральной демагогии создает духовную ситуацию, в которой насилие оказывается больше чем допустимым злом, оно становится прямой обязанностью. Президент отдает приказ, а министр обороны выводит танки для расстрела парламента только во вторую очередь. А до этого и для этого «моралисты» в лице «лучших» представителей интеллигенции должны прокричать: «Раздавите гадину!», они должны «убедить» всех, создать мнение, что в этом случае расстреливают не людей, а нелюдей.

Общественная атмосфера современной России характеризуется высокой степенью моральной демагогии. Можно указать, по крайней мере, на три момента. Во-первых, общественные цели формулируются в нарочито неопределенной, акцентировано возвышенной, заведомо непроверяемой форме («Возрождение», «Духовное обновление», «Возвращение в цивилизацию», «Евразийский выбор», «Национальная идея» и т.д.). Во-вторых, общественная полемика часто доводится до этического противостояния, исключающего возможность обратного движения в сторону сотрудничества; когда противоборствующие стороны маркируют друг друга словами «коммуно-фашисты», «дерьмократы», «реакционные силы», «предатели», «агенты ЦРУ», «подонки», «мерзавцы» и т.п., то это как раз означает, что они изготовились к бою. В-третьих, нравственное осуждение переходит в антропологическую критику, в результате чего оказывается, что противники — не просто плохие люди, они — носители дьявольского начала, о чем в одном случае «свидетельствует» родимое пятно на голове, в другом случае — рыжий цвет волос, в третьем — еще что-либо подобное.

IV

Мораль обозначает как бы верхний предел человеческого бытия, то духовное пространство взаимоуважительности, внутри которого только и возможна сложнорасчлененная, кооперированная, разумная и ответственная жизнь. Она по предназначению является наиболее общим условием согласия, сотрудничества между людьми. Но именно поэтому демагогическое злоупотребление моралью, в результате которого пространство взаимоуважительности очерчивается намного уже, чем вообще коммуникация между человеческими индивидами и их сообществами, ведет к разрушительным последствиям. Мораль оказывается источником разъединения, раздоров, войн. В этом отношении исключительно актуальным является вопрос о соотношении национальных и общечеловеческих ценностей.

В последние годы принято отрицать, высмеивать общечеловеческие ценности. Делается это с такой же самоуверенностью, с какой они превозносились в горбачевскую эру. При этом, как правило, выдвигаются два основных аргумента. Утверждается, что идея общечеловеческих ценностей и прав человека а) явилась идеологической формой, за которой были скрыты корыстные интересы Запада, прежде всего, США, б) стала препятствием на пути осуществления российской национальной политики. Назвать эти аргументы надуманными — значит погрешить против истины. И, тем не менее, они недостаточны для вывода, который на их основании делается.

Действительно под барабанный бой идей прав человека, общечеловеческих, универсальных ценностей, единого европейского дома, целостного мира и т.п. Запад добился беспрецедентных геополитических успехов, одержал триумфальную победу над Советским Союзом. Россия едва ли не во всех сферах жизни понесла колоссальные потери, которые в какой-то мере смягчаются, но никак не перекрываются обретенными правами частной собственности, индивидуального и коллективного самовыражения. Про эту ситуацию можно сказать, что Запад злоупотребил идеями общечеловеческих ценностей и прав человека. Но разве есть идеи, которыми бы не злоупотребляли в истории и даже в более вопиющей форме, чем в данном случае? Разве не злоупотребляли христианскими идеями? Или социалистическими идеями? Может быть, национальная идея застрахована от возможных злоупотреблений? Нет таких идей в мире! Идеи име-

ют, конечно, свою логику и возможности. Они тоже бывают хорошими и плохими. Но даже самые хорошие идеи сами по себе ничего не решают. Все решают люди, которые руководствуются идеями, наполняют их живым смыслом и конкретным содержанием.

Идею общечеловеческих ценностей можно считать препятствием на пути обретения национальной идентичности в том случае, если общечеловеческие ценности понимать как некую духовную реальность, которая существует сама по себе, наряду с национальными ценностями, над ними. Если придавать всей этой проблеме форму альтернативы: или национальные ценности или общечеловеческие. Но именно такая постановка вопроса является глубоко ошибочной. В действительности общечеловеческое вне конкретики национального не существует. Но само национальное имеет разные стадии, состояния. И в высших своих проявлениях оно поднимается до общечеловеческого, совпадает с ним. Разве китайцы, избрав в качестве своего идеала конфуцианский гуманизм, потеряли в своей национальной идентичности? Нет, они тем самым встали на путь цивилизационного возвышения. А арабы с идеей единой истинной религии – ислама? Разве не благодаря этому они поднялись над племенной раздробленностью и могучим вихрем ворвались в историю? А американцы с их либеральными идеями разве не переплавили невероятную этническую смесь в единую мощную нацию? А русские – разве стали бы великой нацией без православия и разве бы создали мощнейшую державу – Советский Союз – без коммунизма? Ведь и то, и другое – сугубо универсалистские, общечеловеческие идеи.

Адам значит человек. Первого человека звали Человеком. Потом, после известной истории, появилось много новых адамов, и каждый из них получил свое собственное имя. У многих первобытных людей самоназвание племени означает в то же время слово «человек» – замечательное свидетельство ограниченности первоначального человеческого кругозора границами племени. Впоследствии обнаруживается, что существует много племен и они многократно вынуждены вступать в систематические, взаимодополняющие отношения. Это превращение разрозненных племен в народы, возвышение человеческого рода от этнического существования к национальному бытию – очень мучительный и очень длительный исторический процесс, для многих народов продолжающийся до настоящего времени. Нам

важно подчеркнуть, что этот чудесный скачок от этнической природности к национальной духовности был опосредован как минимум двумя моментами: появлением общего абстрактного субъекта (чаще всего — единого Бога), отменившего, низвергнувшего, дискредитировавшего прежние племенные культы (языческих богов), а также возникновением идеи справедливости, позволяющей строить человеческие взаимоотношения на основе единых законов, судить людей не взирая на лица (прежде всего, на племенную принадлежность). Нации появляются в общечеловеческом духовном пространстве. И только в этом пространстве они могут расти ввысь, развиваться. Сама по себе эта констатация, конечно, ничего не объясняет в конкретных судьбах наций, ибо возникает масса проблем и конфликтов, связанных с духовной санкцией национального развития (наличие многих духовных универсумов, внутри которых происходило становление наций; их взаимоотношения между собой; стремление наций «приватизировать» общечеловеческие перспективы, что наглядно обнаруживается в многократных и все еще продолжающихся расколах внутри некогда единых мировых религий; и многое другое), но, тем не менее, она позволяет сформулировать важный тезис: нации тем и отличаются от предшествующих этно-племенных образований, что здесь кругозор нравственной святости и человечности никогда не совпадает, не замыкается национальными границами.

Каждая нация, разумеется, имеет свои святыни, свой образ жизни. Каждая нация неповторима, единственна. Но несомненный, хотя и парадоксальный, исторический факт состоит в следующем: уникальность нации как нации возможна только в наднациональном пространстве и состоит она в своеобразном, особом понимании и осуществлении наднациональных общечеловеческих идей. Кто мыслит свою нацию вне человеческих перспектив, видит в ней высшую границу духовного развития, тот является плохим националистом, в лучшем случае обрекает свою нацию на периферийное и безликое существование. Нация не может обрести свою неповторимую индивидуальность, если она не выйдет за свои собственные пределы. Без этого она не будет иметь критерия, необходимого как для измерения своего собственного развития, так и для сопоставления с другими нациями. Личность вызревает в скорлупе нации. Нация вызревает в скорлупе человечества. Из этого не вытекает, что она может говорить от имени человечности и человечества.

Как раз, наоборот. Она может говорить только от своего имени, обнаруживая по отношению к общечеловеческим универсальным ценностям такую же скромность, какую обязаны обнаруживать и отдельные индивиды. Если же нация возводит свой особый интерес во всеобщий, узурпирует право выступать от имени вселенской справедливости, то она впадает в моральную демагогию точно также как и отдельный индивид, берущий на себя роль морального судьи. И с такими же, но значительно более опасными последствиями, ибо теперь уже на добрых и злых разделяются не отдельные индивиды, а целые народы.

V

Карл Ясперс, много размышлявший над истоками и природой тоталитаризма XX века, говорил: «Высокомерная убежденность в абсолютно истинном уничтожает истину в мире»⁵. Очень точные и поучительные слова. В мире было бы значительно меньше розни, ненависти и насилия, если бы люди (отдельные индивиды и их объединения — партии, классы, народы) не подменяли мораль — моральной демагогией, не выступали в роли глашатаев высших истин вместо того, чтобы быть их смиренными и недостойными служителями.

Примечания

- ¹ См.: *Швейцер А.* Благоволение перед жизнью. М., 1992. С. 221.
- ² *Гоббс Т.* Левиафан. 2, II. Гл. XXIX // *Гоббс Т.* Избр. произведения. В 2-х т. Т. 2. М., 1965. С. 337.
- ³ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. М., 1928-1957. Т. 28. С. 38.
- ⁴ См.: *Троцкий Л.Д.* Их мораль и наша // *Этическая мысль.* 1991. М., 1992. С. 212-242.
- ⁵ *Ясперс К.* Философская вера // *Смысл и назначение истории.* М., 1994. С. 455.

II

А.А. Кара-Мурза

Кризис идентичности в современной России: возможности преодоления

Важной проблемой сегодняшней России, определяющей как логику политического развития, так и характер массовых общественных умонастроений, является дилемма, что же все-таки с нами происходит, какова основная «результатирующая» идущих процессов – модернизация это или деградация?

Действительно, именно ответ на этот вопрос обусловил поляризацию политических предпочтений по линии «партия власти против коммуно-патриотического блока». Те, кто полагает, что Россия с трудом и болью, но все-таки выбирается из исторического тупика, – те прямо или косвенно поддержали нынешний режим как гаранта от «контрреформаторского отката». Те же, кто склоняется к противоположному диагнозу: «нет никакой продуктивной реформы, а имеет место откровенная деградация», отдали предпочтение коммуно-патриотической оппозиции, как наиболее радикальному критику «деградационной модели».

Разумеется, дилемма «модернизация или деградация?» – это лишь самая общая рамка для разговора о том, «что с нами происходит». Ответ на этот вопрос имеет массу региональных, отраслевых, социально-классовых и, наконец, конкретно-личностных вариаций. И естественная выше жесткая поляризация могла бы быть сочтена естественной (каждый волен идентифицировать себя либо с «модернизационным», либо с «деградационным» полюсом), если бы не одно обстоятельство – практическое отсутствие в нашем обществе интегрального представления о проблеме.

Более того, политическая поляризация, в свою очередь, искусственно растаскивает эту комплексную проблему на два больших, мало соприкасающихся сегмента, когда каждый из противоборствующих лагерей выживает из огромной кучи разрозненных малоосмысленных эмпирических фактов только те, что ему подходят и нанизывает их на свой отдельный партийный «шампур». В итоге на опекаемом властью «модернизационном полюсе» господствует оптимистический фатализм: «верной дорогой идем, господа», «конечный успех гарантирован историческими законами». В противоположном, оппозиционном лагере, напротив, нарастает манихейское отрицание истории: «все не так, ребята, но пусть враги (читай: «временный оккупационный режим») не радуются — будет и на нашей улице праздник».

Другими словами, обсуждение проблемы «модернизация или деградация?» требует совершенно нового — не партийного, а гражданского, в идеале — общенационального — статуса.

Модернизация всегда в истории происходит по мере и за счет отмирания старых форм; сосредоточение ресурса в одном месте осуществляется в конечном итоге за счет изъятия его из другого места. Тривиальный факт: рывок нынешнего мирового авангарда произошел в значительной мере за счет высасывания ресурсов из колонизованной «периферии». Более того, сами либерализм, демократия, гражданское общество «внутри Запада» сформировались во многом за счет вытеснения всех авторитарных комплексов вовне, за счет противопоставления «избранной белой расы» — «варварскому окружению» и выстраивания на месте внутрисословной пирамиды — теперь уже внешней иерархии культур.

Особенность России состоит в том, что все попытки ее модернизации осуществлялись за счет не «внешнего», а «внутреннего» колониализма. Вестернизирующая инновация всегда вела здесь к модернизации одних сословий, отбрасывая другие в еще пушшую «азиатчину». На материале петровских реформ это хорошо показал Г. Плеханов: «Социальное положение «благородного» сословия изменялось в одну сторону — в сторону Запада, — в то самое время, когда социальное положение «подлых людей» продолжало изменяться в сторону прямо противоположную — в сторону Востока».

Вот этот «цивилизационный противоход», являясь константой всех российских западных реформ (нынешняя — не исключение), обнаруживает себя со временем как главная причина их «пробуксовки», накапливая потенциал последующих «контрреформ».

Между тем, дело здесь не просто в социальном размежевании общества. Без идущей в авангарде элиты модернизационного прорыва никогда не было и заведомо не будет у нас. Выражаясь метафорически, чтобы общество реформировалось, кто-то должен отправиться на «тот берег» первым, а затем, построив надежный корабль (на этом берегу его строить уже не из чего), вернуться и забрать остальных. Наша проблема в том, что у основной массы населения есть веские основания сомневаться, что «ребята, ушедшие в отрыв, за нами вернутся». Отсутствие достаточной общественной легитимности тех, кто на сегодня оказался впереди, — вот главная на сегодня российская проблема. А отсюда — и массовая невосприимчивость к заклинаниям властей о том, что «скоро все образуется и надо немного потерпеть», и нарастание традиционного на Руси соблазна «раскулачить оторвавшихся от коллектива». Г.Федотов точно определил это российское умонастроение: «либо свобода для всех, либо ни для кого».

Отметим и другое важное обстоятельство. Сама проблематика «деградации» и даже «исторической смерти» России сегодня перестала быть социально табуированной в общественном сознании. Больше того, неявным образом императив «разрушения» (скажем мягче, «полного демонтажа» прежней социальной структуры) витает над идеологами нынешнего раунда реформ. Согласно некоторым теоретикам, Россия себе же во благо должна пойти через некоторый «нуль», «удариться о дно», чтобы потом счастливо реинкарнироваться в новое, лучшее качество. Утверждается, к примеру, что в тоталитарной структуре бывшего СССР не оказалось потенциала модернизационного самопреобразования. И, следовательно, чтобы расчистить место новому, старая структура должна была с необходимостью рухнуть. Тема «социальной смерти с последующим воскрешением» в иных концепциях возводится чуть ли не в ранг некоей константы всей российской истории: приводятся примеры «петровской» и «большевистской» России, которые, радикально разрушив предшествующие структуры, сами продемонстрировали еще больший уровень социальной витальности.

Проще всего было бы однозначно заклеить такого рода концепты, варьирующие, как нетрудно заметить, традиционную тему русского радикализма: «до основанья, а затем...». Однако все опять не так просто. Идея «прохождения через нуль», вызывающая столь резкое неприятие консерваторов, — это достаточно распространенный и вовсе не тривиальный ход историчес-

кой мысли. Порочной является не эта идея сама по себе, а нео-трефлексированное убеждение российских радикалов, что в ходе модернизации все страны так или иначе проходили фазу «социального небытия», якобы неизменно оканчивающуюся успешной «реинкарнацией». На самом деле история говорит совсем о другом: «социальная реинкарнация» является явлением вероятностным и никому не гарантирована. Видеть в любой болезни залог неизбежного выздоровления только на основании того, что сосед вчера болел, а сегодня пышет здоровьем, — весьма легкомысленно. Вот и нынешний кризис в России также является вероятностным по своему исходу и, стало быть, должен быть рассмотрен и комплексно исследован именно в связи с этой методологической презумпцией.

Принципы такого анализа давно выработаны в истории русской социальной мысли. К примеру, П.Струве, изучая противоречивую российскую динамику начала века, сформулировал «глубокое и язвенное противоречие»: «Спасет ли эта новизна, даст ли она окрепнуть государственной ткани или и под ней гниение будет продолжаться, язва будет расти?» — звучит весьма актуально. Г.Федотов удачно назвал такую ситуацию «опасным бегом на скорость»: «Что упредит — модернизация или бунт, который смоее ее волной народного гнева?» А великий испанец Х.Ортега-и-Гассет полагал, что всю нашу эпоху осеняет гигантский по величине вопросительный знак, весьма двусмысленный по форме: не то виселица, не то триумфальная арка... Вот этого «вопросительного знака» и не чувствуется в текстах большинства современных авторов, склонных либо к партийной апологии происходящего, либо к столь же партийно-ангажированному его тотальному отрицанию.

Между тем игнорирование вероятности истории уже подвело Россию. И.Ильин писал, что главное, что привело к «большевистской катастрофе», — это наивно-упертое убеждение преобразователей, что «России терять нечего». А С.Франк не менее точно заметил, что коммунизм явился очередным, по-русски безоглядным тотальным «отречением от истории», и все его содержание ограничилось русским «авось» — наивной верой, что «трудовой народ», все разрушив, как-нибудь все самочинно наладит и принудит всех соучаствовать в «неведомой новой гармонии на опустошенной земле». Похоже, что и сегодня мы имеем дело все с тем же «авось»: только на этот раз «новую гармонию на опустошенной земле» должны с неотвратимостью организовать некие «законы рынка» и «новые русские».

Думаю, что сегодня разрозненные интеллектуальные усилия должны быть объединены и направлены на «отшелушивание» политизированных псевдопроблем и на интегральный, и в то же время очень конкретный подсчет факторов «новой космогонии» и «деградации», определение скоростного потенциала разнонаправленных тенденций («что упредит?»), проработку конкретных сценариев развития. И важнейшей среди этих проблем является преодоление очередного в России «кризиса идентичности».

В истории России всегда так бывало, что любая очередная попытка модернизации неизменно обостряла спор отечественных «западников» и «самобытников». Вот и сейчас, когда реформы откровенно пробуксовывают, этот давний спор снова принял форму «разборки» на тему «Кто виноват?» — «плохо подающаяся реформированию косная русская почва, регулярно воспроизводящая деспотизм и рабство», или «западные проекты, навязывающие России инокультурные, а потому убийственные для нее рецепты»? Если принять эту логику спора, то, в конечном счете, виноватыми должны оказаться либо те, кто «мешает подтягивать Россию до западного уровня», либо те, кто «сбивает ее с самобытного исторического пути». В результате этого нового противостояния равно деградировавших западничества и самобытничества вновь мощно заработал хорошо описанный в свое время механизм «самоваризации» русской культуры: «Одни хотят насильственно раскрыть дверь будущему, другие насильственно не выпускают прошедшего... Их работа состоит в том, чтобы мешать друг другу, и вот те и другие стоят в болоте» (А.Герцен).

Проблема состоит в том, что описанный механизм «самоварваризации» русской культуры имеет объективную природу. Надо напомнить, что и классическое западничество, и классическое самобытничество по сути дела были инспирированы одной и той же проблемой социальной деградации России. Для русских западников эта идея трансформируется так: Россия есть «загнивающий Восток», «царство тьмы» и войдет в цивилизацию только став Европой. Для отечественных самобытников понятие «деградации России» прямо противоположно по содержанию: Россия погрузится в новое варварство, а затем и в «Ничто», если поддастся искушению стать Западом. Русская драма выбора между европеизмом и самобытностью трансформируется, таким образом, в еще более драматичный выбор между двумя возможными формами деградации — между риском «загнивания культуры на корню» и риском «пустить культуру по ветру».

Таким образом, специфика российского сознания, искушаемого одновременно и «западническим универсализмом», и «почвеннической самобытностью», — его зажатость между двумя реальными опасностями социальной деградации: «азиатско-тоталитарным варварством позади» (на чем настаивают западники) и «вестернизированным варварством впереди» (о чем не устают предупреждать почвенники): «Кнутом и татарами нас держали в невежестве, топором и немцами нас просвещали, и в обоих случаях рвали нам ноздри и клеймили железом» (А.Герцен); или «Русский правящий слой раскололся на дворянина с бомбой и дворянина с розгой. Дворянство, вооруженное розгой, тянуло страну назад к дворянскому крепостному праву; дворянство, вооруженное бомбой, толкало страну вперед — к советскому крепостному праву» (И.Солоневич).

«Варварство охранителей против варварства просветителей», «варварство государственного деспотизма против варварства нигилистического революционаризма» — эта дилемма породила в России и соответствующую лексику: «экспроприаторов экспроприруют», «грабь награбленное» и т.п.

Между тем очевидно, что взаимодействие почвенничества и западничества в России должно и может быть основано на принципах взаимодополнительности и взаимосогласованности. Эту необходимую и неизбежную презумпцию сформулировал еще в 1838 г. в своем «Ответе Хомякову» Иван Киреевский: «Сколько бы мы ни желали возвращения Русского или введения Западного быта, — но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, должствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал». Следовательно, продолжает И.Киреевский, вопрос, «который из двух элементов — западный или русский — полезен теперь?» — сформулирован неверно: «Не в том дело: который из двух? но в том: какое оба они должны получить направление, чтобы действовать благодетельно? Чего от взаимного их действия должны мы надеяться, или чего бояться?»

Отсюда два вывода, которые в русской философской и политологической классике стали едва ли не тривиальными, а сегодня опять прочно позабыты.

Первое: в России необходим и неизбежен синтез «почвенничества» и «западничества», ибо и все хорошее, и все плохое в России так или иначе происходит в контексте ее постоянного и

драматического общения с Западом. (В том числе с «внутренним Западом», ибо Запад и западничество — это уже давно внутророссийская проблема).

И второе: важен не столько синтез почвенничества и западничества как таковой, а продуктивное качество этого синтеза.

Итак, во-первых, как возможен «западническо-почвеннический» синтез в России? Владимир Вейдле в свое время полагал непродуктивным сам принцип безоговорочного и непримиримого противопоставления России Западу, игнорирующий относительность различия между «своим» и «чужим», что в результате приносит и русским самобытникам, и русским западникам «заслуженную кару» — неправомерное сужение «своего», которому начинает отовсюду угрожать их же собственными усилиями раздутое, разросшееся «чужое».

Можно вспомнить также, что лучшие образцы национальной культуры противостоят именно русскому варварству и в этом смысле неделимы на «русскость» и «западность». Вслед за Достоевским и Львом Толстым можно согласиться, например, что «западность и русскость Пушкина — одно», и что «чем глубже он укоренен в своей стране, тем глубже прорастает он в Европу». Верно отмечал (также в связи с анализом творчества Пушкина) Семен Франк: «Народность совсем не предполагает замкнутости от чужих влияний... Напротив, субстанция народного духа, как все живое, питается заимствованным извне материалом, который она перерабатывает и усваивает, не теряя от этого, а напротив, развивая этим свое национальное своеобразие». Отмечая, что против крайнего западничества Чаадаева Пушкин защищал ценности самобытной русской культуры, а против славянофильства, напротив, — превосходство западного просвещения и его необходимость для России, Франк пришел в свое время к выводу: «И это есть не эклектическое примирение непримиримого, не просто какая-то «средняя линия», а подлинный синтез, основанный на совершенно оригинальной точке зрения, открывающей новые, более широкие духовные и философско-исторические перспективы».

В этой связи нельзя ни в коей мере отрицать и опасности «денационализации России» в ходе межцивилизационного взаимодействия, что как раз лишило бы страну перспектив успешной модернизации. Более того, русские противники западнического эпитонства и «обезьянничанья» были абсолютно правы в том смысле, что лишенная национального своеобразия Россия

как раз и не попадет «в Европу», а напротив, лишится своего законного места в европейской культуре, ибо станет для этой Европы неинтересной, ненужной, а подчас и опасной.

Таким образом, «право-левый синтез» в России не только желателен, но и возможен. Однако каким окажется его качество? Отметим еще раз, что сегодня российское общество снова оказалось в радикальном идентификационном кризисе. Такой кризис, вопреки распространенному убеждению, возникает совсем не тогда, когда из нескольких вариантов развития цивилизации требуется выбрать один; спор «кем быть?» – нормальный спор в любом обществе. Подлинный кризис идентичности происходит тогда, когда в обществе возникают не конкуренция бытийных альтернатив, а спор о том, какая перспектива «небытия», социальной деградации страшнее: перспектива «загнивания России на корню» (риск застоя) или перспектива «пускания России по ветру» (риск неудачной псевдомодернизации).

И в сегодняшней России самоопределение социальных и политических «актеров» снова осуществляется не свободно, а как бы вынужденно, по принципу «от противного».

«Консервативная идентификация» объединила сегодня неокommунистов и неоимперцев на базе неприятия перспективы обрушения в «третий мир».

С другой стороны, т.наз. «демократическая идентификация» объединила тех, кто противится перспективе «реставрации коммунизма». И, как это всегда бывало в России, неизбежными атрибутами такой ситуации явились как повышенный градус социального мифотворчества в нагнетании с обеих сторон «образа врага», так и обоюдосторонний политический радикализм.

Очевидно, что традиционная для России ситуация «между двумя варварствами», равно как и императив «варварской борьбы против варварства» ныне воспроизводится в полном объеме в следующей модификации: «варварская приватизация» и «дикий рынок» против «варварского тоталитаризма».

Между тем в истории России отмечено и другое: результатом подобных «право-левых» сшибок парадоксальным образом становится то, чего не хотел никто, – ни западники, ни самобытники. Вот и сегодня новый раунд борьбы одинаково выродившихся оппонентов вновь воспроизводит механизм «самоварваризации» русской культуры и рискует привести к жесткому авторитарному и антидемократическому режиму при одновре-

менном опускании в «третий мир». Ведь бедность и авторитаризм — это близнецы-братья: чем меньше остается в этой стране делить, тем неизбежно жестче должен быть Распределитель.

Таким образом, на передний план выходит второй элемент, приведенной в начале этой работы формулы И.Киреевского: в России важен не просто синтез западничества и самобытности, а качество этого синтеза. Как известно, одной из важных идей в русской общественной мысли (у В.Кюхельбекера, В.Одоевского, М.Погодина, В.Соловьева, Н.Бердяева и др.) была идея о возможности «позитивного синтеза» Востока и Запада в России. Однако русская мысль постоянно задавалась и иным вопросом: а где гарантии, что синтез этот непременно будет позитивным? Не аннигилируют ли западное и восточное начало при их взаимодействии? Не является ли Россия в этом смысле пространством повышенного исторического риска, где чаще случается не позитивный, а «дурной синтез» Востока и Запада — «Азиопа», как по аналогии с «Евразией» назвал однажды Россию Павел Милюков?

Идентификация недугов России как результатов «дурного синтеза» смогла объединить мыслителей совершенно разных направлений и эпох: «плод, зеленый с одной стороны и сгнивший с другой» (А.Улыбышев); «страшное, невиданное сочетание ребяческой незрелости со всеми недугами дряблой старости», «татарская нагайка работы немецкого мастера» (И.Аксаков), «поп во фраке» (Н.Гоголь); «немецкий бюрократ, сросшийся с византийским евнухом» (А.Герцен); «дитя-старик» (В.Розанов); «каменная чухонская деревня» (Д.Мережковский); «подлое сочетание азиатского кнута и европейской биржи» (Л.Троцкий); «пруссский формализм в соединении с грубостью и нечестностью русских приказных» (Д.Кончаловский) и т.д. (В своей последней книге «Новое варварство как проблема российской цивилизации» я привожу целую коллекцию подобных определений.)

Кстати, надо признать в этой связи, что и наше недавнее официальное учение о «стране победившего социализма» и «авангарде мирового человечества» тоже было ничем иным, как своеобразным синтезом самобытности и универсализма. Эта идея была вполне «самобытной» в том смысле, что прокламировала русскую («советскую») исключительность. Но, одновременно, та же теория помещала эту «особость» на высшей ступени универсальной общемировой («формационной») лестницы. Концеп-

ция «реального социализма», таким образом, абсорбировала универсалистскую логику западничества, развернув ее острие против самого Запада.

Поэтому меня совсем не обнадеживает намечающаяся перспектива формирования в современной России такого «право-левого консенсуса» и такого «идейно-политического центризма», которые могут обернуться новейшей модификацией «русской Азиопы». Скрестить ужа и ежа – в этом ли задача? А к чему еще может привести ситуация, абсолютно аналогичная той, которую в начале века точно определил Густав Шпет: «Это форма препитательства между невежественным государством в лице правительства, и свободною культурою невежества в лице оппозиции»?

К сожалению, Россия в очередной раз принуждена выбирать между риском гражданского противостояния и риском вполне «азиопского» по содержанию «идейно-политического единства». Проблема, наверное, состоит не в том, чтобы побыстрее получить хоть какой-нибудь «право-левый синтез», а в том, чтобы прежде всего окультурить сам спор западничества и почвенничества в России, очистив его от случайных идей и людей.

Теоретически такая возможность намечена в том направлении русской общественной мысли, которое пыталось демифологизировать ложный спор западников и самобытников с целью нахождения пространства их конструктивного компромисса. Сегодня, даже самые первые усилия в этом же направлении с неизбежностью приводят к парадоксальному выводу: западники и самобытники в России, вроде заявляющие себя как непримиримейшие оппоненты, в сущности воюют против единого врага – фигуры «непродуктивного индивида».

Действительно, главной мишенью зарождавшегося новейшего антитоталитарного западничества явился паразитический тандем «люмпенизированного совка» и «привилегированной номенклатуры». Объектом же ненависти неосамобытников является альянс «криминалитета» и «компрадорской псевдобуржуазии, распродающей страну». Отсюда напрашивается вывод: как и в былые периоды российской истории, спор двух сторон по-прежнему имеет полумифологическую, партийную окраску. Но паразитирующая на этой конфронтации новая «Азиопа», как и прежде, создает реальный механизм самоварваризации культуры.

Демистификация данного спора на основе изучения конкретных механизмов порождения «русского варварства» могла бы перевести мифологизированную оппозицию «индивид против

государства» (в предельной формулировке: «индивидуальный произвол против государственного произвола») к реальной социологической оппозиции «продуктивность-дистрибутивность» («цивилизация против варварства»). Это возможно при условии, если конфликтующие стороны признают, что субъектом цивилизации (равно как и варварства) могут быть абсолютно разные элементы общества: и индивид, и коллектив, и государство. Все эти элементы амбивалентны и вероятностны по своей природе и могут играть как культуротворческую, так и варваризирующую роль.

Сравнивая перспективы исхода нынешнего идентификационного кризиса с формами разрешения двух предыдущих (в «петровский» и «коммунистический» периоды), приходишь к выводу, что цивилизационная реинкарнация в те времена была обеспечена, как минимум, двумя обстоятельствами. Во-первых, и в том, и в другом случае, даже при доминировании этатистско-распределительных отношений, одной из опор режима являлась «идеология труда» (хотя подчас и в демагогических образах официозной риторики, и в принуждающих репрессивных формах). Во-вторых, пространство внутреннего преобразования и в том, и в другом случае было надежно защищено с внешней стороны за счет четкой артикуляции и практического охранения национально-государственных интересов страны. Оба эти фактора, реализованные в жестких деспотических формах, тем не менее в нужный момент подстраховали цивилизацию от радикальных выплесков «нового варварства». Надо признать, что и Петру, и Ленину-Сталину удалось аккумулировать основные идеологемы цивилизации и перехватить авангардную роль в борьбе с варварством. Парализуя хаос, правители брали на вооружение цивилизационную идею труда и порядка. Пусть многие из строек нового общества носили характер «египетских пирамид» — идеологическая доминанта продуктивности и креативности («твори, выдумывай, пробуй!») соблюдалась строго.

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

На основе проделанного анализа может быть подвержено серьезной коррекции и распространенное мнение, согласно которому социокультурный ценностный раскол российского общества на «традиционалистов» и «либералов» либо вообще лишает Россию цивилизационной перспективы (в лучшем случае порождая псевдодемократические стилизации), либо требует от реформаторов беспрецедентной степени модернизационного насилия. В предлагаемой модели заложена возможность выхода из «кармического круга» противостояния хаоса и деспотизма.

Эта возможность связана с опознанием «Азиопы» как общего врага и реформаторами-западниками, и теми неопочвенниками, которые озабочены сохранением и развитием русского цивилизационного генотипа; с демифологизацией на этой основе взаимных упреков в «варварстве»; с рациональным социологическим определением всей совокупности субъектных форм «нового варварства» и их последующей маргинализацией совместными усилиями гражданского общества на периферию социальной жизни. Именно в этом автору видится залог «либерально-консервативного синтеза» в России, объединяющего потенциал как «осмысленных западников» (удачный термин Г.Плеханова), так и тех российских «почвенников», кто выступает за сокращение бюрократическо-распределительной патерналистской опеки над обществом и за многообразие форм продуктивного культуротворчества.

Думаю, что классическая модель российского кризиса идентичности - ситуация «между двумя варварствами» («русской азиатчиной позади» и «псевдоевропеизмом впереди») не предполагает в качестве своего неизбежного следствия ни «варварской борьбы против варварства», ни, тем более, какой-либо обреченности на мифологическое «снятие» этого противоречия в виде эсхатологической утопии типа «русского социализма».

Ситуация «между двумя варварствами» может быть и плодотворной, если социальная рефлексия приводит не к мысли о необходимости односторонней победы одного «варварства» над другим, а напротив, к консенсусу всех субъектов культуры, призванных очистить общество от всех форм социального варварства.

Какова же могла быть искомая идентичность новой России, способная обеспечить именно «позитивный синтез» универсализма и самобытности?

Представляется, что «Россия» как устойчивое, инвариантное культурно-историческое образование, обладает двумя основными характеристиками:

1) ее цивилизационная идентичность обусловлена принадлежностью ее славянского этнокультурного ядра к восточной ветви европейской христианской цивилизации («русские» – это прилагательное к слову «европейцы» – В.Соловьев);

2) ее геополитическая идентичность связана с историческим занятием евро-азиатской географической платформы, устойчивая социальная стабильность на которой гарантируется культурно-политическим союзом славянских, угро-финских и тюркских народов. Эти народы, не утратив своей этнонациональной идентичности, тем не менее выработали способность и потребность уживаться вместе. (Это свойство, которое Л.Гумилев назвал «положительной комплиментарностью», является, следовательно, не врожденным, а благоприобретенным в результате исторического осознания геополитических императивов совместного выживания. Соответственно, этот социальный навык, ставший частью евро-азиатской культуры, может атрофироваться и даже утрачиваться в результате радикального изменения исторических обстоятельств.)

Свои исторические «звездные часы» Россия переживала тогда, когда ее цивилизационная (европейская) идентичность и геополитические (евро-азиатские) задачи были гармонизированы – например, в ходе несения европейской культурной «миссии» на свой собственный российский восток. Именно высокий тонус культуры обеспечивал России как уважительное принятие ее в семье народов европейско-христианской цивилизации, так и лидирующее положение на евро-азиатской геополитической платформе, среди инокультурных народов, признающих, однако, культурно-политическую авангардную роль России.

Цивилизационные и геополитические задачи России, таким образом, тесно переплетаются в истории. Геополитические функции в Евразии Россия способна успешно выполнять только с позиций ее европеистской культурной просвещенности. Лишенная подпитки европейской культурно-цивилизационной традицией, Россия оказывается неинтересной и ненужной на собственном Востоке, способном найти в современном мире и более культурные, и даже более культурно-европеистские (например, Турцию) центры притяжения. Замечено и то, что Россия оказывалась значимой в Европе не только своей самобытностью внутри христианской культуры, но и своим геополитическим евроазиатским потенциалом. Геополитически слабая Россия, как показывает история, игнорируется Европой, у ко-

торой есть свои не только культурно-цивилизационные, но и геополитические критерии «удельного веса» того или иного государства.

Национально-государственные кризисы наступали в России тогда, когда имела место либо рассогласованность ее цивилизационных и геополитических задач, либо предпринимались попытки их мифологического синтезирования, но полученный симбиоз оказывался «дурным», и, в результате, вместо искомой «Евразии» получалась «Азиопа».

Особую опасность представляют для России попытки взаимной подмены и смешения ее цивилизационного и геополитического призвания. Характерно, что подобного рода смешение могло иметь место во всех трех, принципиально различных вариантах идентификации России: и как «Востока», и как «Запада», и как «Севера».

1) Действительно, рассуждения о том, что в цивилизационном отношении Россия представляет собой некоторую отличную от западной цивилизации «Евразию», провоцируют неоправданную экспансию геополитического фактора в сферу культурно-цивилизационной идентификации. Так, верно указывая на особую роль России в Евразии, но пытаясь при этом сконструировать под эту ее геополитическую функцию особую цивилизационную подкладку, «евразийство» (как классическое, так и новейшее) неоправданно выдает геополитический императив совместного проживания культурно различных народов за особый тип цивилизационной общности. Подобное цивилизационное мифотворчество стимулирует опасное, в первую очередь для самой России, ее противопоставление европейской цивилизации, что не может не вести к культурной деградации России, неоправданно отрываемой от своих истинных – европейских – цивилизационных корней.

2) С другой стороны, вульгарно-западническое стремление представить дело таким образом, что Россия – всего лишь «часть Запада», а то, что не является в России «Западом», не должно иметь отношения и к России, ведет к абсолютизации цивилизационной идентичности России в ущерб ее геополитическим интересам, и – неизбежно – к сдаче геополитических позиций.

3) Наконец, рассуждения по-принципу: «раз в Европе Россия воспринимается как Азия, а в Азии – как Европа, значит, Россия – это нечто принципиально третье», ведет к резкому заживанию пространства «собственно России», ее превращению

в «остров», окруженный со всех сторон и чуждыми цивилизациями, и инаковыми геополитическими платформами. Методологическая порочность этой идеи «русского островитянства» состоит в том, что «собственно Россия», перманентно очищаясь от якобы инаковости, постоянно сжимается наподобие «шагреневой кожи».

Подчеркнем еще раз: европейская цивилизационная и евразийская геополитическая идентификации России, являются не просто разными, а именно двумя неразрывно связанными сторонами ее общего самоопределения в мире, требующие органичного согласования. Россия — это и «Европа в Азии», и «Азия в Европе» одновременно; весь вопрос в том, как она распоряжается этой особенностью своей «дуальной идентификации».

К сожалению, чаще всего в нашей истории получалось так, что Россия затевала конфронтационную геополитическую игру на Западе (геополитика вообще по своей сути — сфера жесткой конкуренции); а на Востоке пыталась имитировать особую «евразийскую цивилизацию». Итог известен: и Запад, и свой внутренний Восток получали убедительные аргументы против «имперской агрессивности России». И надо признать, что эти упреки не были безосновательны: описанная выше логика самоопределения России жестко детерминировала и особенности ее внутреннего устройства — как авторитарно-милитаристской идеократии.

Действительно, конфронтационная геополитическая позиция неизбежно предопределяет авторитарную жесткость государства; действует и обратная тенденция: авторитарная власть сама ищет, где бы «поиграть мускулами». Например, идеологическое конструирование «евразийской цивилизации», призванной интегрировать разнокультурные и разноконфессиональные народы в идеократическую «сверхцивилизацию», неизбежно требует повышенной доли мифотворчества (в том числе в конструировании из иных цивилизаций «образа врага») и, соответственно, повышенной степени репрессивности за любое идеологическое диссидентство, будь то «низкопоклонство перед Западом», «русский национализм», «исламский фундаментализм» и т.д. В этом смысле вполне закономерно вырождение «евразийства» в неоимперскую доктрину (ставящую во главу угла российскую идентификацию исключительно с государством), и, в полном соответствии со своей логикой, пошедшего на союз со сталинизмом, фактически поддержав «окукливание» культурной разнородности народов России коммунистической суперидеологией.

Взаимная подпитка авторитарно-идеократических потенций ложного цивилизационного и столь же ложного геополитического выбора привел к формированию сверхдержавы, которую мир определил – и справедливо – и как «тоталитарного монстра» и как «тюрьму народов» одновременно. Тоталитаризм в определенном смысле – это и есть материализованный продукт взаимной возгонки неадекватно интерпретируемых цивилизационных и геополитических задач России. Надо добавить, что подобный идеократический «кентавр» (на поверхности – «коммунистический», в глубине – «евразийский») все-таки смог существовать несколько десятилетий до тех пор, пока внутренняя порочность его устройства не парализовала окончательно его жизнеспособности. Новейший «кентавр» подобного рода, как представляется, уже вряд ли возможен – для него уже нет ни цивилизационных, ни геополитических предпосылок.

Ошибки и односторонности цивилизационного и геополитического выбора, их неверное смешение самым непосредственным образом сказываются и на внутригосударственной политике России. Экспансия геополитической доктрины «евразийства» в сферу культуры ведет не только к выхолащиванию европейского цивилизационного потенциала России, но и к введению жестко-авторитарных («чингисхановских») методов управления. Напротив, экспансия западнической идеологии в сферу геополитических интересов приводит к «войне против собственного правительства», а также к конфессиональному и политическому напряжению в отношениях с внутрirosсийским мусульманским миром.

Все вышесказанное, однако, нисколько не отменяет, повторюсь, того объективного факта, что Россия обладает имманентной «дуальной идентичностью», обе ипостаси которой – константны и требуют органичного согласования. Вероятно, следует попытаться перевернуть направление и акценты идентификационных поисков.

1) С цивилизационной точки зрения Россия должна вернуть себе статус европейской державы, интересы которой, между тем, лежат преимущественно на Востоке, где Россия призвана отстаивать идеи Просвещения, гражданских прав, хозяйственной и культурной автономии личности и т.д.

2) В то же время, Россия не может не представляться во взаимоотношениях с Западом как геополитически евразийская держава, со своим особым, возросшим на особости геополитических задач, типом государственности.

Умозрительные попытки элиминировать одну из сторон данной идентификации ведут к неадекватной оценке российской идентичности, и, как следствие, — к политическим просчетам.

Отсюда — традиционный для России базовый конфликт «культуры» и «государственности», т.е. противостояние культурной интеллигенции, делающей ставку на необходимость западной цивилизационной ориентации, и «азиатского государства», апеллирующего к необходимости жесткого каркаса власти для удержания «огромных пространств Евразии». Следует подчеркнуть в очередной раз, что имманентная тяга русских культурных слоев к европеизму, с одной стороны, и геополитический императив повышенной государственной жесткости (по сравнению с той же Европой), с другой стороны, — это две половинки одной общей проблемы российской самоидентификации в мире. От успешного согласования этих двух половинок действительно зависит историческая судьба России.

Права человека в политическом опыте России (вклад и уроки XX столетия)*

В философии и публицистике XIX – начала XX века не раз говорилось о давнем и, возможно, неодолимом («архетипическом», «парадигмальном», как выразились бы мы сегодня) сопротивлении русской культуры по отношению к западной правовой идее, концентрирующейся в декларациях неотчуждаемых личных свобод. Одни выражали это с горечью, другие с сознанием особого нравственного превосходства. Вспомним отчаянный приговор П.Я.Чаадаева: «Идея права, идея законности для русского народа бессмыслица»¹. Вспомним безрадостные аналитические оценки «Вех» (Б.Кистяковский) и горькую констатацию, сделанную семьдесят пять лет назад Ф.Степуном: «Через всю историю русской мысли если не красной линией, то все же красным пунктиром проходит домысел, что право – могила правды и что лучше быть бьющим себя в перси грешником, чем просто порядочным существом»².

Что можем мы сказать об этих суждениях в конце XX века, в его закатные часы, когда столетие российской жизни перестает маркироваться как переживаемая современность и сливается с огромным массивом традиции?

Прежде всего надо признать, что суждения эти отнюдь не беспочвенная выдумка.

* Публикация подготовлена в рамках исследования, поддерживаемого Российским гуманитарным научным фондом.

В ряде публикаций 1988-1992 гг., взорвавших благодушно-прогрессистские схемы марксистского правоповедения³, были вновь предъявлены свидетельства того, что Россия страдала давней индифферентностью и недоверчивостью к праву как институту; что моральное неприятие права как разрешительной нормы исповедовалось многими выдающимися представителями нашей философии и литературы; что страна не раз поддавалась эпидемии как официального, так и «низового» правового нигилизма (последний заявил о себе в XX столетии куда более внушительно, чем во всей прежней российской истории).

Однако выводы, к которым привела последующая научная и околонучная полемика, все-таки оказались существенно отличными от подобных безрадостных вердиктов». Суть этих выводов, вкратце говоря, сводится к следующему: отторжение права — не архетип и не парадигма, а достаточно поздний *стереотип* «русского политического разума». Мы не находим его в Древней Руси, а в конце XIX в. застаем в статусе переосмысливаемой установки, само историческое достоинство которой вызывает в русском обществе серьезные сомнения. Обоснование и убежденное отстаивание неотчуждаемых личных прав входят в круг этической культуры. С известного момента они должны признаваться такой же духовно-детерминирующей компонентой отечественной традиции, какой прежде были индифферентность и недоверие к праву.

Обратимся к одному из интереснейших научно-публицистических опытов последнего пятилетия — к книге В.Кантора «...Есть европейская держава (Россия: трудный путь к цивилизации)». Взгляд автора на отечественную политическую историю, что называется, нелицеприятный. Перед нами, если угодно, трехсотстраничный обзор все повторяющегося российского бесправия⁴.

Но вот что одновременно утверждает В.Кантор: «Наша история знает попытки не только теоретического, но и практического усилия выйти на правовой путь развития». Долгое время они выглядят тщетными, прямо-таки сизифовыми и все-таки *сегодня* «позволяют говорить о накоплении в российской истории своеобразного правового «строительного материала», который как некий коралловый риф прорастает из пучин самодержавно-народной стихии»⁵.

Развертывая и разъясняя свою метафору, В.Кантор напоминает об удивительных правовых документах Древней Руси, о присяге «боярского царя» Шуйского, звучавшей как московс-

кий Habeas corpus act, о дворянском либерализме XVIII в. и далее — о правовых достижениях столь ценимого им девятнадцатого столетия. Это отмена крепостного права, судебная, земская и военная реформа 60-х годов; это рождение бюрократии, ориентированной на законность; это (о чем, насколько мне известно, никто прежде не писал) воздействие великой русской литературы на правовую совесть многотысячного читателя.

Приходится сожалеть, что очерк стоического *правового усилия*, противостоящего естественно-исторической *инерции бесправия*, не замыкается В.Кантором на опыт XX века, что сюда (поскольку речь идет о праве) он заглядывает лишь эпизодически и, пожалуй, без надежды. Между тем, я убежден, что лишь в этом трагическом и жутком веке, видимом нам сегодня до конца, искания двух предшествующих находят свое запоздалое завершение. Без наших 80-90-х годов (да и десятых, и сороковых, и пятидесятых-шестидесятых) правовое усилие в России — еще вовсе не коралловый риф, а в лучшем случае песчаная дюна.

Задачу настоящей статьи я вижу в том, чтобы более надежно обосновать и подтвердить прекрасную метафору В.Кантора. Я не могу не обратиться к европейской и русской истории XVI-XIX вв., но делаю это лишь в порядке проблемной экспозиции. Главное внимание я стараюсь уделить правовым исканиям России за хронологическим рубежом 1900-1901 гг.

* * *

Смысловым ядром западной «правовой идеи», свое отношение к которой русская общественная мысль выясняет в течение вот уже двух веков, является нормативный комплекс, ныне именуемый *правами человека*. Прежде он был известен под названием «субъективного личного права», «естественного права», «базисных прав», «прав человека и гражданина», «неотъемлемых гражданских прав». Эти понятия подразумевали более узкое пространство свободы, нежели современные гуманитарно-правовые декларации, но, пожалуй, очерчивали его более строго и надежно⁶.

Разъяснение истории и смысла прав человека в течение долгого времени оставалось заметным пробелом нашей юридической литературы. В последние годы он успешно восполняется⁷. Аннотирование или критическое обсуждение соответствующих публикаций, естественно, не входит в мои задачи. Вместе с тем я не могу не коснуться некоторых аспектов генезиса прав чело-

века, важных для понимания их смысловой структуры и, как мне кажется, не выявляемых (а то и просто неправильно изображаемых) даже в новейших историко-правовых работах.

Концепция прав человека — универсальное завоевание западной (европейско-атлантической) цивилизации. Впервые в истории оно было закреплено в американской Декларации независимости, Конституции и Билле о правах. Однако, по строгому счету, эти замечательные документы лишь «нотариально оформили» представления и понятия, которые в течение по меньшей мере двух веков вызревали в Старом свете.

В 1900 г. появилось исследование немецкого правоведа Г.Йеллинека, посвященное предыстории французской Декларации прав человека и гражданина. Оно предшествовало знаменитой работе М.Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» и предвосхищало некоторые фундаментальные идеи, за которыми закрепится позднее титул «веберианских». Серьезной заслугой Йеллинека было установление того, что права человека имели *религиозно-нравственные истоки*: они выковывались в горниле Реформации и последовавшей за нею борьбы за веротерпимость⁸. Через это горнило прошла в Западной Европе масса самых простых людей, принадлежавших к различным вероисповеданиям.

Исторически первое (приоритетное и базисное) из всех прав человека — это *свобода совести* с такими прямыми и очевидными ее экспликациями, как свобода слова, проповеди, печати, собраний⁹. Таково исходное содержание *народного либерализма*, сформировавшегося задолго до того, как появились политические движения, именующие себя либеральными. Декларативные выражения этого либерализма можно найти в документах, выработанных индипендентами в английское «смутное время» (революция 1642-1653 гг.), а также в протестантских ковенантах и первых конституциях североамериканских штатов (Пенсильвания, Вирджиния, Массачусетса).

Борьба за свободное распоряжение своими силами и способностями (комплекс «права на жизнь») и своим имуществом (комплекс «права на собственность») развертывалась в странах Запада на базе борьбы за веротерпимость. Этим объясняется генетическая системность прав человека, отчетливо зафиксированная, например, в первом локковском трактате о государственном правлении. Именно от свободы совести как божественного правомочия каждого верующего все другие субъективные права

заимствуют статус «священных», «прирожденных» и «неотчуждаемых». Они подразумевают не только интерес, но и известную обязанность (точнее: индивидуальное призвание от Бога), а потому возвышаются над любыми соображениями политической и социальной целесообразности. Права личности — не цели и не средства, а условия возможности (*conditio sine qua non*) благоустройства человеческого сообщества.

Важно отметить, что параллельно этому признанию священности базисных прав в европейской культуре XVI-XVII вв. утверждался *трезво-профанический взгляд на государство*¹⁰.

Право (как и нравственность) — от Бога, государство (вкупе с его законами, или так называемым «позитивным правом») — от человека. Государство не имеет никакого изначального нравственного достоинства и, по строгому счету, обретает его лишь в той мере, в какой делается правовым. «Естественное право» — этический критерий «позитивного права».

Интерпретация базисных субъективных прав, которую осуществляет позднее Просвещение (например, Гельвеций и физиократы во Франции) или так называемый «утилитарный либерализм» (Бентам) — достаточно позднее для Западной Европы теоретико-идеологическое образование. Это *вторичная рационализация* народного либерализма XVII-XVIII вв., все более откровенно приносиваемого к буржуазным экономическим интересам. Оставляя в стороне задачу прояснения безусловной значимости прав человека, теоретики «разумного эгоизма», физиократы и фритредеры концентрируют внимание на их *желательности и выгодности* (для процветания государства, пополнения казны, развития промышленности, обеспечения «наибольшего счастья наибольшего числа людей» и т.д.). Права человека вовлекаются в контекст утилитарных оправданий, весьма и весьма сомнительных в нормологическом отношении¹¹. Тема экономической независимости (частной собственности) как условия национального богатства начинает доминировать над всеми другими правовыми проблемами и затемняет их исходный смысл. Гуманитарные права замыкаются на образ *homo economicus* и его рыночной свободы. В итоге дело оборачивается тем, что уже к 20-м годам XIX в. концепция прав человека и гражданина делается легкой добычей юридико-позитивистской, консервативно-романтической и, наконец, социалистической критики.

Россия не знала реформации и борьбы за веротерпимость. Первичная для Западной Европы правовая проблема — гарантия независимого суждения, никогда не была здесь народной проблемой (она еще и по сей день зачастую рассматривается как вопрос, интересный лишь для интеллигенции). Отсутствовали в России и многие другие формы низовой гражданской инициативы¹².

Правовое обеспечение личности, начавшееся в XVIII столетии, имело у нас характер *октроэктивного процесса* (осуществлялось в форме пожалований, даруемых сверху). В 1765-1785 гг. было освобождено дворянство; в конце XVIII — первой трети XIX в., принят ряд государственных актов, очертивших гражданский статус духовенства, купечества и мещанства; к середине XIX-го дело дошло до освобождения крестьян. Это поэтапно-сословное «введение подданных в гражданство» каждый раз было половинчатым, ибо мотивировалось утилитарно-рассудочными соображениями «государственного блага», предотвращения хозяйственной стагнации и слепых народных бунтов, сами участники которых ни на какие права личности не притязали. Гражданские свободы трактовались как средства совершенствования государственного управления и дозировались в соответствии с чисто административными представлениями. Страна, самоидентификация которой издавна покоилась на понятиях «духовности и нравственности», обнаруживала предельный материализм и утилитаризм в ответе на вопрос «зачем нужны права личности?»

Это наложило печать на всю российскую рецепцию прав человека. До 80-х гг. XIX в. ни один из русских мыслителей не пытался взглянуть на них как на юридическое развертывание христианской этики (соответственно, Реформация, эпоха борьбы за веротерпимость и развитие американского конституционализма оставались за пределами внимания отечественных историков «естественного права»). Французская Декларация прав человека и гражданина и Кодексы Наполеона, наследовавшие ей прежде всего в понимании права собственности, долгое время оставались эталонным материалом социальных и юридических толкований. Используя меткое выражение К.Леви, можно сказать, что образованная Россия черпала свои представления о базисных правах из «французской идеологии». Их вторичная

рационализация (в сочинениях гельвецианцев, физиократов и руссоистов) принималась за изначальное и единственно правильное выражение «западной правовой идеи».

Эпигонское одушевление позднепросветительским натурализмом подставляло концепцию «естественного права» под сокрушительную критику тех, кто видел в ней манифестацию эгоизма и имморализма (славянофилы, революционные народники, Н.Федоров, Л.Толстой). Да и сами защитники «правовой идеи» (прежде всего – либеральные западники), примеряя ее к наличным условиям России, чувствовали себя тем неувереннее, чем более утилитарно, прагматично и натуралистически они рассуждали.

Признанию «священного» (то есть безусловного, сверхутилитарного) смысла прав человека препятствовал своего рода *сакральный этатизм*, так или иначе сказавшийся в самых различных направлениях русской общественной мысли.

Эта установка вызрела в народном сознании в XV-XVII вв., в пору формирования русского национального государства. Генетическое противостояние ордынскому игу и опасности агрессии с Запада сообщило всей социальной практике Московской Руси устойчивый и долгосрочный *военно-мобилизационный характер*. Жертвенно-аскетическое отношение народа к государству было закреплено византийско-православной догматической традицией.

Царь и царство – от Бога, правовая идея – от человека. Все правоохранительные институты профаничны по природе и еще должны найти свое оправдание у государственного интереса. Укрепление и расширение державы – последний (этический) критерий права, сколь бы естественным оно ни представлялось нашему уму.

Эти парадигмы, известные на Западе лишь в качестве крайних выражений абсолютистской идеологии (Боден, Боссюэ, де Местр), в России связаны уже с первичной практикой централизованной монархии. До середины XIX в. они не поддавались никакой рациональной критике. Сакральный этатизм мог быть поколеблен только в процессе его оказывания, выхолащивания и профанации, учиненном самой монархической властью.

Этот процесс начался после победы над Наполеоном в 1813 г. Важнейшими его вехами оказались административно-авторитарное правление Николая I, завершившееся поражением России в Крымской войне, и полицейская государственность, установ-

ленная после убийства Александра II и продолжавшаяся до позора русско-японской войны. К 1914 году основные формулы сакрального этатизма («православие, самодержавие и народность», «общинное начало», «богопомазанничество царя») утратили не только священное звучание, но и элементарную нравственную убедительность для значительной части российского населения. Неподатливые для критики, они обессилели в результате казенного, утилитарно-политического износа.

* * *

Насколько трудным, неуверенным и вместе с тем неотвратимым был процесс признания прав человека в России, обнаруживает *история отечественного либерализма*.

В течение долгого времени изучение этой истории подвергалось тщательному идеологическому рецептированию. Сегодня здесь наблюдается настоящий писательский бум¹³. Дать обобщенную сводку соответствующих позиций, мнений, оценок — дело, едва ли для кого-нибудь посильное. Поэтому я позволю себе ограничиться двумя ремарками, важными для выбранной мною темы.

I. Феномен, на который прежде всего хотелось бы обратить внимание, — это *поразительное многообразие* русских либеральных течений при отсутствии среди них какого-либо одного, которое можно было бы признать *эталонным и классическим*. Некоторые исследователи (например, В.Ф.Пустарнаков) находят здесь примету робости, бесхребетности, социально-классовой неприкаянности и — будем договаривать до конца — врожденной ущербности русского либерализма. Мне кажется, что на это явление можно и нужно взглянуть по-другому. Я вижу в нем выражение «ренессансного плюрализма» русской либеральной мысли, ее социокультурной юности, ее способности усомниться в достоинствах *программно-политической однозначности* (категорически обязательной для социально-зрелых стяжателей власти).

II. Программно-политическая неоднозначность русского либерализма не мешает ему шаг за шагом приближаться ко все большей определенности правопонимания. Руководствуясь этим критерием, в истории русского либерализма можно, мне думается, выделить следующие этапы:

а) пробуждение правовой совести русского дворянства, зафиксированное *дворянским протолиберализмом* последней трети XVIII – начала XIX столетия (Я.П.Козельский, С.Е.Десницкий, А.Н.Радищев; Н.С.Мордвинов, А.П.Куницын, Н.М.Муравьев);

б) *либерально-конституционалистские движения эпохи «великих реформ»* (60-70-е годы XIX в.), которые можно подразделить на (1) «катедер-либерализм» К.Д.Кавелина, Б.Н.Чичерина и других представителей «русской государственной школы в правоведении»; (2) разночинно-интеллигентский публицистический либерализм (В.П.Безобразов, А.Д.Градовский, И.И.Иванков, К.К.Арсеньев); (3) критический либерализм Герцена и ранних народников;

в) особую веху в развитии отечественного правопонимания образуют сочинения В.С.Соловьева – первого в России философа-правозащитника, откликнувшегося в своих сочинениях практически на все ущемления личных свобод, учиняемые правительством и церковью.

В «Оправдании добра» (1895) В.С.Соловьев совершает решительный прорыв к *нравственному признанию права*. Он предпринимает попытку обосновать неотчуждаемые субъективные права через представление о человеческой личности как «возможности неограниченной действительности» и кантовское понятие «цели самой по себе»;

г) реформация русско-православного правопонимания, начатая В.С.Соловьевым, находит завершение в *неолиберализме* конца XIX – начала XX столетия (П.И.Новгородцев, Б.А.Кистяковский, Н.Н.Алексеев, И.А.Ильин, Б.П.Вышеславцев, С.Л.Франк и др.).

В пору почти безраздельного господства юридического позитивизма в странах Западной Европы, русские либералы вступают на путь «возрождения и обновления концепции естественного права»; они предлагают решительные версии этического обоснования субъективных прав-свобод и перестают относиться к эпитету «священные» как к риторико-метафорическому выражению.

Русский неолиберализм трактует права человека как необходимое выражение христианской этической культуры. Соответственно, он настаивает на том, что освоение подлинного смысла этих прав возможно только для «обновленного, неподражательного западничества» (С.Булгаков), которое видит историческую

миссию России в воспроизведении исходного духовно-нравственного усилия новоевропейской цивилизации, то и дело забываемого и даже отвергаемого самим Западом.

В русском неолиберализме достаточно ясно осознается смысловое единство и смысловая упорядоченность прав человека: неустраняемая первичность гражданских прав и необходимость их восполнения «социальными правами» (П.Новгородцев и его школа одними из первых в мировом правоведении начинают разработку «права на достойное человеческое существование» и вместе с тем уже предчувствуют опасность, которую таит в себе отстаивание нормологического приоритета «социальных прав»).

Было бы преувеличением утверждать, будто российская традиция отлучения права от нравственности и российский сакральный этатизм были теоретически преодолены в неолиберализме (большинство его представителей до конца дней поклонялось двум святыням: «праву» и «державе», пытаясь обе их уместить на одном алтаре). И все-таки, идея примата прав человека по отношению к государственному, а затем и народному суверенитету уже проложила себе дорогу (по крайней мере при продумывании модели *конституционной демократии*).

Русский неолиберализм — не просто кабинетно-теоретическое образование: он фиксирует серьезные сдвиги, происходящие в сознании граждански-активных слоев российского населения. За хронологическим рубежом 1901 г. философия правовой свободы у нас — уже нечто большее, чем «литература»; это нравственно-политический образ мысли, который прорастает в народную жизнь и, как покажет история, не сможет быть из нее вытравлен.

* * *

Начало двадцатого столетия — время формирования новой политической культуры, к постулатам которой принадлежат гарантии личной неприкосновенности; обеспечение свободы вероисповедания, слова и печати; расширение полномочий местного самоуправления; граждански-политическое равенство сословий. После мучительных полувековых споров нация сходитя на покаянном осуждении крепостничества (вместе с сопутствовавшим ему правительственным, помещичьим и общинным патернализмом). Крепостное состояние отвергается как хотя и

давняя (неоспоримо отечественная), но греховная и позорная традиция, не заслуживающая ностальгии. Широкое признание получает идеал независимого производителя (прежде всего – крестьянина, свободно распоряжающегося собственной землей), а также – идеал добровольной трудовой кооперации. За десятилетие с небольшим осуществляется более глубокая и массовая либерализация «низового» сознания, чем на протяжении всего XIX века.

(I) Десятые годы – время рождения российских политических партий. Почти все они так или иначе считаются с правовой аксиоматикой демократических союзов. На свет появляются партийно-политические программы, впервые выражающие западноевропейскую правовую идею в ее парадигмальной чистоте.

Замечательным документом такого рода был манифест Освободительного движения («Политика либеральной партии»), принадлежавший перу П.Б.Струве и обнародованный на страницах журнала «Освобождение» весной 1904 г. «Свое положительное основание, – писал Струве, – наша партия находит в утверждении свободы (т.е. кодекса прав человека – Э.С.) как коренного требования жизни. В этом начале мы видим не только разрешительное слово для назревших общественных нужд ... но вместе с тем (по логике документа можно и следовало бы сказать «но еще раньше» – Э.С.) то основное благо, которое мы ценим *само по себе, независимо от его практических результатов*. В свободе личности мы признаем альфу и омегу нашего политического символа веры... Аграрная реформа, фабричное и рабочее законодательство, вся совокупность задач хозяйственной и социальной политики должна найти место в нашей программе, но все это на почве и в связи с основным нашим началом – свободой личности» (№ 20. С. 345-346. Курсив мой. – Э.С.).

Потребовалось полвека юридической, социальной и философско-правовой полемики, чтобы эти формулы были отчеканены столь ясно и превратились в общее кредо столь непохожих друг на друга практических политиков, как П.Б.Струве и П.Н.Милуков, С.А.Муромцев и В.Д.Набоков, А.А.Мануилов и Ф.Ф.Кокошкин. Именуя себя *конституционными демократами*, они безоговорочно сходятся в следующих утверждениях, которые можно назвать «правовой этикой русского Серебряного века»:

а) неотчуждаемые права-свободы должны быть признаны раз и навсегда, в значении *сверхпрагматического принципа и императива*;

б) они должны стать *идеальным нормативным базисом*, над которым *надстраиваются* любые материально-настоятельные законодательные формулы (протекционистские или фритредерские, аграрные, фабричные, социально-благотворительные и т.д.)¹⁴;

в) конституционно-правовая дисциплина государства более важна, существенна, «первична», нежели господствующая форма правления.

Аксиоматика прав человека ведет к аподиктическому неприятию самодержавия («всякий иной либерализм, кроме демократического, — декларирует Струве, — не имел бы в русском обществе почвы»). Но та же аксиоматика делает кадет непримиримыми противниками анархизма и революционного диктаторства: «задача либерализма, который мы исповедуем, состоит в том, чтобы защищать идею истинно либеральной, а не якобинской демократии» (там же).

Можно сказать, что в начале XX столетия русские либералы осознают проблематику базисных субъективных прав в принципе так же, как осознавал ее первооснователь западноевропейского либерализма Джон Локк. В поле зрения одновременно держатся обе предельные опасности политического существования человека: анархия и неограниченный деспотизм власти. Конституционное обеспечение личных свобод (признание их по типу естественного права каждого индивида) рассматривается в качестве наилучшего гаранта политической стабильности как таковой, — в качестве условий предотвращения стихийных, оползневых регрессий к политической дикости (к новому воплощению орды и хамства). Конституционно-правовое ограничение абсолютизма — не просто средство послабительного улучшения хозяйственной и культурной жизни российского общества; это узда, налагаемая на сам русский бунт. Глубоко прав А.А.Кара-Мурза, утверждающий, что либерализм Струве и других конституционных демократов «это и есть либерализм в классическом смысле, ибо они дают ответ прежде всего на главные вопросы — «как защитить социальность от варварства?», «как не допустить варварства в политику?». Тезис «о приоритете прав и свобод личности и о необходимости их расширения и защиты» утверждается «внутри этого *общесоциологического императива*». Чтобы русская государственность не была снесена смутой, требуется «сильное правительство, способное охранить частные права и свободы»¹⁵.

Но не было ли подобное осмысление правопорядка сугубо элитарным и интеллигентским? Не следует ли видеть в декларациях Струве эталон политико-юридической романтики, не находившей никакого отклика в народном сознании?

И в начале XX столетия, и позже (вплоть до сегодняшнего дня) было немало людей, склонных считать, что дело именно таким образом и обстояло. Однако исследования последних десятилетий ставят под сомнение эту пессимистическую уверенность, укорененную в *историцистском образе мысли*.

(II) Не приходится отрицать, что в России начала XX столетия существовали по крайней мере две сферы, намертво закрытые для либеральной аргументации любого типа: это царский двор и подавляющая масса крестьян. Однако дело выглядит совершенно по-иному, если мы обратимся к социально-политическому пространству, которое с середины XIX века получило название «общества» и «общественности» (выражения, близкие «гражданскому обществу», как оно обсуждается в сегодняшней литературе).

Обратимся к терминам, которые И.И.Кравченко употребляет в содержательной заметке, подготовленной для сборника «Либерализм в России».

Послереволюционный период отмечен развитием «ассоциативных обществ»¹⁶, — развитием, замедленным по западной мерке, но стремительным по сравнению с двумя предшествующими веками русской истории. Повсеместно возникают формализованные и неформальные объединения профессионалов, союзы промышленников и рабочие артели, товарищества художников, врачей, адвокатов, изобретателей, престижных инженерных специальностей. Рождается и крепнет кооперативное движение, в которое вовлекается экономически активная часть крестьянства; в среде фабричных и заводских рабочих появляется «абрис профессиональных союзов»¹⁷. Лишь немногие из «ассоциативных сообществ» подвержены политическому воздействию кадетизма, но очень многие разделяют парадигматику либерального образа мысли и приурочены к признанию того, что *конституционно-правовой порядок* (правопорядок в строгом смысле слова) есть *условие возможности всякого* (в том числе и монархического) *стабильного государственного порядка*.

С особой энергией эта новая установка дает о себе знать в *земском движении*, которое со времени борьбы с голодом в 1891-1892 гг., становится главным ферментом в процессе формирования российского «общества».

В «Воспоминаниях» С.Ю.Витте мы находим следующую масштабную констатацию: «Земские учреждения — это конституция снизу, которая несомненно рано или поздно приводит к конституции сверху» (Т. 1. С. 436). Если держаться абстрактной (но очень важной для истории России) политологической оппозиции «власть и народ», то констатация Витте равносильна утверждению того, что начало XX столетия есть время коренного политико-культурного перелома, когда в земском движении начинается формирование народного либерализма, который не просто откликается на цивилизаторскую инициативу монархии, но впервые *запрашивает и опережает* ее. Этот тезис убедительно обоснован В.В.Леонтовичем: последние семь глав его впечатляющей «Истории либерализма в России» доказывают, что земство должно быть признано *исторической почвой*, на которой выросла российский конституционный строй, а *земская среда* — особым общественным слоем, развивающееся сознание которого в решающей степени определяло неровную и все-таки достаточно успешную эволюцию думского и правительственного либерализма¹⁸.

Ключевая идея земских учреждений в России — идея *местного самоуправления*. Как бы ограничены (порой просто убоги) ни были ее административные осуществления, она обладала поразительным морально-практическим потенциалом. В идее самоуправления наиболее отчетливо выражала себя глубинная *реформация патриотизма*, ведущая к тем же нравственно-социальным установкам, которые в Западной Европе подготавливались *религиозной реформацией*¹⁹.

В XIX столетии патриотизм «низов» был достаточно успешно подвтерстан к сакрально-этактистской идеологии, — к официальным представлениям о *крепости, славе, величии и глобальной миссии* православно-монархической России. В начале XX столетия, когда обнажились противоречия и бедствия «догоняющей модернизации» (в особенности же после нескольких нашествий голода и позорной русско-японской войны), определяющим патриотическим настроением стало непосредственное и «доидеологичное» *сострадание к отечеству*. Сплошь и рядом оно сопровождалось презрением к «державной мудрости верхов» («к правительству, двору и синоду»). Далекие от какого-либо сепаратизма, земские деятели тем не менее настаивали на том, что гражданам России, полагаясь на свою локальную практическую компетентность, *должны и вправе* составить собственное («неказенное») представление о благе страны, а главное — о своих конкретных обя-

занностях «здесь и теперь». Реформированный патриотизм, подобно лютеровскому реформаторскому *Nächstdienst* («служение ближнему»),

(а) строился в духе свободы совести;

(б) требовал прежде всего молчаливого и ответственного усердия в своей должности и на своем месте²⁰;

(в) допускал и предполагал открытую свободную дискуссию о наилучшем решении региональных проблем²¹.

То, что на Западе родилось под именем «этики призвания», выношенной в лоне пуританской «мирской аскезы», у нас в России получило название «философии малых дел». Впервые предложенная либеральными народниками, философия эта в начале XX в. становится постоянным унастроением земской среды.

Марксистская история общественно-политической мысли предлагала буквальную и снижающую трактовку понятия «малых дел». В действительности оно подразумевало масштабный и внушительный комплекс практических установок. Кратко и выразительно он представлен в следующей реплике позднего Чичерина: «Участие в делах земства оставило во мне одни хорошие воспоминания... Едва ли в России найдется другая среда, которая бы до такой степени приходилась (сегодня мы сказали бы «отвечала». — Э.С.) чувствам и потребностям порядочного человека... Это собрание *независимых людей, близко знающих дело и совещающихся о тех жертвах, которые они готовы принести для общей пользы*»²². Земская «философия малых дел» — это стратегия автономной, компетентной, аскетически упорной работы, реализующей «доидеологические» патриотическое устремление и принимающей в расчет выводы коллективной дискуссии о благах и издержках. В качестве таковой она предполагала по крайней мере две необходимых экспликации.

Первая — отказ от презумпций верноподданничества и оппозиционности, столь характерных для предшествующей российской истории.

Один из самых блестящих аналитиков «конституционного восьмилетия», В.А.Маклаков писал: «В отношении русского народа к исторической власти долго существовали две крайности: раболепное послушание или тайное сопротивление. Понятие согласия и сотрудничества с властью было обществу незнакомо. История вырабатывала два крайних типа общественных деятелей — «прислужников» и «бунтовщиков». Независимых, самостоятельных, но лояльных по отношению к власти людей жизнь

не воспитывала»²³. Приведя это наблюдение, В.В.Леонтович со знанием дела добавляет: «Может быть, однако, утверждение Маклакова слишком категорично. Независимые, и тем не менее лояльные люди были в России во все времена, особенно в рядах высокой аристократии. Правда, они представляли собой *все-таки исключение*. Но в рамках земского самоуправления как раз этот тип человека становился *все более привычным и встречался все более часто*»²⁴.

Вторая необходимая экспликация «философии малых дел» — *земское правосознание*.

Идеи самоуправления и персонального патриотического призвания а *limine* заключали в себе переживание правомочия, причем куда более притязательное и энергичное, нежели частный интерес. Ответственный земский деятель не мог не требовать от государства правового обеспечения для своих самостоятельных, дискуссионно выверенных суждений относительно подлинного блага отечества²⁵. Не удивительно, что политико-юридический дискурс вообще (дискурс гуманитарно-правовых деклараций в частности и в особенности) где-то с 1903-1904 гг. доминирует в российской земской среде. Именно земская дискуссия задает этот дискурс сперва правительственным, а затем парламентским (думским) «верхам».

(III) Прежде всего я хотел бы обратить внимание на то, что первой публичной декларацией прав человека в истории России были *резолуции Земских Съездов*, принятые в сентябре 1904 и июле 1905 гг. Они выразили не только идею безусловной обязательности гражданских прав и необходимости их исторически уместного восполнения политическим равноправием, но и принцип приоритетности права по отношению к позитивному («пожалованному») закону: «борьба за естественные права человека может быть оправдана даже в том случае, если в ходе ее нарушается форма закона»²⁶. Характерной чертой этих документов «было признание невозможности получить приемлемую реформу сверху без нравственного давления широких масс населения»²⁷.

Не будет преувеличением сказать, что Высочайший Манифест от 17 октября 1905 г. («Об усовершенствовании государственного порядка») светил отраженным светом земских резолюций. Сегодня наши правоведа, слава богу, уже признают, что этот документ, даровавший населению «незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и со-

юзов»²⁸; устанавливающий «как незыблемое правило, чтобы никакой закон не мог воспринять силу без одобрения Государственной Думы и чтобы выборным от народа обеспечена была возможность действительного участия в надзоре за закономерностью действий поставленных от нас властей», — был важной вехой на пути к конституционному строю в России²⁹. От себя добавлю, что это была вежа еще и в ином, возможно, более существенном смысле: Манифест четко пометил момент, когда правительство уже неприлично было именовать «самой цивилизованной силой в стране» (А.С.Пушкин), когда реформаторская инициатива верхов уже ковыляла вдогонку за народным либерализмом, огорчая и оскорбляя вполне лояльное «гражданское общество».

Отставание Манифеста от резолюций Земских Съездов стало объектом общего недовольства и одним из ферментов революционной ситуации. В зазор между правительственным и народным либерализмом ворвались радикальные и утопические ожидания.

Первое десятилетие XX века — время смягчения оппозиции «власть и народ», но одновременно — период предельного заострения другого отличительно российского политологического конфликта: «власть и интеллигенция». Представители образованного сословия укрепляются в сознании того, что государственная власть не в состоянии претерпеть политико-юридического обновления, если она не изменится *социально* (сословно и классово) и что изменение это может быть лишь делом стихийного, низового, мирообъемлющего переворота. Эту эсхатологическую веру (с самого начала включавшую в себя компоненту *правового нигилизма*) исповедует не только интеллигенция, вовлеченная в политику, но и ее независимые, гуманитарно-художнические объединения. Как позже заметит Н.А.Бердяев, давление радикально-интеллигентской идеологии на общество в 1905-1907 гг. было подобно давлению цензуры, и многие люди уже из долга образованности «по-лакейски преклонялись перед такими новыми лозунгами, как пролетариат, эксплуатируемый народ, революция, восстание»³⁰. Они сквозь пальцы смотрели на разжигание народного недовольства, на экстремистские и террористические акции революционных партий. Они категорически отвергали чрезвычайные меры, которыми правительство ответило на эти акции, и считали подлостью конструктивное сотрудничество с государственной властью.

Давление радикальной идеологии — главная (хотя, разумеется, не единственная) причина того, что делегатское большинство *столичных* Земских съездов оказалось «левее» *провинциальных* земских собраний, которые их избирали. Последние решительно выражали свое несогласие с оппозиционными передержками съездовских решений, предвосхищавшими публицистические выступления кадет и обструкционистскую риторику первой Думы. Можно сказать, что именно позиция провинциальных земств оказалась решающим фактором в процессе постепенного антиреволюционного отрезвления российского думского либерализма, начавшегося уже в 1905 г. и набравшего полную силу где-то к 1908-му.

Остановлюсь лишь на двух событиях, запечатлевших проникновение трезво-политического народного либерализма земств в политические «верхи» российского общества.

(1) Из умеренного меньшинства Земских Съездов сформировалось одно из интереснейших политических образований — «Союз 17 октября» (партия «октябристов»). В марксистской истории русских революций, а также во многих зарубежных радикально-либеральных исследованиях он оценивался как одна из реакционных думских фракций. Серьезной заслугой В.В.Леонтовича следует признать обоснованное опровержение этой оценки. Автор «Истории либерализма в России» показывает, что монархизм октябристов никогда не был апологией самодержавия; он представлял собой компоненту наиболее реалистичной для тогдашней России *либеральной* политики; он способствовал укреплению конституционного строя³¹.

В период первых двух Дум октябристы выплачивали внушительную дань сакральному этатизму и архаичной национал-монархической риторике³². Однако в дальнейшем само обоснование преимуществ монархического правления приобрело в октябризме рационально-юридический характер. Царизм защищался в качестве надсословной системы власти, *более других способной к конституционно-правовому самоограничению*. Сегодня едва ли есть смысл разбирать доводы, приводившиеся в подтверждение данного тезиса, и выяснять, верны ли они. Следуя за В.В.Леонтовичем, согласимся с октябристами «по минимуму» (монархия *может быть* правовым государством) и воздадим должное *критерию*, по которому они оценивали достоинство монархии.

Октябризм не внес какого-либо существенного вклада в российскую рецепцию прав человека³³. Вместе с тем именно ему удалось сказать новое слово относительно *принципов правозащитного поведения политических партий*. Важнейший из них — *презюмициальная лояльность* в отношении власти. Эту установку, вызревшую, как я пытался показать выше, в лоне земской культуры, октябризм превращает в стратегический императив парламентской практики.

Из основного смысла базисных прав следует, что государственная власть, вступившая на путь конституционно-правового самоограничения, заслуживает доверия и содействия, пока и поскольку нет очевидных доказательств того, что ее (власти) конституционная инициатива является лицемерно-декларативной. Либеральная партия связывает правительство его же собственными правовыми начинаниями, если принимает последние с верой и вытекающим отсюда политическим риском.

Показательным феноменом было само название «Союз 17 октября». День объявления царского Манифеста (ограниченный характер которого был очевиден) полагался в качестве торжественной даты, открывающей эпоху новых политических реформ³⁴.

В 1905-1906 гг. русское общество раздирали споры о том, можно ли считать царский Манифест конституцией. Октябризм предложил морально-практическое решение данного вопроса: Манифест является конституцией, если политические представители общества на деле придают ему значение полноценного основного закона. Принудить власть к исполнению ее деклараций посредством сотрудничества, определяемого объективным категорическим содержанием этих деклараций, — такова парадоксальная (вовсе не адаптивная, не прислужническая, а как раз *стоическая*) установка октябристов. Именно она питала их надежду на то, что «мирная и дельная работа в Думе и проведение в жизнь либеральных реформ неизбежно должны повести к демократизации конституции»³⁵. Да, именно так: к демократизации, а не просто к соблюдению!

(2) Другим событием, обозначившим общенациональную ответственность русского земского либерализма, был реформаторский курс П.А.Столыпина. В.В.Леонтович описывает это в столь емких, четких и убедительных выражениях, что я не вижу необходимости подыскивать какие-либо иные. «Столыпин сам происходил именно из земской среды... Будучи губернатором (в Саратове — Э.С.) он никоим образом не был представителем

бюрократии в провинции, но наоборот, став министром, сделался представителем провинции в Петербурге». Чего бы ни предпринимал этот выдающийся государственный деятель, он (с политологической точки зрения) всегда старался «при помощи изменения государственного закона прочно основать конституционный строй на земской среде»³⁶.

Имя Столыпина ассоциируется либо с земельной реформой, либо с антитеррористскими чрезвычайными мерами. На деле это лишь фрагменты широкой программы, суть которой он сам определял следующим образом: «Главная мысль моя — создать те материальные нормы (проработанные законодательные акты. — Э.С.), в которые должны воплотиться новые правоотношения, вытекающие из реформ последнего времени. Преобразованное по воле монарха, отечество наше должно превратиться в *государство правовое*»³⁷.

Это ключевое понятие энергично развертывается в известной речи, которую Столыпин произнес в Думе 4 марта 1907 г. Она, свидетельствует В.В.Леонтович, «представляет собой одно из самых решительных наступлений либерализма во всей русской истории [...] широкую и прекрасно построенную программу либеральных реформ. Очень важно внимательно изучить этот план. Ведь он оставался основой правительственной политики не только до смерти Столыпина, [...], но даже можно сказать, хотя и с известными оговорками [...], определял всю правительственную программу до революции 1917 года»³⁸.

Вот как выстроен в этой речи перечень основных субъективных прав (прав человека):

(1) устранение любых ограничений, связанных с вероисповеданием;

(2) законопроекты, гарантирующие неприкосновенность личности (если угодно, российский *Nabeas corpus act*);

(3) система охраны собственности;

(4) новый уголовный кодекс³⁹;

(5) расширение земского самоуправления как школы и базиса для пользования политическими правами;

(6) мероприятия, отвечающие понятию социальных прав (узаконение экономических забастовок, страхование рабочих, кредитование крестьян, поддержка образования).

Поражает нормологическая культура, проступающая в этом перечне объявленных правительственных задач: свобода совести выступает как «начало начал»; комплекс «права на жизнь» и «права на собственность» понимаются как ее ближайшее по смыс-

лу продолжение; все они в совокупности (гражданские права) задаются в качестве предпосылки политических прав; совокупность же гражданских и политических прав (сегодня мы сказали бы «права человека первого поколения») предвещает проблематику «социальных прав».

Речь Столыпина подтверждала презумпцию доверия к либерализму власти, отстаивавшуюся октябристами. Как заметил П.Н.Милоков, «ни один европеец не понял бы, каким образом после такой речи мог бы последовать вотум недоверия»⁴⁰.

Между тем вотум все-таки имел место, после чего вторая Дума была распущена. Но оказалось, что это был последний катаклизм в отношениях парламента с правительством. В 1907 г. октябристы получают большинство на земских выборах, а затем достигают перевеса в составе думских делегатов. Третья и четвертая Дума открывают период «работающего парламента». Широкая переключка земского, думского и правительственного либерализма приводит к тому, что в России *утверждается и укрепляется конституционный строй*. Это фундаментальное политико-правовое завоевание было признано наиболее зоркими и компетентными аналитиками предреволюционного десятилетия, такими, как А.А.Кизеветтер, В.А.Маклаков, П.Н.Милоков, П.Б.Струве. В.А.Маклаков писал: «Те, кто пережил это время, видели, как конституция стала воспитывать и власть, и самое общество. Можно только дивиться успеху, если вспомнить, что конституция нормально просуществовала всего восемь лет (войну нельзя относить к нормальному времени). За этот восьмилетний период Россия стала экономически подниматься, а общество политически образовываться. Появились бюрократы новой формации... а наши политики научились делать с ними общее дело. Для России это было началом ее возрождения»⁴¹.

«Конституционное восьмилетие» — период общего подъема российского общества.

В конце 50-х годов Уолт Ростоу, автор знаменитой в свое время «теории стадий экономического роста», построил долгосрочные экспоненты («кривые») хозяйственного развития разных стран, продлевающие экономические показатели первого десятилетия XX в. Получилось, что уже через двадцать пять — тридцать лет Россия должна была опередить Америку. Если бы было возможно построить соответствующие экспоненты роста политической культуры, то график также оказался бы весьма впечатляющим. Россия стояла перед перспективой стойкого развития многопартийной парламентской системы и постепенно-

го перехода от конституционной монархии к конституционной демократии. Говоря языком Канта, это было «по меньшей мере не невозможно». Это допустимая нравственно-историческая гипотеза⁴².

Развивающаяся политическая культура России была подорвана и смята мировой войной, — глобальной катастрофой, отнюдь не предопределявшейся экономическими и политическими тенденциями национального развития.

Война привела к деклассации и солдатскому омассовлению значительной части населения, создала нравственно-невыносимый конфликт между растущей бедностью и спекулятивным милитаристским обогащением⁴³. Она вызвала к жизни, с одной стороны, правительственные институты централизованного планово-принудительного регулирования, подминавшие земское самоуправление, с другой — очаги «прямой» (внеконституционной) демократии на фронтах и в тылу.

В условиях войны стремительно повышались шансы радикальных движений, апеллирующих к «вооруженному народу». Фаворитами слепого исторического самотека стали партии подполья, организация которых совмещала дисциплинарные начала, характерные для церковных орденов, воинских объединений и мафиозных кланов. Наибольших успехов на этом пути удалось достигнуть большевикам, полутайно наследовавшим экстремистской традиции Бакунина, Нечаева и Ткачева. Можно сказать, что внутривнутрипартийная дисциплина, как Ленин понимал ее уже накануне революции 1905 г., была прообразом тоталитарной государственности, покоящейся на страхе «лагерного исключения из общества», которую Сталин отстроит к концу 30-х годов. Освещаемая мною тема позволяет дать, возможно, самую лаконичную формулу для выражения существа большевистских уставов: *жертвенный отказ от прав человека* — категорическое условие *партийного членства*.

Знаменательно, однако, что даже РСДРП(б), вся история которой телеологически детерминирована подпольной идеей диктатуры и партократии, в течение долгого времени вынуждена была выплачивать дань новой политической культуре, утверждавшейся в России.

* * *

В начале XX века основной свод гражданских и политических свобод отстаивался практически всеми радикальными партиями России. Не составляла исключения и русская социал-демократия. Признание прав человека под титулом «общедемок-

ратических требований» определяло политико-юридический облик ее «программы-минимум». И хотя элита подпольных профессиональных революционеров всегда тяготела к условно-исторической и даже конъюнктурно-политической трактовке соответствующих обещаний, во многих гласных документах РСДРП гражданские и политические права получали смысл не просто *средства для цели*, но *непрерывной предпосылки* социалистических преобразований. Обсуждая проблему «общедемократических свобод», некоторые марксисты легко доходили до того, что обвиняли отечественные либеральные движения за «несоответствие понятию и эталону либерализма»⁴⁴.

Где-то до весны 1917 г. рабочие России воспитывались социал-демократией в духе безусловного уважения к правам человека и гражданина. Марксисты успели высеять и прорастить в пролетарской среде идеалы республики, Учредительного собрания, всеобщего и равного избирательного права, гарантированной свободы совести, слова, печати, собраний, манифестаций и забастовок. В годы гражданской войны коммунистам придется софизмами и штыками отучать старую гвардию фабричных рабочих от этих идеалов, — софизмами и штыками вводить ее (как и весь народ России) под власть диктаторских революционных декретов.

Первым их провозвестием можно считать Апрельские тезисы Ленина (1917) и его работу «Государство и революция» (январь 1918). Вождь большевиков, во-первых, отверг модель конституционно-правовой (парламентской) демократии в пользу неограниченной (плебисцитарной) демократии Советов; во-вторых форсировал идеи Маркса и Энгельса о «сломе» государственной машины, об «отмирании» государства и права, о создании временного «постгосударства» («государства нового типа»), пригодного для срочного осуществления пролетарской диктатуры.

«Государство и революция» положила начало двадцатилетней антиправовой экспансии большевизма, завершившейся созданием самого мощного и долгосрочного в новейшей истории тоталитарного режима⁴⁵. На мой взгляд, в его идейном и нормативном генезисе могут быть выделены три основные фазы:

- классово-социальный правовой нигилизм 20-х годов;
- классово-социальный юридический позитивизм конца 20-х — начала 30-х годов;
- диалектическая демагогия «социалистического права» (вторая половина 30-х годов).

Первые два периода поражают циничной откровенностью марксистских отрицаний права (и, конечно же, нормативного ядра всякой цивилизованной правовой системы: всеобщих, неотчуждаемых прав-свобод).

(I) Основной мотив советской юриспруденции двадцатых годов, представленной выступлениями Д.И.Курского, П.И.Стучки, М.Я.Лациса, Н.В.Крыленко, — это апология рабоче-крестьянской «революционной справедливости», противопоставляемой классово лицемерной «фикции права». Во всех исторических формах права прозревается *право силы*, и вся проблема легитимации сводится к выяснению того, *чья это сила*, — исходит ли она от прогрессивных или от реакционных классов. Равенство в правах, провозглашенное в эпоху ранних буржуазных революций, признается последней, наиболее рафинированной и хитрой маской эксплуататорского господства. Рабоче-крестьянская власть в ней не нуждается; она принуждает, карает и милует во всю мощь своего *исторически оправданного субъективизма*. Выбалтывая самую суть дела, П.И.Стучка говорит: «Цель социалистической революции состоит в упразднении права, в замене его новым социалистическим порядком»⁴⁶. Марксово «отмирание» доводится здесь до отвержения права как понятия. Юристы времен «красного террора» близки к тому, чтобы просто выкинуть его из советского лексикона. Кажется, вот-вот вылупится замещающее чудовище новояза. Скажем, «соцпринуд» (то бишь «социальное принуждение»), — соответственно: «наркомат соцпринуда», «кодекс соцпринуда» и т.д.

Околоюридическая публицистика начала двадцатых пестрит такими выражениями, как «опиум права», «правовая зараза», «правовой яд». Тень сомнения падает даже на термины «закон» и «законность». И это вполне логично. Ведь для Курского, Стучки или Крыленко совершенно неважно, получила ли классовая воля пролетариата какую-либо законодательную, публично-государственную фиксацию. Она легитимна уже (и прежде всего!) в статусе партийно оформляемого массового сознания. «Пролетарская совесть», сверяющая себя с большевистскими директивами, законнее любого закона. Все социальные конфликты, все нарушения порядка свободно могут быть предоставлены ее интуитивной оценке.

В практике правосудия решающая роль отводится классовому подбору судий и их субъективному усмотрению. Допускается и поощряется упрощенное судопроизводство. Равенство

подсудимых перед законом отмечается как буржуазный предвзвешенный. Считается само собой разумеющимся, что людей разных социальных категорий следует судить по-разному. Криминальный представитель вчерашних эксплуатируемых классов удостоивается юрисдикции снисхождения: надо «всячески смягчать репрессию против печального наследия прежнего имущественного неравенства»⁴⁷. Что касается классов «нетрудящихся» (а к ним мог быть причислен всякий, кто не занят физической работой), то тут допустима *профилактическая репрессия* и обязательна *юрисдикция подозрительности*. «Мы истребляем буржуазию как класс, — наставлял М.Я.Лацис. — Не ищите на следствии материалов и доказательств того, что обвиняемый действовал против Советов словом или делом. Первый вопрос, который вы должны ему предложить, — к какому классу он принадлежит, каково он происхождения, воспитания или профессии. Эти вопросы и должны определять судьбу обвиняемого»⁴⁸.

Классово-социальный подход в юридически-пропагандистском выполнении 20-х годов сродни расизму: замыкая понятие класса на понятие *происхождения* (генетического группового фатума), большевистское правосудие превращается в практику выпалывания неисправимого людского сорняка.

Одновременно здесь воспроизводится и одна из основных установок инквизиторства, а именно — вменение всего лишь возможного умысла, подсказываемого догматической квалификацией правоверия и ереси. Революционный трибунал, пишет тот же Лацис, «не утруждает себя проблемой возмездия, соразмерного доказанной вине»: он карает «саму личность преступника, поскольку... возможно уяснить ее на основании образа его жизни и прошлого»⁴⁹. Доводя этот подход до логического предела, А.И.Солженицын с убийственной иронией заметит: «Следует понимать: не то ложится тяжестью на подсудимого, что он уже сделал, а то, что он может сделать, если его теперь же не расстреляют»⁵⁰.

В первое пятилетие своего существования советская юриспруденция выстраивает систему вульгарно-научных⁵¹, нигилистически-правовых представлений, максимально приспособленную для развязывания новой, бедняцко-пролетарской пугачевщины. Она санкционирует остервенение и ярость народа, подготовленные деклассацией 1914-1917 гг.⁵². Она поддерживает самосуд и экспроприаторский вандализм низов. Органы ВЧК и Минюста как губка всасывают в себя наиболее озлобленных, подозрительных и нетерпимых представителей социального радикализма.

В концепции и практике этой новой опричнины идея прав человека претерпевает чудовищную перверсию: каждый представитель трудящегося большинства имеет прирожденное *право расправы* над злонамеренной и злокозненной, обреченной и неисправимой эксплуататорской расой. Это право, если угодно, «социально-естественное»: оно первично по отношению к любым кодексам государства (хотя бы даже и рабоче-крестьянского). Оно прямо препоручено мировой Революции и ее чрезвычайным диктаторским органам.

Правовой нигилизм 20-х годов (с правом расправы в качестве агрессивного смыслового ядра) играет решающую роль в уничтожении русского дворянства, купечества, чиновничества, промышленно-предпринимательского слоя, верхов духовенства и значительной части интеллигенции. Он навсегда сохранится в недрах большевистского правопонимания. Однако фасад советской юриспруденции будет выстраиваться уже по иным чертежам.

(II) С конца гражданской войны в политической идеологии большевизма все громче озвучивается понятие *государства*. Самое фантастичное из первомаксистских ожиданий — утопия мировой (надгосударственной) пролетарской революции — малопомалу теряет власть над умами. Ключевое положение в ряду политико-идеологических устремлений занимает *сохранение и упорочие России как первой в истории рабоче-крестьянской державы*. Восстановление былой имперской целостности, нарушенной со времени Февральской и Октябрьской революций, борьба с разрухой, хаосом, бандитизмом и карательной партизанщиной, — в этом облике большевистская власть терпится, признается и поддерживается народом⁵³. 1922-1925 гг. — время ее растущего авторитета не только среди российского населения, но даже у части белой эмиграции (евразийская идеология).

Эксплуатируя эти настроения, Сталин в конце 20-х годов выдвигает тезис о том, что диктатура пролетариата представляет собой «самую мощную и могучую из всех существующих до сих пор государственных властей»⁵⁴. «Отмирание» государства откладывается на непредвиденный срок; «отмирание» права не оспаривается, но проповедуется казуистическим способом, достаточно хорошо известным из прежней отечественной истории.

Превратив укрепление первой рабоче-крестьянской державы в доминантное выражение *всемирной миссии России*, большевизм создает предпосылки для возрождения традиционного сакрального этатизма в пространстве атеистического, историко-

материалистического мировоззрения. Официальные юристы конца 20-х — начала 30-х годов (те же Стучка и Крыленко, а также А.Стальгевич, А.Малицкий, М.Аржанов)⁵⁵ — это оголтелые «державники». Антиправовой фронт большевизма развертывается теперь по линии: *положительное право* рабоче-крестьянского государства против буржуазного «*естественного права*» («частного», «субъективного» и «равного»).

С примитивной откровенностью данная оппозиция очерчена в работе А.Малицкого «Советская конституция» (Харьков, 1925). «Создателем права, — читаем мы здесь, — является государство; оно же является источником прав отдельных личностей». Советский гражданин «получает свои права ... не ради своих милых глаз, не на основании своего рождения и не для достижения своих личных целей, но от государства, из рук господствующего класса, в интересах общественных, в целях осуществления своих обязанностей, лежащих на нем как на участнике социалистического процесса производства...». И далее, в прямом применении к правам человека и с полной уже наглостью: «В Советской республике права, как гражданские, так и публичные, должны рассматриваться как средство для осуществления гражданином его официальных функций... Это значит, что право, принадлежащее личности, есть не столько свобода личности, сколько ее общественная обязанность. Право как обязанность — вот коренное отличие взгляда социализма на субъективные права личности от воззрений на них буржуазной доктрины Запада... И буржуазный принцип «все, что не запрещено законом, считается дозволенным», должен уступить место обратному положению: дозволено лишь то, что по закону разрешено»⁵⁶.

Если из этого текста выбросить отличительно марксистские термины («господствующий класс», «производительные силы», «участник социалистического процесса производства»), то мы получим достаточно точный слепок воззрения, которым еще эпоха реставрации (20-30-е года XIX в.) ответила на французскую Декларацию прав человека и гражданина. Шершавым языком истмата А.Малицкий вылизывает и наждачит доктрину, впервые получившую официальное хождение при Фридрихе-Вильгельме III, Луи Филиппе и Николае II, — доктрину *юридического позитивизма*. Суть последнего — в редукции права к закону, а самого закона — к указу и директиве, освященным историческим авторитетом власти, с одной стороны, и идеей

государственной целесообразности — с другой. Авторитет и целесообразность ссылаются при этом друг на друга, и вся работа легитимации вращается в порочном круге: что считать целесообразным, зависит от авторитета власти, но сама власть не вполне авторитетна, если не прибегает к аргументам социального утилитаризма.

Заслугой А.Малицкого и других «правоведов-державников» следует признать обнаружение того, сколь легко учение Маркса-Энгельса-Ленина могло быть освобождено от романтики «отмираний» и замкнуто на идеи, издавна использовавшиеся для оправдания государственно-правительственного диктата. Или, если посмотреть на дело с другой стороны: сколь энергичная версия юридического позитивизма могла быть выстроена на фундаменте марксистской идеологии, доведенной до проекта «победоносной социалистической революции в одной отдельно взятой стране». Энергия эта обеспечивалась, во-первых, обманчивой доступностью исторического авторитета власти («государство Советов», «государство трудящихся», «государство низов»); во-вторых, — утилитарной простотой и жесткостью критериев государственной целесообразности (борьба с разрухой, реконструкция и модернизация хозяйства); в-третьих, — возможностью представить «рабоче-крестьянскую Россию» в качестве осажденной крепости, со всех сторон подкапываемой международным империализмом.

Концепцию прирожденных гуманитарных прав юридический позитивизм всегда встречал с пренебрежением, недоверием и настороженностью. Образ враждебного капиталистического окружения до крайности обострял эти установки. В идее прав человека чудился троянский конь, во чреве которого ввозится анархичный и диверсионный «буржуазный индивидуализм». Терминологически ужесточилась и чекистская перверсия прав человека («социально-естественное» право расправы): идеолого-политическое понятие «контрреволюции», оформлявшее мстительное одушевление «красного террора», дополнилось политико-уголовными терминами «подрывная деятельность» и «вредительство». Термины эти прочно связываются с юрисдикцией подозрительности, наработанной в годы гражданской войны, и определяют русло, по которому с 1927 г. потечет *большевицкая фабрикация мнимых преступлений*.

Обвинение в саботаже и вредительстве — главное орудие, которое советские суды использовали для уничтожения российской инженерно-технической интеллигенции (шахтинское

дело, процесс Промпартии и т.д.), а затем — для «ликвидации кулачества как класса». Расправа над наиболее трудоспособной частью народа, созидавшей основное богатство державы, осуществилась (это знаменательно!) с помощью инвектив, прощущих из духа восстанавливаемого великодержавия.

(III) После того, как XVII съезд ВКП(б) (1934) декларировал победу социализма в СССР, советская юриспруденция оказалась перед задачей *апологии достигнутого состояния*. Задача решалась в условиях борьбы за хотя бы минимальное признание СССР со стороны мирового сообщества. Ни чистосердечный правовой нигилизм 20-х, ни раболепный юридический позитивизм начала 30-х годов не годились для осуществления подобного замысла. Срочно требовался цивилизационный макияж пролетарской диктатуры, получивший проектное наименование «социалистического права»⁵⁷. В юриспруденции проклюнулись темы законности (отличия закона от директивы или декрета), равенства перед законом и формального равноправия. Наиболее внятно они прозвучали в теоретических наработках Пашуканиса-Доценко, однако более широкая идейная инициатива исходила от Комиссии по подготовке конституции СССР, во главе с Н.И.Бухариным⁵⁸.

Комиссия стояла перед необходимостью такого формулирования основного закона страны Советов, которое продемонстрировало бы

(а) *сходство и превосходство* социалистического правопорядка по сравнению с правопорядком *буржуазных демократий*,

(б) его *принципиальное отличие* от антиправового «нового прядка», насаждавшегося итальянским и германским *фашизмом*.

Подготавливая раздел «Политические и гражданские права работников социалистического общества», Конституционная комиссия «на новом уровне» возвращалась к моделям и формулам былых программ РСДРП(б). «Общедемократические требования», фигурировавшие в «программе-минимум», были воспроизведены за одним показательным и существенным исключением: раздел не содержал даже намека на право забастовок.

Разумеется, не было забыто и *целеопределяющее* значение требований, когда-то относимых к «программе-максимум». Но поскольку теперь они (по крайней мере отчасти) считались уже воплощенными в жизнь, их стратегическое доминирование превратилось в императивное доминирование «интересов укрепления и развития социализма» над всей совокупностью гражданс-

ких прав. Права декларировались как всеобщие, но подчинялись классовому (а значит — особому) критерию достоинства социального прядка.

В конституции 1937 г., получившей титул Сталинской (Бухарин в момент ее оглашения уже был объявлен врагом народа), это выражалось следующим образом:

«В соответствии с интересами трудящихся и в целях укрепления социалистического строя гражданам СССР гарантируются законом

- а) свобода слова;
- б) свобода печати;
- в) свобода собраний и митингов;
- г) свобода уличных шествий и демонстраций...

В соответствии с интересами трудящихся и в целях развития организационной самостоятельности и политической активности народных масс гражданам СССР обеспечивается право объединения в общественные организации: профессиональные союзы, кооперативные объединения, организации молодежи, спортивные и оборонные организации, культурные, технические и научные общества, а наиболее активные и сознательные граждане из рядов рабочего класса, трудящихся крестьян и трудовой интеллигенции добровольно объединяются в Коммунистическую партию Советского Союза». Последняя представляет собой «руководящее ядро всех организаций трудящихся, как общественных так и государственных». Далее, после скупого и стандартного декларирования неприкосновенности личности, жилища и переписки, говорилось следующее: «Каждый гражданин СССР обязан беречь и укреплять общественную, социалистическую собственность как священную и неприкосновенную основу советского строя... Лица, покушающиеся на общественную, социалистическую собственность являются врагами народа»⁵⁹. К почитанию священной социалистической собственности примыкала обязанность «блюсти дисциплину труда, честно относиться к общественному долгу, уважать правила социалистического общежития».

* * *

Давайте не пожалеем времени и разберемся с этими декларациями, под властью которых советские люди будут жить на протяжении трех десятилетий.

Обратимся прежде всего к социально-утилитарной формуле-экспозиции: «в соответствии с интересами и в целях». Незамысловатая на вид, она на деле расчетливо многозначна и коварна.

(1) Формула не исключает *широкой, либерально-демократической транскрипции*, которая могла бы звучать так: «В соответствии с интересами трудящихся и в целях укрепления социалистического строя гражданам СССР предоставляются *неограниченные* права слова, печати, собраний, личной неприкосновенности и т.д.». Это предполагало бы, что победивший социализм признает права человека и гражданина в значении своей неперменной цивилизационной предпосылки. И надо сказать, именно так рекламировали Сталинскую конституцию «полпреды Советов» за рубежом, а вслед за ними разного рода фейхтвангеры, арагоны и барбюсы⁶⁰.

(2) Но, конечно же, куда более адекватной оказывалась другая, *ограничительная* транскрипция: «Граждане СССР могут пользоваться правом слова, печати, собраний и т.д., *если и только если* это соответствует интересам трудящихся и целям укрепления социализма».

Существенна, далее, расчетливая двусмысленность выражения «в соответствии». Оно может предполагать как использование общегражданских прав, которое всего лишь *не противоречит* партийно определяемым интересам социализма, так и использование, которое прямо им *содействует*.

(2, 1) Если выражение «соответствует» понимается как «не противоречит», мы имеем *полицейски-охранительную* версию ограничительной транскрипции формулы «в соответствии с интересами и целями». Речь идет о преданности социализму в смысле обычной лояльности. Граница последней откровенно и жестко определена принципом священности общественной собственности: кто противопоставляет ему свое гражданское или политическое право, тот враг народа. Сталинская конституция говорит здесь жандармским языком абсолютизма. Не более того!

(2, 2) Если же выражение «соответствует» подразумевает «содействует», то перед нами *мобилизационно-тоталитарная* версия той же транскрипции. Это достаточно ясно видно из разъяснения, которое конституция 1937 г. дала «праву объединения в общественные организации»: допускаются лишь те из них, которые оформляют «самодеятельность, политическую активность масс» и при этом признают ВКП(б) в качестве своего «руководящего ядра». Речь идет уже не о лояльности в обычном смысле слова (хотя бы и жандармски насаждаемой), а о добровольном и

активном *служении* социализму, надзор за которым простирается до «чтения в сердцах». Граждане СССР не могут и мечтать об объединении в какую-либо организацию, если они не одушевлены Планами Партии и не готовы к самому суровому испытанию своего энтузиазма. Более того, лояльность любого из них может быть поставлена под сомнение, если он не обнаружил живого желания состоять в кооперативе, профессиональном или творческом союзе, а также в других объединениях, служащих «приводными ремнями» ВКП(б). Поскольку же никакой печатный орган, никакое собрание, митинг или уличное шествие на практике не возникает иначе, как по инициативе известного общественного объединения, постольку невозможной оказывается всякая свобода слова, печати и собраний, используемая не ради служения Планам Партии.

Принимая во внимание всю совокупность выражений, использованных в процитированных статьях Сталинской конституции, мобилизационно-тоталитарное истолкование последних приходится признать *единственно допустимым и последовательным*. Все препятствующие ему двусмысленности суть политико-юридическое лицемерие, предназначенное прежде всего для *внешнеполитического употребления*.

Но, может быть, самое интересное состояло в том, что резиновая гибкость и многозначность деклараций 1937 г. все-таки имела еще и внутривнутриполитический смысл, не укладывавшийся в понятие цивилизационного притворства. Какой именно? — С полной уверенностью заявляю: провокационный и подстрекательский. Провозглашение прав-свобод (хотя бы и в соответствии с известными интересами и целями) заключало в себе совершенно ту же каверзу, что и лозунг «пусть расцветают сто цветов», который маоисты запустят накануне «культурной революции»⁶¹.

Период подготовки и обсуждения проекта конституции 1937 г. был временем понудительного привлечения масс к политико-юридическим дискуссиям. В те же месяцы, когда доставлялся гигантский аппарат массовых репрессий, дебаты о «социалистическом праве» доставляли поводы и улики для составления проскрипционных списков.

* * *

Какая трактовка Основного закона уже с самого начала считалась единственно допустимой, большевистская юриспруденция огласила лишь *post festum*, — на печально известном «Первом совещании по вопросам науки советского государства и

права», состоявшемся в июле 1938 г. А.Я.Вышинский провел на нем следующую основную формулировку большевистского правопонимания: «Право- совокупность правил поведения, выражающих волю господствующего класса, установленных в законодательном порядке, а также обычаев и правил общезнания, санкционированных государственной властью, применение которых обеспечивается принудительной силой государства в целях охраны, закрепления и развития общественных отношений и порядков, выгодных и угодных господствующему классу»⁶².

От умонастроений, владевших бухаринской Конституционной комиссией, здесь сохранилось разве что признание публичного законодательства непререкаемым источником права. Определяющий пафос сделался совершенно иным: во все времена (а значит и при социализме) содержание правовых норм остается «классово-волевым». Правосознательный коммунист не должен облезать тем, что страна Советов находится на пороге бесклассового общества. Именно на этом пороге *классовая борьба обостряется до предела*⁶³. Поэтому конкретное использование общедемократических формул новой конституции должно еще и еще раз проверяться на «выгодность и угодность» для рабочего класса, добившегося положения господствующего.

В перечне определений права, предложенном Вышинским, нетрудно разглядеть известную объяснительную последовательность:

(1) право есть юридическое оформление воли господствующего класса;

(2) оно (оформление) – ничто без санкций и принудительной силы государства;

(3) санкции государства определяются известными общественными отношениями и порядками;

(4) сами эти отношения и порядки детерминированы выгодой (интересами) господствующего класса.

Перед нами достаточно очевидный «порочный круг в рассуждении»: воля господствующего класса находит свое последнее основание в том, что ему «выгодно и угодно», т.е. в ином статусе самой этой воли. Или по-другому: воля господствующего класса фиксируется сперва в значении «настройки» (законодательство и санкции государства), а затем – в значении онтологически первичной, по строгому счету, *добазисной* реальности. Эта неувязка присутствует почти во всех выступлениях, прозвучавших на «Первом совещании...» И именно она (как тенденциозная нелогичность) выдает его основную подспудную

мысль. Воля класса как «добазисная» реальность и сила — это, конечно же, Коммунистическая партия, устанавливающая, что именно выгодно для рабочего класса «объективно и поистине».

Понимание ВКП(б) как инстанции, первичной по отношению к самим социально-экономическим отношениям социализма, — такова была полусекретная ревизия истмата, осуществленная в тридцатые годы. В ней выразилось оккультное восприятие партократии, превзошедшее самые рабелепные проявления традиционного сакрального этатизма. Слова «партократия» и «однопартийная система», разумеется, никем не произносились. Но вот понятие, которое они имеют в виду, одновременно и скрывалось, и высказывалось. Шифром для такой «демаскирующей маскировки» служила диалектическая лексика возрожденного и форсированного марксистского *социоцентризма*. Говорили «общество», «общественное целое», «объективная необходимость» — подразумевали «руководящая Партия». Говорили о власти экономики над политикой — подразумевали власть ВКП(б) над экономикой, не ограниченную никакими публично-политическими структурами. Говорили «партия» — подразумевали ее авторитарный центр: Политбюро и Вождя.

Правопонимание, проведенное Вышинским и его командой (Полянский, Пашестерник, Куликовский, Стальгевич, Тадевосян, философ Юдин), требовало, чтобы все компоненты нормативно-юридической системы социализма трактовались в духе «классово-волевого подхода». Это относилось и к октроированным правам-свободам.

Легенда гласит, что в одной из античных республик гражданин, предлагающий проект нового закона, должен был выходить перед народным собранием с веревкой на шее: его удавливали, если собрание находило, что предложенный закон не отвечает «общему благу». Концепция Вышинского ставила в такое же положение всякого члена советского общества, рискнувшего использовать гражданские права для отстаивания своего частного интереса или особого мнения. Последние должны были либо отвечать Благу Социализма как цели, либо посредством логических натяжек (публицистических, осведомительских и, наконец, следственных) подводиться под иные идеологически квалифицированные цели: «антисоциалистические», «мелкобуржуазные», «фракционные», «уклонистские» и т.д.

Юриспруденция второй половины 30-х годов не позволяла себе цинично-откровенной декларации Малицкого: «право как обязанность — вот коренное отличие взгляда социализма на субъективные права личности». Но на деле отождествление права и обязанности молчаливо присутствовало в каждом пункте «классово-волевой» доктрины. Более того, оно проводилось с конкретностью и жесткостью, о которых еще и мечтать не смели «красные юристы» конца двадцатых.

Во-первых, считалось само собой разумеющимся, что само использование гражданских прав есть высокая обязанность советского человека⁶⁴.

Во-вторых, гражданские права трактовались как пространство свободы, предоставленное трудящимся для наилучшего отправления их производственных и общественных обязанностей (как пространство передового опыта, ударничества и подвижничества).

В-третьих, предполагалось, что субъективные личные права, как бы они ни трактовались самими их обладателями, дарованы гражданину СССР на условии признания им своего первичного священного долга перед социалистическим строем.

Прямо и определенно этот долг помечен в конституции в качестве воинской повинности (защиты отечества от внешнего врага). Но в действительности он понимался как экстраординарная и неограниченная обязанность. Тезис об обострении классовой борьбы развертывался в идеологию *перманентной гражданской войны*, фронты которой пролегают повсеместно: в производстве, социальной практике и культуре. Ответственный гражданин должен был жить в сознании «отечество в опасности», культивировать переживание чрезвычайного положения и бдительность в отношении возможных происков классового врага. Ратная жертвенность и чекистская мобилизованность превращались, соответственно, в каждодневную добродетель социализма.

Пропагандистская литература и партийно-комсомольские диспуты 30-х годов замкнуты на понятия бдительности и жертвы. Дело не исчерпывается дружным согласием в том, что советские люди готовы возложить на алтарь социализма свои частные интересы, а если потребуется, то и жизнь. Нет, страх и энтузиазм подсказывают решения, до которых прежде додумывались разве что фанатики инквизиции. Признается, что нужды осужденного и борющегося социалистического отечества могут сделать обязательными и обман, и донос, и оговор. Истерика жертвенности и секретные проекты руководителей ОГПУ-НКВД

движутся навстречу друг другу, чтобы в конце концов — уже в пыточном пространстве застенка — объединиться в следующей тоталитарной версии священного долга: безоговорочное доверие к партии и органам безопасности, безоговорочное содействие любому проводимому ими чрезвычайному мероприятию *вплоть до самозаклания по требованию следствия*.

Идеал эффективности, к которому устремлена репрессивная машина победившего социализма, — это *показательный судебный процесс*, где подсудимый признает ложные, сфабрикованные, но выгодные для Партии обвинения, пусть даже влекущие за собой смертный приговор. Идеал абсолютной лояльности, который подсказывала истерика жертвенности, — это готовность к подобным признательным показаниям, — к *политически целесообразной позорной и подлой гибели*. Речь шла о жертве большей, чем жизнь; и уж, конечно, большей, чем добровольный отказ от использования прав. Речь шла об отрицании самого права на право, — о тотальном самоуничтожении, или самоубийстве свободы как единого персонального основания нравственности и правосознания.

Таков необходимый алогичный итог всей «классово-волевой» доктрины, утвержденной в 1938 г. в качестве *подлинно сталинского толкования Сталинской конституции*. Он не мог быть достигнут софистическим искусством большевистских юристов; он обеспечивался общей методологической перестройкой большевизма, совершившейся в 30-х годах.

На смену разбойной диалектике переходного периода («отрицание отрицания», «грабь награбленное», «великая цель дозволяет любые средства») пришла лукавая и деспотичная «системная диалектика» (учение о неизбежной капитуляции всего частного и абстрактного перед онтологической мощью «конкретно-всеобщего») ⁶⁵. Два момента ценились при этом особенно высоко. Во-первых, «предельная гибкость понятий» (Ленин), обеспечивающая адаптивную шарнирную подвижность идеологии. Во-вторых, возможность опережающего усмотрения и доктринального постулирования «конкретно-всеобщего». *Гибкость понятий при жесткости решений*, принудительное и дисциплинарное обеспечение мировоззренческого монизма, не останавливающееся перед перевертыванием буквального смысла любых концептов и терминов, — таков общий методологический облик большевизма 30-х годов, возможно, наиболее рельефно запечатленный в его официальной юриспруденции.

Довести понятие прав человека до его прямой противоположности: превратить субъективное личное право в западню для публичной или застеночной проверки гражданина на верноподданническую «коммунистическую сознательность», — подобного садистского эффекта не достигала еще никакая другая политико-юридическая теория и практика.

В литературе последнего десятилетия немало говорилось о трагикомедии 1937-1938 годов, когда самая масштабная и наглая из политических репрессий развернулась под прикрытием только что принятой конституции и восславившей ее праздничной песни: «Широка страна моя родная ... где так вольно дышит человек».

На мой взгляд, подобное уличение большевизма является поверхностным и шадящим. Оно не достигает демагогического (мобилизационного, подстрекательского и садистского) смысла сталинских деклараций. Права, октроированные «в соответствии с интересами и целями социализма» уже от начала были властным приглашением к экзамену на «партоугодность» частных интересов и целей. Диалектика «классово-волевого подхода» доводила этот фарс до предела. Она требовала признать, что правильно («поистине демократически») гражданскими свободами распоряжается только тот, кто от полноты предоставленных ему правомочий участвует в «морально-политическом единстве советского общества»: ударно трудится, одушевляется планами партии, доверяет органам безопасности и сотрудничает с ними.

Сказать, что гуманитарно-правовые формулы Сталинской конституции служили *прикрытием* репрессий 1937-1938 гг. значит сказать слишком мало. Нет, формулы эти были *прямым подспорьем* «генеральной чистки», обрушившейся на страну и на самое партию. Они засасывали в централизованное политическое насилие.

* * *

Накануне второй мировой войны в СССР, как и в нацистской Германии, устанавливается режим тотального бесправия. Молодая поросль дореволюционного земского либерализма выполота; документы программного думского свободомыслия (кадетского, октябристского, эсеровского) ошелмиваны и подвергнуты архивному аресту; западные манифесты прав человека, на международно актуализации которых робко настаивает Лига

Наций, истолкованы как инструменты буржуазного классового лицемерия; естественно-правовое сознание граждан обставлено хитроумными нормативными капканами. Страх перед регулярно повторяющимися репрессиями (каждый раз идеологически прицельными и вместе с тем проводимыми «по разнарядке», со слепой безжалостностью рулетки) парализует правовую совесть. В массовые кампании по одобрению партийно-гэбистского террора и в массовое доносительство вовлекается значительная часть народа⁶⁶. Миллионы людей повязаны кровью ближних и заинтересованы в том, чтобы подлинный характер и масштаб государственных преступлений никогда не подвергся огласке. Возникает иррациональный и заколдованный мир «внелагерного ГУЛАГА», в нормологии которого по сей день путается и вязнет как нравственный, так и правовой анализ.

И все-таки было бы неправильно утверждать, что за двадцать лет большевистской диктатуры аксиоматика прав человека была начисто вытравлена из политически пробудившегося русского ума, а население СССР доведено до необратимого юридического одичания. На каждой стадии нормативного генезиса тоталитаризма, большевистскому «антиправовому фронту», противостояли лица и группы, руководствующиеся очевидностями естественного права и подыскивавшие форму для выражения своего сопротивления в тех или иных документах бывшего русского либерализма.

(а) В начале 20-х годов, в пору доминирования откровенного *правового нигилизма*, жертвы репрессий (начиная с дворян, кончая участниками рабочих забастовок) пытаются обратиться против своих карателей радикально-либеральные формулы социал-демократической «программы минимум», то есть судить правящую партию по мерке ее же собственных конституционно-правовых обещаний.

(б) В правозащитной идеологии крестьянского движения середины 20-х годов, расправа над которым оправдывалась доводами классово-этактистского *юридического позитивизма*, нетрудно расслышать отзвуки земского, кадетского и право-эсеровского либерализма.

(в) Тотальные репрессии предвоенного десятилетия сделали невозможными политико-юридические цитаты из прошлого. Умер сам язык правового протеста, и редкие апелляции в защиту арестованных оформлялись как моральная просьба о милости, заведомо исключая любые нормативные обобщения.

Пожалуй, единственным случаем, когда волк попытался вырваться за флажки, было выступление «группы Мартемьяна Рюмина» (1931). Подготовленный ею антисталинский документ напоминал брошюры и листовки революционного народничества, направленные против самодержавия. Но в более широком смысле это был вообще не политический, а абстрактно-правозащитный, антиавторитарный манифест. Сталин, говорили рюминцы, установил режим «бесправия, произвола и насилия»; «на всю страну надет намордник»; «труд держится на голом принуждении и репрессиях»; «крестьянство возвращено в крепостное состояние»⁶⁷.

Рюмин озвучил язык, на котором *безмолвствовал народ*. Вернее — значительная часть народа, прямо затронутая централизованным насилием. Миллионы репрессированных, а также их близкие и друзья переживали надвременную, безусловную, для любого людского сообщества очевидную *чуждость происхождения*. С ней уже не могла смирить никакая спекуляция об истории и ее конечных целях. Отсюда поразительный феномен 1939-1940 гг.: отказ от оспаривания экономической или политической правоты ВКП(б) и вместе с тем нравственное отвержение «неправды арестов». В горе, отчаянии и вынужденной немоте совершался экзистенциальный расчет не просто с историческим материализмом, но со всей благодушной религией прогресса, утвердившейся с начала XIX столетия, — со всеми (как идеалистическими, так и материалистическими) версиями историцизма. Мученики тоталитаризма отвращались от самой идеи превосходства общества над личностью, выблеывали ее из себя и опоминались в более давних (стоических или религиозных) персоналистских представлениях о мире. Суть и итог совершавшегося в них духовного переворота А.И.Солженицын с поразительной силой выразит в 1975 году в главе «Арест» своего «Архипелага ГУЛАГ»: «Вселенная имеет столько центров, сколько в ней живых, духовных существ. Каждый из нас — центр вселенной, и мироздание раскалывается, когда вам шипят: «Вы арестованы!»»⁶⁸. Если эта очевидность, это элементарнейшее философско-нравственное переживание прав человека, исчезает из жизни, общество безумно, какими бы резонами (национальными, расовыми, классово-социальными) оно ни оправдывало свою экономику и политику. И уж тогда не приходится удивляться, что однотипные резоны сталкиваются в непримиримом конф-

ликте и одна партократия, именующая себя «народной», «рабочей» и «социалистической», вдруг («внезапно!») нападает на дружную, именующую себя точно так же.

Великая Отечественная война советского народа была временем мобилизационной дисциплины и жертвенного подчинения частного общему. Вместе с тем, как это ни парадоксально, она стала временем нового пробуждения народного правосознания.

Не было ни открытых, ни тайных социологических обследований, зарегистрировавших данный процесс. Наиболее достоверный источник, из которого мы можем о нем судить, — независимая и ответственная художественная литература. Ценнейшим документом этого рода являются произведения В.Гроссмана и прежде всего его великая книга «Жизнь и судьба». Вот некоторые из содержащихся в ней наблюдений.

Первым (достаточно понятным) генератором правосознания было добровольчество, когда люди шли на фронт не по повестке, и даже ни по призыву партии и правительства (хотя в призывах не было недостатка), а «по велению гражданской совести»⁶⁹. Однако дело не только в этом. Немаловажно было то, что в годы войны ослабел ужас перед тоталитарным насилием, который прежде просто парализовал нравственную волю. Его потеснил окопный страх, одолеваемый окопным мужеством. Сталинград оказался главной вехой этой перемены. «Хороши были в Сталинграде отношения людей, — свидетельствует Гроссман. — Равенство и достоинство жили на этом политом кровью глинистом откосе». Каждая отраженная вражеская атака утверждала солдата в сознании собственной воли, умения и смекалки, — а значит, в независимости и естественных правомочиях. Перед лицом смерти люди перестали оглядываться на осведомителей. «Они с невиданной смелостью осуждали наркомвнудельцев, погубивших в 1937 году десятки тысяч невинных людей... с болью говорили о бедствиях и мучениях, выпавших крестьянству в период сплошной коллективизации»⁷⁰.

Оппозиция «фашизм или свобода», которую без охоты акцентировала государственная идеология, не могла не сказаться на ожиданиях офицеров и солдат. Вот показательный разговор одного из героев Сталинградской обороны с политруком ленинско-сталинской чеканки:

«— Свободы хочу, за нее и воюю.

— Мы все ее хотим.

— Бросьте, на кой она вам? Вам бы только с немцами справиться... а потом опять будете отстаивать всеобщую принудилровку»⁷¹.

Немногие отваживались высказываться столь вызывающе, но «почти все верили, что добро победит в войне и честные люди, не жалевшие своей крови, смогут строить хорошую, *справедливую жизнь*»⁷².

Широкое распространение получили «четыре фронтовые надежды»:

(1) победа будет ознаменована широкой политической реабилитацией и осуждением злоупотреблений ОГПУ-НКВД;

(2) колхозы утратят свой принудительно-крепостной характер;

(3) отношения между великими народами и их правительствами станут строиться на началах миролюбия и доверия;

(4) государство (по аналогии с армейским единоначалием) возобладает над партийным идеологическим диктатом.

Эти затаенные, концептуально не порабощенные упования сливались тем не менее в достаточно цельный комплекс, который можно определить как *фронтовой национал-либерализм*. «Советские люди по-новому стали понимать самих себя, по-новому стали относиться к людям разных национальностей. История России стала восприниматься как история русской славы, а не как история страданий и унижений русских крестьян и рабочих»⁷³.

Историческая картина русской славы предполагала момент персонализации, недопустимый для большевистской идеологии. Родина оживала в памяти во множестве выдающихся (или просто достойных) исторических лиц, разнесенных по всем сословиям: полководцев и солдат-героев, первопроходцев, путешественников, изобретателей, умельцев, инженеров, ученых, писателей, врачей, педагогов. Патриотически ответственный профессионализм — таково было позабытое общее понятие, которое могло их объединить. Его возрождению немало способствовало своеобразие второго этапа войны, когда решающим фактором успеха стал не энтузиастический подвиг, а терпеливый ратный труд. В.Гроссман следующим образом засекает эту перемену: лучшие из фронтовиков «были особо уверенными, сильными людьми... Вот такая же убеждающая уверенность есть у знаменитых докторов, у заслуженных рабочих в прокатных цехах, у закрыщиков, кромсающих драгоценное сукно, у пожарников, у старых учителей, объясняющих у доски»⁷⁴. «Морально-политическое единство советского общества» незаметно вытеснялось иным, уже традиционным для предреволюционной

России типом солидарности: патриотическим товариществом правомочных знатоков своего дела. Фронт — такое место, где «не смотрят, сколько у твоего дяди было коров, а смотрят, какая у тебя башка»⁷⁵. И эта же мудрость мужавшей армии должна торжествовать в жизни после победы!

Фронтвики 1943–1945 гг. были очень далеки от либерализма как идеологии невмешательства государства в частные дела. Они отправлялись от образца этатистской, военно-патриотической дисциплины. «Тайная тайных войны, ее трагический дух были в праве одного человека послать на смерть другого человека. Это право держалось... на признании общего дела»⁷⁶.

Но великое изменение заключалось в том, что само общее дело перестало быть идеолого-утопическим проектом. Оно замкнулось на настоящую прагматику поражения и успеха; оно не нуждалось более в образе демонического врага, козни которого распознаются (в действительности же — просто измышляются) распорядителями «единственно верного учения». Фронтвики готовы были согласиться с драконовыми мерами в отношении предателей, дезертиров и паникеров, но требовали, чтобы меры эти применялись только к *уличенным и доказанным преступлениям*. *Отечественная* война отвергала превентивную репрессию, фабрикации политических обвинений, форсирование улик, а в более широком смысле — самое юрисдикцию подозрительности, на которой держалась вся судебно-карательная практика перманентной *гражданской* войны. Попытки насадить в действующей армии чекистскую бдительность или провести кампании идеологической карательной профилактики сплошь и рядом саботировались. Многие полевые командиры позволяли себе открытое презрение к органам НКВД и военной контрразведки.

Идеал послевоенной жизни, вызревавший в офицерской и солдатской среде, не исключал, если говорить на языке классической политологии, государственности *командной и полицейской*, однако трудно совмещался с *тоталитарной* моделью власти⁷⁷. Более того, чем ближе была капитуляция Германии, тем отчетливее в этом идеале проступала тема индивидуальной *патриотической самодисциплины*, способность к которой *доказана* в опыте войны и должна быть *признана* за солдатом, вернувшимся с победой.

Можно сказать, что фронтовой национал-либерализм сохранил в себе лишь ту меру сакрально-этатистской приверженности, которую отмерили когда-то представители дореволюционного неолиберального правоведения. И пожалуй, никакая

литература не встретила бы у жадного до чтения фронтовика такого понимания и сочувствия, как изъятые с книжных полок сочинения П.И.Новгородцева, И.А.Ильина и Н.Н.Алексеева. Несомненно и сходство фронтового национал-либерализма с земским либерализмом конца XIX – начала XX века (это относится прежде всего к торжеству профессиональной воинской этики, к утверждению «философии малых дел» на поприще ратного труда). Поэтому можно сказать, что Отечественная война вообще создавала предпосылки для возврата к тем установкам и нормам, которые были разрушены в российском обществе первой мировой (а затем гражданской) войной. И я позволю себе еще раз повторить выражение Канта «это по меньшей мере не невозможно» и заявить еще одну нравственно-историческую гипотезу: существовал реальный – пусть очень малый – шанс того, что сразу по окончании войны советское общество вступит в фазу реформ и критических расчетов с тоталитаризмом. И не случилось этого даже не столько из-за противодействия партийных верхов, сколько из-за жестокого «естественного отбора войны». Несогласие с большевистской «всеобщей принудительной», мечта о свободе после победы, осознание себя как правомочного субъекта патриотической самодисциплины, – все это было свойственно прежде всего наиболее честным, беззаветным и отважным офицерам и солдатам. И, конечно же, именно им – прежде всего им, суждено было сложить головы на полях войны. С победой вернулось младшее поколение призывников, лишь отчасти и лишь по-ученически затронутое национал-либеральными ожиданиями. Но даже тут прав В.Кантор, когда говорит: «Хрущевская оттепель была поддержана обществом, ибо оно состояло в большинстве своем из прошедших войну «образованных лейтенантов»»⁷⁸.

О наличии шанса «перестройки после победы» свидетельствует *синдром нового декабризма* (страх перед армией, возвращающейся из-за рубежа), который владел Сталиным в 1945–1947 гг. Вождь знает, что «война, близость смерти и краткая дружба с союзниками породили у многих независимое и даже насмешливое отношение к идеологии»⁷⁹. Он спешно насаждает триумфальный *национал-коммунизм*, блокирующий либеральные ожидания фронтовых «низов». Большевистский тоталитарный порядок вступает в свою последнюю фазу: осуществляются этнические чистки (чеченцы, ингуши, кабардино-балкарцы); в заключение отправляются сотни тысяч людей, оказавшихся в годы войны на стороне

врага, в лагерях для военнопленных, или просто оккупированных немцами территориях; идеологические кампании против деятелей науки и культуры кладут начало массовым преследованиям по критерию «космополитизма». ГУЛАГ регулярно пополняется новыми узниками и хозрасчетно встраивается в социалистическую плановую экономику: «Заключенные добывают значительную часть медной руды, золота, угля, древесины. Артерии советской индустрии все больше наполняются этой тайной кровью — даровой рабочей силой»⁸⁰.

И все-таки полного восстановления довоенной тотальной репрессии не происходит. Минуло время, когда «революция находилась в единстве со страхом смерти», а «убийство было основой государственной повседневности»⁸¹. Сомнение и недоверие подтачивают режим.

Рассекреченные в годы перестройки архивы Президиума Верховного Совета СССР показывают, сколь обычным и массовым уже в 1950-1953 гг. было недовольство бедственным состоянием деревни, беспаспортностью крестьян, принудительно-добровольными государственными займами, шарлатанскими осуждениями ученых-генетиков и т.д. По типу апелляции это все еще письма-жалобы (как правило, анонимные или подписанные вымышленным именем). Но показательно, что сразу после смерти Сталина в них начинает звучать уверенность и определенность правового иска. В ход идет широкое (либерально-демократическое) толкование гуманитарных статей действующей конституции. Демагогия теряет свою гипнотическую энергию, а с лицемера спрашивают как с лицемера.

Этот феномен позволяет увидеть следующую общую зависимость: пропагандистская дань, которую русский революционный марксизм издавна вынужден был платить развитой политической культуре, рано или поздно должна была стать его проклятием. Кислота лицемерных формул свободы и справедливости в течение полувека разъедала традиционную правовую индифферентность русского ума, — разъедала, несмотря на нейтрализующую щелочь классово-социальных экспозиций и огovorок. И когда ослабело репрессивное обеспечение последних, ум подневольного русского человека заявил о себе как *юридически раздраженная мысль*.

Попробую разъяснить эту метафору.

В отличие от некоторых других тоталитарных движений (например, от германского национал-социализма) большевизм никогда не мог позволить себе обнародовать свое принципиальное несогласие с понятием правоупорядоченной демократии. Режим

партократии легитимировался с помощью конституций, сохранявших риторику гражданских прав. Новое государственное крепостничество (чиновное, промышленное и аграрное) насаждалось под лозунгом «демократии высшего типа», обоснование которой имело откровенно софистический характер.

Эта риторика и софистика не выстояли бы и дня, если бы соответствующие рационально-критические возражения (и даже элементарные сомнения или недоумения) не подавлялись насильственно, в соответствии с детально проработанным инквизиторским кодексом. Любое ослабление тотальной идеологической репрессии грозило тем, что теория государства и права, смонтированная в сталинское время, потеряет всякую убедительность для сознания.

Неудивительно, что уже в конце пятидесятых годов, когда тоталитарная система в строгом смысле слова начала преобразовываться в режим авторитарного полицейского государства, сомнения в демократичности «социалистической демократии» стали распространяться с быстротой инфекционного заболевания. Решающую роль в этом процессе сыграла знаменитая речь Н.С.Хрущева на XX съезде КПСС (1956) и публикация в «Новом мире» первого произведения «лагерной литературы», – повести А.И.Солженицына «Один день Ивана Денисовича». Начался (и никогда уже не прекращался) общий кризис коммунистического сознания. Попытка преодолеть его с помощью мобилизации либерально-демократического потенциала «младомарксизма» и проработки мечтательных проектов «социализма с человеческим лицом» потерпела неудачу уже к середине 60-х годов. Либеральные ценности, освоенные национальной культурой в начале XX вв. и продолжавшие тлеть в подспудных пластах советской культуры, возродились и начали свою вторую жизнь в статусе «диссидентского мышления». Этому способствовали как социальные процессы внутри страны, так и изменения международно-правового климата.

* * *

Новую эпоху в отстаивании базисных прав личности открыла Всеобщая декларация прав человека, принятая ООН в 1948 г.

Декларация кодифицировала безоговорочное осуждение мировым сообществом гитлеровского «нового порядка». Она обосновывалась Нюрнбергским процессом и прозвучала как *международное антитоталитарное вето*.

Фундаментальные правозащитные документы конца XVIII столетия грешили *наивным прогрессизмом* (в преамбуле Декларации прав человека и гражданина, принятой во Франции в 1789 г., прямо объявлялось, например, что пренебрежение к естественному праву каждого из людей должно рассматриваться как единственное и последнее препятствие на пути к благоденствию и счастью). Всеобщая декларация прав человека 1948 г. имела отчетливо выраженный *антирегрессивный смысл*. Ее учредители искали не рецепта совершенного будущего, а категорически обязательного минимума политико-юридических норм, ограждающих общество от варварских перерождений. Священность базисных прав заново утверждалась через трагическую историю XX столетия.

Такова была определяющая установка западных демократий, от которых исходила инициатива Всеобщей декларации.

Иной оказалась позиция социалистических государств. Умело используя социально-идеологические запросы антиколониального движения, они форсировали риторику «права народов» и так называемых «социальных прав». Уступая этому давлению, ООН выработала компромиссный документ, где в один ряд с антирегрессивными правами-императивами были поставлены перспективные права-обещания, имевшие в лучшем случае рекомендательный смысл⁸².

Шестидесятые – семидесятые годы стали временем нормологического упорядочения международного правозащитного кодекса и заострения его антитоталитарной направленности. Вотировав ряд новых международно-правовых актов, советское правительство, нимало того не желая, открыло возможности для легитимации либеральных ценностей и развития соответствующих форм гражданского неповиновения.

* * *

Движение правозащитников в СССР возникло во второй половине 60-х годов и с самого начала имело стихийную (но достаточно отчетливо выраженную) антирегрессивную мотивацию. Оно формировалось в ответ на *ресталинизацию внутренней жизни страны*, которая раньше всего выразилась в подавлении независимого интеллектуального суждения (в публицистике, литературе, образовании, гуманитарных науках). Правозащит-

ники вступались за преследуемых и тут же множили их число. Их поведение существенно отличалось от ранее известной России граждански-политической активности, которая всегда тяготела к выдвижению перспективных задач и миссий, к целевому и партийному сплочению.

а) В основе правозащитной практики лежало сугубо добровольное, нравственно мотивированное решение. Ее индивидуальные участники были связаны лишь обычными узами дружбы, которые превращались сперва в контакты по распространению «самиздата», а затем в единение для коллективных жалоб, протестов и актов поддержки. В диссидентской среде господствовало принципиальное отрицание каких-либо подобий «демократического централизма» (устава и программ, подпольного штаба и ячеек). В жестоких и горьких испытаниях (под угрозой крушения жизненной карьеры, ареста или заключения в психлечебницу) отыскивалась форма коммуникации, адекватная задаче *отстаивания права* и оппозиционная по отношению к задаче *завоевания и удержания власти*.

б) Правозащитники конца 60-х — начала 70-х годов ввязывались в дело, не обладая ни юридическими познаниями, ни достаточной информацией о международной практике защиты прав человека. Это было опытно-прецедентное продвижение от очевидностей правовой совести к безусловным основаниям интернациональной юридической компетентности.

В 1965 г. пионер диссидентского просвещения А.Есенин-Вольпин начал разъяснять всем, кто желал и имел мужество его слушать, «простую, но совершенно непривычную для советских людей мысль»: руководствуясь уважением к достоинству человека и естественным сознанием справедливости, «надо понимать законы так, как они написаны, а не так, как их трактует власть, и требовать их буквального выполнения»⁸³.

Правозащитники ригористически использовали скудные гуманитарные пространства существующей конституции и само ее декларативное лицемерие. Через преследования и трагические ошибки наивности они подымались к развитому и дифференцированному правосознанию. Решающее значение имели при этом следующие, на опыте выстраданные установки:

(1) *Защита прав ближнего — это этическая обязанность, ничем принципиально не отличающаяся от сострадания или участия, но в условиях крайнего беззакония приоритетная по отношению к последним.*

Наследуя дореволюционному либерализму в нравственном признании права, диссиденты 60-70-х годов пошли, однако, гораздо дальше, во-первых, в отвержении этатистских фетишей, во-вторых, в категорически-императивном толковании базисных прав личности.

Лидеры правозащитного движения⁸⁴ умели действовать в духе «юридического рыцарства», как бы в соответствии с римской формулой «пусть погибнет мир, но восторжествует справедливость». Они не допускали возможности капитуляции перед резонами государственного блага и государственной целесообразности.

(2) *Право независимого суждения (свобода совести, слова, обмена информацией) — это «право всех прав»: любые другие гарантированные государством личные правомочия являются обоснованными лишь в том случае, если оно уже предполагается.*

Знаменитое «Обращение в ООН», подготовленное Инициативной группой защиты прав человека в 1969 г., видело корень деформации граждански-политической жизни в СССР в «нарушении одного из самых основных прав человека — права иметь независимые убеждения и распространять их любыми законными способами»⁸⁵.

Можно сказать, что авторы «Обращения» действовали и проповедовали в духе великого девиза Спинозы, выразившего исходную мудрость эпохи борьбы за веротерпимость в Западной Европе: «Счастливо государство, где люди думают, что хотят, и говорят, что думают».

Правозащитное движение утверждало первоочередность гласности в гражданском опыте (первоочередность, под знаком которой в 1985-1989 г. будет развертываться перестроечный процесс). В опытно-прецедентной последовательности правозащитной борьбы выявлял себя порядок осознания смысловой целостности прав человека, известный Западу со времен Локка: от пробудившейся совести — к свободному слову, а от него — к личной неприкосновенности и гарантиям социально-экономических возможностей.

(3) *Первоначалом последовательного отстаивания права может быть лишь мирная петиционная практика, свободная от каких-либо партийно-политических пристрастий и апеллирующая ко все более широкому общественному мнению.*

Логика развития правозащитного движения в СССР была логикой ненасильственных петиций и манифестаций (от «подписанства» осени 1968 г. до коллективных обращений к миро-

вой общественности и демократическим правительствам осенью 1980 г.). Один петиционный шаг определял и подсказывал другой. Более того, сами правозащитные организации и центры формировались как свободные ассоциации на базе своеобразного петиционного братства (таковы уже упомянутая выше Инициативная группа (1969), Комитет прав человека в СССР (1970), Группа содействия выполнению хельсинских соглашений (1976) и др.).

(4) Гарантии соблюдения прав человека обеспечиваются национальным государством, но запрос на эти гарантии исходит не только от условий его существования; он порождается также потребностями выживания и цивилизационного самосохранения мирового сообщества.

Осознание космополитического измерения прав человека (соответственно – возможности не только просить, но и требовать поддержки у демократического Запада) давалось российскому диссидентству особенно трудно и утвердилось лишь после трагического 1968 года. Серьезное содействие этому процессу оказало подписание правительственной делегацией СССР Заключительного Акта хельсинских соглашений (1975).

В шестидесятых годах обязательства по правам человека, которые коммунистическая власть имела в отношении населения собственной страны, тщательно замалчивались (соответствующие документы появлялись лишь в специальных изданиях, предназначенных для узкого круга лиц). Заключительный Акт хельсинских соглашений был опубликован в центральных газетах. У тысяч униженных и оскорбленных зародилась мысль о возможности петиционных апелляций в международные организации. Задачу решительного продумывания этой мысли взяли на себя лидеры московских правозащитников и прежде всего профессор Ю. Орлов. В правах, подразумеваемых гуманитарными статьями Заключительного Акта, он увидел «минимальный международный стандарт, минимальный норматив обращения с гражданами, обязательный для всех правительств, подписавших Хельсинские соглашения»⁸⁶.

В 1976 г. в Москве возникла Группа содействия выполнению хельсинских соглашений во главе с Ю. Орловым; затем (в течение полугода) аналогичные ассоциации образовались на Украине, в Литве, Грузии и Армении. Это было явочное утверждение своего рода диссидентских конституционных судов, действующих от имени мирового сообщества.

Хельсинские группы нашли активную поддержку на Западе; правозащитное движение в СССР впервые сделалось видимым для него⁸⁷. «Голоса из России» сообщили «второе дыхание» международным организациям по защите прав человека и немало способствовали тому, что к концу 70-х годов проблематика права заняла центральное место в западной политологии, а философско-правовая мысль Европы и Америки развернулась в сторону своего рода «деонтологического либерализма».

Но, может быть, еще более важным было то, что благодаря инициативе Ю. Орлова и его соратников правозащитное движение в СССР впервые стало по-настоящему видимым для себя самого. Хельсинские группы сделали центром притяжения для всех форм граждански-правового недовольства, начиная с возмущения положением политических заключенных и преступлениями титулованных психиатров, кончая жалобами на отказы в выезде за рубеж и на незаконные исключения из колхозов. Можно согласиться с Л. Алексеевой, утверждающей, что к 1979 г. в СССР начало вырисовываться «нечто вроде народного фронта под хельсинским флагом»⁸⁸.

Бытовало и бытует мнение, будто российское диссидентство представляло собой движение гуманитарной интеллигенции, охватывавшее от силы несколько сот человек (преимущественно москвичей). Мнение это ошибочно: оно не соответствовало фактам, известным уже к концу 70-х годов, и было полностью опровергнуто исследованиями, проведенными в перестроечный период. Как свидетельствует А. Рагинский, изучавший документы архивов ЦК КПСС по заказу Конституционного Суда Российской Федерации, только людей, выступавших с протестами и петициями по поводу незаконных арестов и бесчеловечного положения политзаключенных, в 1975-1985 было более тысячи⁸⁹. В тот же период в стране ежегодно появлялось по 10-15 тысяч антисоветских листовок. Что касается «профилактических бесед», которые в 1958-1985 гг. КГБ провел с советскими гражданами, значившимися в его картотеках под рубрикой «потенциальные диссиденты», то число их перевалило за полмиллиона.

А. Рагинский приходит к выводу, что известные в 70-х годах диссиденты-правозащитники были лишь вершиной огромного айсберга, подводное основание которого составляли миллионы людей, утративших идентификацию с режимом и испытывавших все более острое чувство несправедливости и бесправия⁹⁰. Стихийно, во множестве не связанных друг с другом точек, у представителей разных социальных слоев, нравственная совесть вызревала в совесть правовую.

Интерес к проблематике прав человека у верующих, притесняемых институтами государственного атеизма, а также внутри национальных движений всегда был в достаточной степени «низовым». После 1978 года (время активизации профсоюзов в Польше) в СССР наметилось низовое движение за социально-экономические права. В итоге «среди арестованных по политическим мотивам более 40% приходилось на рабочих, а вместе с технической интеллигенцией и «белыми воротничками» они составляли внушительное большинство»⁹¹.

Есть основания утверждать, что послехельсинкский период диссидентства зафиксировал структурные изменения массового сознания, затрагивающие фундаментальную проблематику правопонимания.

Общество стояло перед возможностью достаточно быстрого оформления граждански-политического движения, родственного российскому конституционному демократизму начала века. Возможность эта была ликвидирована в конце 1979 г., когда правительство нагло положило конец разрядке и ввело войска в Афганистан. Деятельность хельсинкских групп была пресечена draconianскими мерами: в 1980-1981 гг. органы КГБ арестовали около 500 наиболее активных правозащитников. Однако ни для кого уже было не по силам вернуть страну в состояние политико-юридического безмолвия.

Участники правозащитного движения 60-70-х годов (назову имена А.Амальрика и П.Прыжова (Г.Павловского), Б.Шрагина и Г.Померанца, Е.Барабанова и В.Маленковича, Д.Дудко и А.Меня) выступили как инициаторы *антиоталитарного правового просвещения*. В кратких пособиях по процессуальному праву, в убийственных критических анализах брежневской конституции, но также во многих памфлетах и эссе, вовсе не принадлежавших к жанру правоведческой литературы, они впервые в истории СССР заговорили о гуманистическом и этическом достоинстве права, о первоочередной значимости цивилизованных презумпций и юрисдикций, о возможности христианского (а значит и православного) обоснования правового ограничения существующей власти, о примате духовной свободы по отношению к любым другим формам жизненно-практической независимости.

Несмотря на суровые меры по пресечению «самиздата», манифесты разбуженного правосознания, выходявшие из под пера диссидентов, инфицировали застойное коммунистическое общество и вызывали многообразные творческие отклики в легальной художественной литературе и публицистике, в социальном, этическом и историко-философском исследовании.

Особую роль в этом процессе сыграли выступления А.Д.Сахарова, где вся проблематика оздоровления советского общества замыкалась на гарантии прав человека, а сами эти права принимались в значении категорически обязательной ингредиенты мирового развития во второй половине XX столетия.

Начав с мужественного протеста против ресталинизации и с проповеди демократического социализма в духе Р.Медведева, А.Д.Сахаров к началу 70-х гг.⁹² определился на позициях открытого общества, принимающего аксиоматику базисных прав личности и обеспечивающего мирное слияние (конвергенцию) различных социально-экономических систем.

Политическая и экономическая программа Сахарова абстрактна, а в свете опыта последующих двух десятилетий, пожалуй, даже наивна. Но огромной убеждающей силой обладает обосновывающая эту программу этико-социальная экспозиция (представление о известном порядке настоятельных общественных задач и предполагаемых ими условий).

Исходным мотивом всех рассуждений А.Д.Сахарова можно считать острое беспокойство за судьбу человечества, стоящего перед опасностью ядерной катастрофы, — *этику ответственности перед бытием*, выросшую из совести физика-атомщика.

Условием предотвращения ядерной гибели является возможно более полное *согласие, взаимопонимание и сотрудничество* между различными обществами, входящими в мировое сообщество. Но согласие это немислимо без устранения идеократий (режимов принудительного локального единомыслия), исключających свободный обмен информацией, аргументированную дискуссию и поиски компромиссов. Но это означает, что вся задача выживания человечества (и как следствие — любая программа мирного улучшения его экономического, социального и культурного состояния) в качестве последней своей предпосылки подразумевает *интеллектуальную свободу, развертывающуюся в систему неотчуждаемых прав*⁹³.

* * *

Пожалуй, самым выразительным свидетельством подспудного воздействия правозащитного образа мыслей на все отсеки и этажи застойного коммунистического общества оказался умственный склад *партийных инициаторов перестроечного процесса*.

Идейные лидеры перестройки (М.С.Горбачев, А.Н.Яковлев, В.Н.Медведев) были реформистами-эклектиками, одушевлявшимися расплывчатым идеалом «социализма с человеческим лицом». Свою конкретную политико-социальную и экономическую стратегию они отыскивали на ощупь, «методом проб и ошибок». И если, оглядываясь назад, мы все-таки обнаруживаем в их суждениях и поведении известную концептуальную последовательность, то ее вернее всего было бы определить как последовательность приближения к сахаровскому либерализму.

Гласность и плюрализм; признание решающей значимости глобальных проблем; стремление довести разрядку до прочного консенсуса по ключевым требованиям выживания; приоритет общечеловеческих ценностей (под которыми, если договаривать до конца, подразумевались ценности либеральные) — все эти установки, получившие где-то к 1988-1989 году значение аподиктических постулатов политики, воспроизводили то, что было выстрадано и декларировано правозащитным движением. Именно в нем лежали истоки «нового мышления», о котором последние партийные вожди СССР говорили с такой торжественной таинственностью.

Перестройка как стадия становления народовластия, гражданского общества и рыночной экономики заслуживает самой придирчивой критики. Но это ни в малой степени не колеблет ее специфических, нестадиальных достоинств: как эпоха первичной либерализации общественной жизни она самоценна и всегда будет вызывать восхищение. Надежных средств и инструментов хозяйственного, социального и культурного прогресса «архитекторы перестройки» не изобрели. Но вот условия возможности любого прогресса (его минимальные нормативные предпосылки) были очерчены ими достаточно точно.

Полемика, развернувшаяся в нашей прессе в 1995 г. в связи с юбилеем перестройки, отчетливо выявила следующий знаменательный факт: ни один из сколько-нибудь серьезных аналитиков не смог удержаться от социального и политико-прагматического осуждения «правления Горбачева», — и вместе с тем ни один из них не поставил под сомнение значимость перестройки как усиления свободы, начавшегося «сверху».

Сознание неперерешаемости либеральных перестроечных начинаний появилось не вчера; оно отчетливо и властно заявило о себе уже четыре года назад (подчеркну: уже после того, как общество осенью 1990 г. прошло через первое горькое разоча-

рование в эффективности, да и просто в честности социально-экономической программы, проводившейся в жизнь коммунистами-реформаторами).

* * *

Даже самая краткая (пусть двух-трехстраничная) справка по истории прав человека в России, написанная в конце XX столетия, была бы не вправе обойти молчанием даты «19-21 августа 1991», — трех суток народного противостояния антиперестроечному путчу.

В литературе последних лет августовские дни нередко определяются как «демократическая революция». Эта трактовка, возможно, убедительна для тех, кто пестовался в школе марксистского историзма и согласен видеть последнюю разгадку человеческих действий в их стихийно-объективном результате (социальном или властно-политическом). Но стоит встать на нормальную позицию гуманитарного историка, судящего о событиях прежде всего по тому смыслу, который они имели для их реальных участников, и определение «демократическая революция» разом обнаружит свою сомнительность.

Начнем с того, что непосредственные мотивы, которые привели людей на площадь перед Российским Белым Домом, были весьма разнородными (это важно подчеркнуть в противовес последующей мемориально-исторической лакировке и мифологизации августовских событий). Как показывает Р.Г.Апресян в очерке «Народное сопротивление августовскому путчу», ополченцами двигало и желание «не быть больше быдлом», и отвращение к беспомощной наглости членов ГКЧП, и взрывное возмущение танками на улицах столицы, и молодежно-студенческий кураж, и даже желание «выпить в кругу хороших людей» (что потребовало огласить «баррикадный сухой закон») ⁹⁴. Лишь часы совместного стояния подчинили это пестрое множество духу и дисциплине ненасильственного сопротивления, — привели к солидарности, которую сотни непохожих людей будут вспоминать впоследствии как лучший и благороднейший момент всей прожитой жизни.

Но что отсутствовало среди побуждений, управлявших добровольцами августа, так это — дальний социально-политический расчет. В массе людей, ставших в оцепление Белого дома,

не нашлось бы и десятка таких, поведение которых определялось надеждой на сокрушение господства КПСС и переход власти в руки демократии. Соппротивление народа имело прежде всего *антирегрессивный* смысл: люди готовы были без оружия идти на танки, чтобы предотвратить возвращение сталинско-брежневского режима. Легитимная власть, гласность, гражданские свободы, нарождающийся правопорядок, — вот что отстаивалось ими в порядке конституционно-гражданской обороны, — отстаивалось стоически, независимо от какого-либо прагматико-политического расчета, по формуле «борьбы без надежды на успех». Не боевикам революционной Красной Пресни (тот же район, 1905 год) наследовали участники оцепления, а прежде всего тем, кто с 1965-го в день Сталинской Конституции выходил к памятнику Пушкину в знак солидарности с политическими заключенными; тем, кто скорбно выстаивал в пикетах у зданий, где вершились андроповско-брежневские судилища; тем, кто в августе 1968 г. пришел к Лобному месту на Красной площади, чтобы выразить отчаянный протест против введения советских войск в Чехословакию. Это была правозащитная акция, но только охватившая десятки тысяч людей и вылившаяся в сооружение баррикад. Народный либерализм вновь (впервые после революции) заявил о себе как внушительная нравственно-политическая сила. Ополчение у Белого дома (несколько тысяч человек в ночь с 19 на 20 августа, не менее 50 тысяч — в ночь с 20 на 21-е) было столичным гребнем конституционно-правового «кораллового рифа», простертого по всей стране. На попытку верхушечного государственного переворота она ответила саботажом региональных администраций, протестами народных депутатов и депутатских собраний всех уровней, забастовками в Мурманске, Ленинграде, Горьком, Перми, Свердловске, Челябинске, Новокузнецке, Воркуте. И не допустила при этом «ни одного митинга, пикета или публичного жеста в защиту ГКЧП»⁹⁵.

Действие защитников Белого дома было либерально-консервативным в той мере, в какой уважение к либеральным ценностям успело превратиться в традицию; оно было, если угодно, и либерально-патриотическим, поскольку в годы перестройки идея прав человека впервые совместилась с понятиями отечества, российского гражданства и российского призвания (многие в те дни понимали и высказывали, что если наша страна не отстоит этого универсального, космополитического кодекса свобод, то по-иному может пойти сама мировая история). Но ни-

какого революционно-демократического смысла оборона Белого дома в себе не несла. Со строго нравственной точки зрения, обязательной в оценке истории, последующее завоевание власти политиками, действовавшими под флагом демократии, так же мало может быть зачтено в заслугу героям августовских баррикад, как более позднее популистское или олигархическое перерождение этих политиков поставлено им в вину.

* * *

Период становления президентско-парламентской демократии в России стал временем завершения долгой, трудной, прерывной борьбы за государственное признание неотчуждаемых прав личности, шедшей в XX столетии.

В самый канун своего крушения СССР заявил о себе Декларацией прав и свобод человека, принятой Съездом народных депутатов 5 сентября 1991 г. Вскоре, 22 ноября 1991 г., документ аналогичного рода под названием «Декларация прав и свобод человека и гражданина» был вотирован Российской Федерацией. При появлении на свет Декларации эти не были почтены вниманием СМИ. «Да и теперь, за пятилетней давностью и в другой уже стране, — с оправданной горькой иронией замечает правовед И.М.Степанов, — отношение к ним куда менее заинтересованное, чем к американским и французским Декларациям конца XVIII в. Между тем это не только исторические памятники, несущие в себе симптомы крупных сдвигов в политическом сознании советского общества, но и как-никак «первоисточники» постсоветских «позитивных конституционных хартий»»⁶.

Декларации сентября-ноября 1991 г. — плод продумывания международных гуманитарно-правовых документов и вместе с тем прямой нормативный отблеск «августовских дней». Честь и достоинство человека утверждаются в них аксиологически и вместе с тем в духе «правозащиты»: как высшая ценность общества и безусловный предел для государства. Формулы этого утверждения полагаются затем в основу гуманитарных статей ныне действующей Конституции РФ, принятой всенародным голосованием 12 декабря 1993 г.

Один из самых тревожных политических симптомов последних полутора-двух лет — это публицистическое соревнование оппозиционных партий в осуждении дефектов новой конститу-

ции. И правый, и левый радикализм близки сегодня к замыслу принципиального ее пересмотра. В выступлениях Г.А.Зюганова конституция аттестуется не иначе, как «мертворожденная», «дегенеративная», «подражательная», «заемная», «подогнанная под запросы вполне определенного лица».

Трудно спорить с тем, что наш действующий Основной закон несовершенно. Это приходится признать прежде всего по части статей, определяющих (а) отношение основных ветвей власти (президентской, законодательной, исполнительной и судебной); (б) федеральное устройство России. Горький опыт последнего пятилетия позволяет увидеть, сколь слаба у нас «конституционная страховка» против президентского авторитаризма, с одной стороны, и против самовластия «региональных баронов»⁹⁷ — с другой. Можно назвать еще и немало других неудач и пробелов, допущенных законодателем⁹⁸.

И все-таки трудно придумать сегодня позицию более неправомерную и опасную, чем стратегия общей дискредитации конституции 1993 г.

Правовед, далекий от восхищения архитекторами нашей нынешней государственности, заявляет тем не менее: «То, что Конституция России документ высокой демократической пробы, — факт очевидный»⁹⁹.

Позволю себе задержаться лишь на некоторых аспектах Конституции Российской Федерации, подтверждающих эту оценку и особо существенных для рассматриваемой мною темы.

Формулировки прав человека, фигурирующие в тексте Конституции (это признано авторитетной международной экспертизой), являются одними из наиболее развитых и проработанных в мировом гуманитарном праве. Некоторые из них имеют акцентированно антитоталитарный смысл и звучат как формулы отречения от прошлого¹⁰⁰. Преамбула Декларации выдержана в естественно-правовом и децессионистском стиле, наиболее подходящем для выражения того, что Декларация в целом представляет собой документ народной воли, которая вполне свободно, но вместе с тем клятвенно и навечно, связывает себя признанием личного достоинства граждан.

Знаменательна и существенна Статья 18: «Права и свободы человека и гражданина являются непосредственно действующими. Они определяют смысл, содержание и применение законов, деятельность законодательной и исполнительной власти, местного самоуправления и обеспечиваются правосудием».

Эта формула соответствует основному духу русского либерализма конца XIX — начала XX века, отстаивавшего возможность и необходимость «судить закон с точки зрения права», и вместе с тем является новаторской по отношению к устоявшимся «российским стереотипам» законодательной практики.

Во-первых, «здесь впервые в нашей истории дана формулировка, которая ставит права человека выше правомочий любых иных субъектов общественной жизни»¹⁰¹. Или, если говорить на философско-правовом языке, субъективное личное право как безусловная ценность возносится над всеми нормативными требованиями, исходящими от социальных, партийных, религиозных объединений, и над самой «державной властью», — этой давней политической святыней России.

Во-вторых, впервые в отечественной истории Конституция — по крайней мере в гуманитарном разделе — понимается как закон прямого действия. Для применения ее формул не надо ждать издания специальных законов, сообщающих декларациям «практическую силу». Через институт конституционной жалобы (прежде совершенно не известный России) гуманитарные статьи могут прямо привлекаться к оценке действий любой властной инстанции.

Конституция Российской Федерации (повторю это еще раз) — документ далекий от совершенства. Вместе с тем есть все основания утверждать, что ее гуманитарный раздел представляет собой одно из самых серьезных завоеваний отечественной политической культуры. Он фиксирует нормы уважения к человеческому достоинству, вынашивавшиеся дореволюционным либерализмом, пострадавшие мучениками ГУЛАГа, вновь забрезжившие в окопах Отечественной войны, вновь обретшие категорическую декларативную энергию в правозащитном движении последней четверти нашего столетия.

О социально-политической компетенции законодательной власти позволительно судить по *изменениям*, которые она предлагает внести в текст Конституции. Но вот уровень ее правосознания и степень ее верности демократии скорее всего придется оценивать по критерию *сохранности* российской Декларации прав человека и гражданина, по способности признавать и отстаивать эту Декларацию в статусе неперерешаемого раздела нашего Основного закона.

* * *

Известно, что календарный и эпохально-исторический век не совпадают друг с другом. И в России, и на Западе не раз говорилось о том, что нынешнее столетие надо, в сущности, отсчитывать вовсе не с 1901 года: его открывает 1914-ый, когда разразилась первая мировая война.

Но не следует ли сказать то же самое и о конце XX столетия? — Уверен, что следует. Более того, я отваживаюсь утверждать, что эпохальный век, в котором мы родились, уже завершился. Это случилось где-то в 1989-1991 гг., в пору крушения самого мощного и долгосрочного из существовавших на земле тоталитарных режимов. Россия отмерила планете конец столетия. С момента совершившихся в ней перемен, весь мир оказался в новом веке жизни, загадок которого он не знает.

В нашей стране рубежом эпох можно считать принятие новой Конституции, формально завершившей длительное нравственно-правовое усилие русской культуры и определившей, на каких элементарных условиях мы принимаем непредвидимые социальные, экономические и духовные содержания, надвигающиеся из будущего.

Все, что происходит с нами после этого события, — происходит уже в XXI веке, — за хронологической границей, означенной в заголовке моей статьи. И как ни важен опыт соблюдения (или нарушения) прав человека в последнее пятилетие российской политической истории, я считаю возможным и правильным отложить его обсуждение на будущее.

Примечания

- ¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 201.
- ² Новый мир. 1991. № 6. С. 226.
- ³ Напомню о статье А.Т.Павлова «Моральный максимализм и правовой нигилизм в русской культуре» (Вестник МГУ. Сер. 7. 1992. № 6), широко в те годы обсуждавшейся.
- ⁴ Не могу не отметить, что этот суровый текст лишь сводит в единый сценарий ключевые суждения таких выдающихся представителей русской либеральной историографии, как К.Д.Кавелин, А.И.Герцен, В.О.Ключевский, Г.П.Федотов, С.М.Стенняк-Кравчинский, Н.Я.Эйдельман.
- ⁵ Кантор В. ...Есть европейская держава. М., 1997. С. 234.
- ⁶ Не допуская, например, чтобы к священным и непререкаемым правам относились щедрые, но экономически не обеспеченные обещания, исполнения которых ни с кого нельзя спросить по суду.
- ⁷ Среди многих достойных работ, после появившихся на книжных прилавках, следует прежде всего отметить коллективные исследования, проведенные под руководством Е.А.Лукашевой (Общая теория прав человека. М.: Изд-во «Норма», 1966; Права человека и политическое реформирование. М., 1997).
- ⁸ Открытие Г.Йеллинека произвело глубокое впечатление на русскую философию права начала XX века, развивавшуюся в русле христианского либерализма. Об этом выразительно свидетельствуют прежде всего сочинения С.Н.Булгакова (см., например, «Вехи. Из глубины». М., 1991, С. 40-42).
- ⁹ Соответственно, на Западе достаточно рано формируется представление о том, что государство, гарантирующее право, непременно должно быть светским (отделенным от церкви).
- ¹⁰ Решающее значение для его утверждения имели макиавеллизм, ранние сочинения Лютера и концепция Гоббса.
- ¹¹ Сколько-то последовательное противодействие этой тенденции оказывает лишь немецкий классический либерализм, ведущие представители которого (И.Кант, В. фон Гумбольдт, К.Хайденрайх, молодой И.Г.Фихте) идут по пути этического обоснования права.
- ¹² Например, борьба за личную неприкосновенность, самоуправление и свободное распоряжение имуществом в городах, в структуре муниципального республиканизма, который вообще может рассматриваться как колыбель гражданского общества в странах Западной Европы.
- ¹³ Из многочисленных публикаций особо следует отметить книгу «Либерализм в России» (ред. В.Ф.Пустарнакова, И.Ф.Худушиной, М., ИФ РАН, 1996), соединяющую достоинства энциклопедического словаря, критико-аналитического исследования и дискуссионного «круглого стола».
- ¹⁴ Именно эта, строго соблюдаемая вторичность по отношению к идеальному нормативному базису препятствует тому, чтобы совокупность законодательных актов превратилась в «идеологическую надстройку» (в марксистском смысле этого понятия).
- ¹⁵ Либерализм в России. М., 1996. С. 371. Курсив мой. — Э.С.
- ¹⁶ См.: Либерализм в России. С. 413-414.
- ¹⁷ Там же.

- ¹⁸ См. в особенности *Леонтович В.В.* История либерализма в России. М., 1995. С. 528-535.
- ¹⁹ Обоснование этой аналогии см. в очерке: *Соловьев Э.Ю.* Предпринимательство и патриотическое сознание // Культура российского предпринимательства. М., 1997. С. 58-70.
- ²⁰ Как бы в соответствии с известным «пуританским тезисом» Гоголя: «Если бы взяли вы за должность свою ... в уверенности, что служите Тому, Кому вы молитесь, то и появилась бы у вас деятельность, и вас никто из людей не в силах [был бы] охладить» (Цит. по *Кантор В.К.* Указ соч. С. 329.).
- ²¹ Может быть, лучше всех эту ключевую установку земского либерализма, выразил еще в 60-х годах XIX в. Н.Г.Чернышевский, рассуждая о своеобразии пригодной для России *демократии*: «Демократия требует, чтобы каждый гражданин был независим в делах, касающихся только до него; каждое село и каждый город независимы в делах, касающихся его одного; каждая область в своих делах...» (Полн. собр. соч. М., 1951. Т. 5. С. 652-653).
- ²² *Чичерин Б.Н.* Земство и московская дума. М., 1934. С. 20. Курсив мой. — Э.С.
- ²³ *Маклаков В.А.* Вторая Государственная Дума. Л., 1991. С. 603.
- ²⁴ *Леонтович В.В.* Указ. соч. С. 534. Курсив мой. — Э.Ю.
- ²⁵ Позволю себе заметить в этой связи, что одной из самых удачных экспозиционных характеристик либерализма в сегодняшней литературе мне кажется определение, отстаиваемое Б.Г.Капустиным. «Индивидуальное усмотрение, — пишет он, — это высшее основание самоопределения человека относительно других людей и общественных институтов». И либеральной должна быть признана всякая концепция общественного порядка, если в ее основу «кладется индивидуальная свобода, понимаемая как право (т.е. способность и возможность человека) *действовать по своему усмотрению...*». Замыкается ли она на «частный экономический интерес», на идею «laissez faire в сфере собственно хозяйственной деятельности», не столь уж существенно. Это важный исторический модус, а не атрибут либерализма (См.: Либерализм в России. С. 49-50).
- ²⁶ *Леонтович В.В.* Указ. соч. С. 418.
- ²⁷ Освобождение. № 75. 1905. С. 433.
- ²⁸ Эти формулы были конкретизированы Основными государственными законами в редакции от 23 апреля 1906 г. (статьи 27-41).
- ²⁹ См.: Права человека и политическое реформирование. С. 65-66.
- ³⁰ Цит. по: *Леонтович В.В.* Указ. соч. С. 509.
- ³¹ См. там же. С. 485-486, 530-535.
- ³² Особенно щедро ее воздавал тогдашний председатель октябристского ЦК, славянофил Шапов.
- ³³ Пожалуй, единственно, о чем следует упомянуть в этой связи, — более принципиальное и решительное, чем у кадет, отстаивание государственных гарантий частной собственности (пункт 3 в тезисах к программе «Союза 17 октября»).
- ³⁴ Октябристы вели себя в данном случае как продолжатели «охранительного» либерализма Чичерина, который трактовал (а точнее: теоретически конституировал) реформы Александра II в качестве *навечной клятвы* русской монархии; желал (а точнее: требовал) их непременно эволюционного,

- поэтапного продолжения; соединял идею содействия власти с возможностью (а точнее: необходимостью) *судить власть по смыслу ее же собственного почина*.
- 35 *Леонтович В.В.* Указ соч. С. 484.
- 36 *Леонтович В.В.* Указ соч. С. 528. Последнее, как это ни парадоксально, справедливо даже для нарушений апрельской конституции 1906 г.: утвержденный Столыпиным избирательный закон (с имущественным цензом) отвечал именно господствующий земской идее, сложившейся еще в 60-80-х годах XIX в.
- 37 Стенографические отчеты Думы. 1917. СПб., 1908. Т. 1. Столбец 107. Курсив мой. – Э.С.
- 38 *Леонтович В.В.* Указ соч. с. 515.
- 39 Он подготовлялся выдающимся русским правоведом Н.С.Таганцевым.
- 40 *Милуков П.Н.* Вторая Дума. СПб., 1908. С. 197.
- 41 *Маклаков В.А.* Вторая Государственная Дума. С. 601.
- 42 Большой материал для ее обоснования дает художественно-публицистическое исследование А.И.Солженицына, нацеленное на выявление нереализованных возможностей (альтернативных сценариев) русской истории начала XX века.
- 43 См. об этом: *Соловьев Э.Ю.* Правовой нигилизм и этическое обоснование права // Квинтэссенция. М., 1989.
- 44 Особый интерес в данном отношении представляет брошюра А.А.Богданова «Либералы и социалисты» (Женева, 1904). Вот какие нарекания, достойные Ш.Ренувье или Ж.Жореса, мы в ней находим: «...Для массы нынешних либералов свобода не есть единственный бог (!); они смотрят на нее весьма и весьма практически и применяют ее к своим ближайшим интересам. Таковы особенно умеренные либералы-собственники... Относительно некоторых «свобод» они не прочь сделать ограничения, в смысле побольше или поменьше. Большинство из них сойдется, например, в том, что полная свобода слова и печати опасна, так как она на руку революционерам» (С. 29.).
- 45 Наилучшей на сегодняшний день историко-правовой анализ этого процесса дан в книге В.С.Нерсисянца «Наш путь к праву» (Гл. II-IV. М., 1992).
- 46 *Стучка П.* Избр. произв. по марксистско-ленинской теории права. Рига, 1964. С. 256.
- 47 *Курский Д.И.* Избр. статьи и речи. М., 1948. С. 56.
- 48 Газета «Красный террор» от 1 ноября 1918 г. (цит. по *Солженицын А.И.* «Архипелаг ГУЛАГ». Ч. 1. С. 31).
- 49 *Лацис М.Я.* Два года на правовом фронте. М., 1921. С. 82.
- 50 *Солженицын А.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 223.
- 51 Я имею в виду понятие «вульгарной науки», как оно проработано в Марксовой критике идеологии.
- 52 См. об этом подробнее: *Соловьев Э.Ю.* Правовой нигилизм и гуманистический смысл права // Квинтэссенция. М., 1990. С. 162-235.
- 53 Подробное и убедительное освещение этой зависимости можно найти в оригинальной (в свое время не замеченной) книге Ф.Нестерова «Связь времен» (М., 1984. С. 177-229).
- 54 *Сталин И.В.* Вопросы ленинизма. М., 1934. С. 427.
- 55 Решающее значение для утверждения пролетарского этатизма имел установочный доклад Кагановича, зачитанный в ноябре 1929 г. в Ком. Академии.

56 *Малицкий А.* Указ. соч. С. 48-49.

Чтобы не увязнуть в трясине этих высказываний, необходимо принять во внимание следующее. Тезис «субъективное право – это не что иное, как простор, который государство предоставляет для осуществления личной обязанности», вообще говоря, не только совместим с идеей естественного права, но и активно участвует в ее генезисе. Однако последнее возможно лишь постольку, поскольку предполагается, что личная обязанность задается вовсе не государством, а каким-либо независимым от государства и возвышающимся над ним началом (например, в качестве мирского призвания, исходящего от Бога). Именно так обстоит дело в правовых концепциях Реформации, в учениях английских индепендентов и в философии некоторых ранних представителей немецкого просвещения.

Но государственная гарантия обязанностей, которые самим же государством налагаются, ни грана права в себе не содержит.

57 Как убедительно показывает В.С.Нерсисянц, понятие это принципиально невозможно внутри ортодоксального марксизма (См. указ. соч. С. 100-110).

58 См. об этом: *Степанов И.М.* Права человека в концепции конституционализма (российский опыт) // Права человека и политическое реформирование. С. 73.

59 Единственная статья, где упоминается этот ключевой тоталитаристский термин, навсегда слившийся с выражением «тридцать седьмой год». Знаменательно, что последняя ее фраза представляла собой кальку известного уголовного закона, написанного лично Сталиным в августе 1932 года (в пору великого голода, последовавшего за «сплошной коллективизацией»). «Его закон прозвали в народе «законом о пяти колосках», ибо за кражу даже нескольких колхозных колосков голодным людям грозил расстрел или в лучшем случае – 10 лет тюрьмы» (*Радзинский Э.* Сталин. М., 1997. С. 276). Такова историческая подоплека конституционного освящения общественной собственности, которое советские юристы патетически противопоставляли четвертой статье Декларации прав человека и гражданина (1789), где когда-то была впервые освящена собственность частная.

60 Забегая вперед, замечу, что эту же транскрипцию, но уже в критико-полемических целях, будут использовать в семидесятых годах некоторые представители правозащитного движения в СССР.

61 И в СССР тридцатых, и в Китае шестидесятых годов десятки партийных инструкций разъясняли, что свобода при социализме должна пониматься как свобода «критики и самокритики», публичного обличения недостатков и публичного «идейного саморазоружения». В 1935 г. Г.Уэллс попытался обсудить со Сталиным вопрос об участии советских писателей в Пен-Клубе, – международной организации, которая «настаивает на праве свободного выражения всех мнений, включая оппозиционные». Хозяин насмешливо ответил: «Это называется у нас, большевиков, самокритикой. Она широко применяется в СССР». (См.: *Радзинский Э.* Сталин. С. 336.)

62 Цит. по *Нерсисянц В.С.* Указ. соч. С. 251-252.

63 Абсурдистский, но политически функциональный тезис, впервые выдвинутый Сталиным еще в 1928 г.

64 Особенно наглядно это обнаруживалось в случае избирательных прав. Выборы шли под знаком исполнения граждански-патриотического долга. Люди, не

- вышедшие к избирательным урнам, подозревались в антисоветском образе мысли. В 60-х годах (после хрущевской оттепели) отдельные недовольные лица отваживались грозить власти отказом от отработки своей *избирательной повинности*, но лишь в очень редких случаях приводили угрозу в исполнение.
- 65 Системоцентристская ориентация продержится в советском правоведении до конца 80-х годов (см. об этом «Права человека и политическое реформирование». Под ред. Е.А.Лукашовой. М., 1997. С. 3, 25-26). Последней формой системоцентризма окажется геллертерский и позитивистский «системно-комплексный подход к праву». Охотно соглашаюсь с Е.А.Лукашовой, которая считает, что восстановление нормального правопонимания возможно лишь на персоноцентристских началах (см. там же), но хочу добавить: только при условии, что никакая системная диалектика не будет близко допущена к обоснованию правовых понятий.
- 66 В свое время Ленин провозгласил девиз: «Каждый партиец должен быть чекистом». При Ягоде эта формула превращается в универсальную заповедь социалистической лояльности. «Теперь чекистом обязан стать каждый гражданин. Приглашение стать осведомителем становится доказательством доверия партии и предметом гордости». При Ежове и Берии «за право быть осведомителем борются. Кроме того, в годы репрессий это как бы является надежной защитой. Впрочем, потом, когда хозяева падут, часть осведомителей разделит их участь» (*Радзинский Э.* Сталин. С. 258, 372.)
- 67 См.: *Хлевнюк О.* 1937. Сталин, НКВД и советское общество. М., 1992. С. 47-51.
- 68 *Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ. Ч. 1. С. 13.
- 69 *Гроссман В.* Жизнь и судьба // Октябрь. 1988. № 1. С. 69.
- 70 Там же. С. 118, 243.
- 71 Октябрь. 1988. № 3. С. 50.
- 72 Октябрь. 1988. № 1. С. 213. Курсив мой – Э.С.
- 73 *Гроссман В.* Жизнь и судьба. М., 1988. С. 622.
- 74 Там же. С. 227.
- 75 Октябрь. 1988. № 1. С. 123.
- 76 Октябрь. 1988. № 3. С. 52.
- 77 В этом, кстати, один из важных аспектов противопоставления Жукова и Сталина, утвердившегося в сознании многих ветеранов.
- 78 *Кантор В.* ...Есть европейская держава. С. 185.
- 79 *Радзинский Э.* Сталин. С. 563.
- 80 Там же. С. 442. В.Гроссман следующим образом выразил фарс послевоенной советской истории: «Вторая всемирная война была эпохой человечества, и на некоторое время ее мировым городом стал Сталинград... Его душой была свобода. А через десять лет тысячные полчища заключенных воздвигли здесь плотину одной из величайших в мире государственных электростанций» (Октябрь. 1988. № 4. С. 104).
- 81 *Гроссман В.* Судьба и жизнь. С. 496, 198.
- 82 Знаменательно, что добившись этого компромисса в долгих дискуссиях, СССР и другие (зависевшие от СССР) социалистические страны в декабре 1948 г. воздержались от подписания Декларации.
- 83 *Алексеева Л.* История инакомыслия в СССР. М., 1992. С. 203.
- 84 Назову имена А.Гинзбурга, А.Амальрика, В.Буковского, Т.Великановой,

- Н.Горбаневской, Л.Богораз, П.Григоренко, С.Калистратовой, С.Ковалева, Ю.Орлова, Л.Плюща, А.Подрабиника, В.Турчина.
- 85 Инициативная группа по защите прав человека. Сборник документов. Нью-Йорк, 1976. С. 6.
- 86 *Алексеева Л.* Указ. соч. С. 252.
- 87 Решающим было создание в 1976 г. в США «Хельсинской комиссии», в которую вошли 6 конгрессменов, 6 сенаторов, 3 представителя ответственных департаментов.
- 88 *Алексеева Л.* Указ.соч. С.258.
- 89 Ежегодные обобщенные отчеты КГБ для Политбюро стали готовиться с 1975 года.
- 90 Передача радиостанции «Свобода» от 2 сентября 1992 г. «История диссидентского движения в СССР (международная конференция общества «Мемориал»)».
- 91 *Алексеева Л.* Указ. соч. С. 258, 283, 312.
- 92 Переломной можно считать статью «Размышление о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной совести» (1968).
- 93 В Нобелевской речи 1975 года Сахаров декларировал: «Свобода убеждений — основа экономического и социального прогресса и политическая гарантия возможности эффективной защиты социальных прав» (*Сахаров А.Д.* О стране и мире. Нью-Йорк. Хроника. 1976. С. 7).
- 94 См.: Опыт ненасилия в XX столетии (социально-этические этюды). М., «Аслан», 1996. С. 225-226, 230.
- 95 Там же. С. 234. См.: Там же. С. 212-216.
- 96 Права человека и политическое реформирование. С. 75.
- 97 Удачная метафора А.Бовина.
- 98 Укажу хотя бы на то, что книга «Права человека и политическое реформирование» содержит около десяти серьезных и хорошо обоснованных праведческих претензий к конституционному тексту.
- 99 Права человека и политическое реформирование. С. 77.
- 100 Такова, например, Статья 13(2) (право на свободу слова; мнения и убеждений), где говорится: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».
- 101 См. «Гражданские инициативы и повседневная практика». Стенограмма экспертного семинара. М., 1993. Ч. 1. С. 2.

Общественные реформы и земельный вопрос*

Для такой страны, как Россия, совмещающей в себе все климаты, ... все виды хозяйства, ... все стадии развития народной жизни, ... все виды почвы ... и т.п. — общих рецептов нет и быть не может. Обсуждение аграрного вопроса требует спокойного, беспристрастного отношения к делу, говорить о нем нужно, стоя на почве фактов, а не абстрактных теорий, как бы они ни казались заманчивыми.

*Алексей Ермолов***

Весь XX век для России прошел под знаком постоянного возвращения к земельному вопросу. Получив в наследство от XIX столетия его половинчатое решение, почти все политические силы, действовавшие в стране до начала 30-х годов, предприняли свои попытки его разрешения. Среди наиболее известных — правительственная «стольпинская» аграрная реформа 1906-1911 годов, большевистская политика «военного коммунизма» 1918-1921 гг., «новая экономическая политика» 1921-1927 гг. и, наконец, коллективизация. Последовавшее затем окончательное установление коммунистического режима с введением государственной собственности на землю исключило для хозяйствующих на сельскохозяйственной земле субъектов (а именно о ней будет идти речь) возможность какого бы то ни было хозяйственного самоопределения и свободы.

Развивавшийся в АПК и системе земельных отношений кризис активизировал поиски изменения положения вещей во второй половине 80-х годов. Тогда же появились и первые, весьма ограниченные возможности для сколько-нибудь продуктивных действий. Однако развернувшиеся с начала 90-х годов радикальные либеральные реформы оказались наименее продуктивными для аграрного сектора, требовавшего рациональных эволюционных перемен.

* Статья подготовлена при поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований (грант № 97-06-80202).

** Министр земледелия и государственных имуществ в 1892-1905 гг.

С 1991 года в России вновь нет согласия по земельному вопросу. За это время этот фундаментальный аспект общественного устройства низведен до уровня взаимоисключающих политических лозунгов: «не допустить разграбления страны» — «вернуть землю крестьянам». Ясно, что разграбление невозможно при заинтересованном в земле производителе, развитой нормативно-правовой базе и дееспособном государстве. Также очевидно, что землю, как и власть, нельзя «вернуть, дать». Ее могут только «взять, востребовать» у помещика, лендлорда, государства те, кому она действительно нужна.

К сожалению, сегодняшняя реальность такова, что не только не наблюдается массового движения сельских товаропроизводителей за полное обладание землей с правом ее купли-продажи, но еще и слабеет интерес к занятиям сельским трудом вообще. Причина этого — в разрушительных для сельского производства и жизнедеятельности крестьянина экономических и духовных процессах последних лет, возникших в силу как объективных причин, так и допущенных ошибок. Без их исправления, без того, чтобы крестьянин получил возможность полноценно жить и эффективно работать, нельзя надеяться, что он проявит интерес к более либеральным формам землевладения, чем те, которые он по каким-то причинам предпочитает сегодня. Необходимо, кроме того, попытаться разобраться в его мотивациях.

Формулу отношения российского крестьянства к земле и власти сформулировал великий и все еще мало понятый нами писатель Андрей Платонов. *«Имущество надо унижить... А людей оставить без призора — к лучшему обойдется, ей-богу, правда!»*, — говорит один из героев романа «Чевенгур». На мой взгляд, эта идея и была главной при решении земельного вопроса в российской деревне в начале XX столетия, а также в том варианте общественного строительства, который определился в период ее относительно свободного развития — при НЭПе. Не исключено, что она сохраняет свое главенствующее значение и сегодня.

I. Философско-нравственные и экономические аспекты земельного вопроса

Социально-экономические преобразования 1992–1993 годов памятны не сбывшимися ожиданиями быстрого краха крупных коллективных хозяйств по причине массового бегства крестьян

с мелкими наделами из «колхозного рабства». Также не оправдались надежды на взрывной характер становления отечественного фермерства. Напрасно газеты, поддерживавшие курс на быстрые радикальные реформы, старались дискредитировать «красных помещиков» — руководителей крупных хозяйств.

Те времена прошли. Однако история, как известно, учит только тому, что ничему не учит. По поводу состоявшегося в середине 1997 года решения Федерального Собрания по Земельному кодексу, отказавшегося поддержать идею купли-продажи земли, в тех же газетах читаем: «господа губернаторы сдались большевикам»; вновь возобладали «отечественные заморочки» православного единения в общем деле и славянофильская община. «Реакционным» назвал Земельный кодекс новый председатель Госкомитета по земельным ресурсам и землеустройству. «Без частной собственности на землю ничего не получится,» — не устает повторять аграрный министр.

Будучи прозападно настроенными экономистами с достаточно узким кругозором, эти государственные деятели имеют ввиду якобы напрямую связанное между собой либеральное решение земельного вопроса и экономическую эффективность сельскохозяйственного предприятия. Но, во-первых, это не так. А, во-вторых, что более серьезно, у либерального решения земельного вопроса есть и другие, значительно более важные социальные стороны, которые кодексом или указом ввести нельзя.

Из августовских (1997 года) газет. 13-летний Дима ударами палки по голове убил 35-летнего бомжа, покушавшегося на частную картошку. В поддержку мальчика дачники спокойно заявляли: «убивать их надо помаленьку» и спрашивали — не будет ли у подростка неприятностей? В других случаях бомжей, от которых не находятся защиты, травят собаками, раздевают донага, вымазывают в нечистотах и в таком виде водят по улицам. Четыре часа провисел на дереве у дороги труп 52-летнего безработного, повешенного дачниками, дабы отпугнуть других огородных воришек. В рот ему в виде кляпа был воткнут огурец.

Никто из опрошенных корреспондентами не усомнился в правильности содеянного. Речь также не идет о людях, для которых огородный урожай — единственное средство не умереть с голоду. Что же до причин, то везде говорят о праве защиты частной собственности.

Что происходит? С экономической точки зрения *имущество «возвышено»* (антитеза формулы Андрея Платонова) настолько, что в сравнении с ним даже человеческая жизнь кажется пустяком. Ведь если убийство с целью защиты собственности морально не осуждается, становится обыденностью, значит что-то не в порядке с нашими планами или методами общественого строительства, в том числе — с быстрым введением «священной и неприкосновенной». Не должно ли это послужить для умных и моральных политиков сигналом — как минимум — для корректировки политического и экономического движения в этом направлении, тем более, что сами субъекты хозяйствования в подавляющем большинстве этот курс не одобряют, о чем и свидетельствует позиция Федерального Собрания по Земельному кодексу.

Новое слушание по Земельному кодексу состоялось 18 февраля 1998 года. К этому времени два региона — Саратовская область и Татарстан приняли свои региональные законы о земле. На подходе были решения еще в нескольких субъектах Федерации. Кроме того, недальновидная позиция Госдумы, отказывавшейся привести Земельный кодекс в соответствие с Конституцией страны, то есть допустить в нем куплю-продажу земли с рядом ограничений и под государственным контролем, (а, по моему мнению, и с необходимым правом самих субъектов Федерации определять категории сельскохозяйственных земель, на которые действие норм частной собственности не распространяется), вызвала справедливую отрицательную реакцию в Совете Федерации. В итоге, 18 февраля, спустя полгода после своего предыдущего решения, верхняя палата 70 голосами против 67 высказалась против поддержки предложенного Госдумой варианта.

Оставив на время в стороне хозяйственно-экономические измерения проблемы полной собственности на земли сельскохозяйственного назначения, остановлюсь на ее философско-нравственных аспектах. И начать здесь нужно с мировоззренческих позиций ее сторонников.

Идея форсированного внедрения частной собственности на земли сельскохозяйственного назначения в современную отечественную аграрную практику активно продвигается людьми, чьим мировоззрением является прагматизм. Эта господствующая (прежде всего в американской философии и массовом сознании) наиболее грубая разновидность позитивизма свое кредо выражает предельно просто: «успешно, прибыльно, стало быть, истинно». Естественно, лучшей моделью аграрного устройства

для этих людей является современная американская модель сельского хозяйства. (Кстати, как показали специалисты Института США и Канады, и американская модель нашими экономистами представляется довольно примитивно). Нисколько не заботясь об адекватности, приемлемости и моральном эффекте своих аграрных проектов, наши аграрные руководители в конце 1991 года смело приступили к «реформированию» села. А поскольку «консервативная и реакционная» действительность сопротивлялась, они отодвинули в сторону тех, кому, собственно, и следовало бы заниматься аграрными реформами — крестьян и злокозненных руководителей хозяйств. В итоге, в значительной мере по этой причине и были сделаны те крупные ошибки, которые усугубили и без того объективно сложное положение АПК, привели к убыточности 81% сельскохозяйственных предприятий страны по состоянию на начало 1998 года. (Даже Украина при своей более слабой экономике, но при отсутствии крупных просчетов в аграрном секторе, на этот же период имела 68,5% нерентабельных хозяйств).

Компанию по культивированию свободного фермера на свободно отчуждаемой земле наши аграрные реформаторы подкрепляли показателями эффективности прежде всего сельского хозяйства США. Однако для глубокого понимания американского варианта решения аграрного вопроса нужно обратиться к истории, в том числе — к той критической рефлексии, которая сопутствовала процессу введения частной собственности на землю.

Философско-нравственные аспекты земельного вопроса — основы общественного устройства — подробно рассматривались, в частности, крупным американским философом и экономистом Генри Джорджем. Английские переселенцы, писал он, «имели перед собой в новой стране огромный материк, свободный для переселения, а потому среди них никому и в голову не приходило поднимать вопрос о справедливости и целесообразности частной собственности на землю. ...Изобилие земли отклоняло внимание от той монополии, к которой должно привести право индивидуальной собственности на землю... И таким образом произошло, что великая республика нового мира восприняла в начале своего поприща учреждение, которое погубило республики древности; что народ, провозгласивший неотчуждаемые права всех людей на жизнь, на свободу и на стремление к счастью, принял, ни мало не задумываясь, принцип, который, отрицающий равное и неотчуждаемое право на землю, в конце концов

отрицает равное право на жизнь и свободу; что народ, который ценой кровавой войны уничтожил личное рабство, позволил однако укорениться рабству в более опасной и глубоко проникающей форме»¹.

Проистекающее от собственности на землю грядущее рабство, которое предвидел Генри Джордж, состояло в абсолютной власти, которую получают люди, ставшие собственниками *богатства, не созданного их собственным трудом*. Самые сильные и ловкие приобретают львиные доли собственности путем присвоения. Эти новые собственники, «делаясь властелинами земли, роковым образом становятся властелинами своих земляков. Право собственности на землю есть основа аристократии. Не высшее звание давало землю, а владение землей давало высшее звание»². В дальнейшем, говорит Генри Джордж, новая аристократия будет передавать свою собственность из поколения в поколение, тем самым постоянно перераспределяя между собой несозданный ею доход и поэтому обществу не останется ничего иного как изыскивать возможности для его изъятия («конфискации ренты») и перераспределения между всеми.

В отличие от многих капиталистических государств Европы, быстрое аграрное развитие которых в конце XIX – начале XX веков сдерживалось территориальными и демографическими условиями, США располагали свободной землей и незначительным коренным населением, отстреливаемым или сгоняемым в резервации. Отсюда – классическая ясность и простота земельных отношений в Америке, предлагаемая нам в качестве образца.

Заметим также, что и сегодня в странах с частной собственностью на сельскохозяйственные земли постоянно идет скрытая борьба по вопросу конфискации и перераспределения ренты. Эта, казалось бы, невинная экономико-правовая общественная игра (укрывание дохода – усовершенствование системы по его изъятию – новые способы укрывания и так далее) вовсе не безобидна в нравственном смысле. Лица, обремененные земельной собственностью, значительные усилия прилагают к тому, чтобы минимизировать перераспределение ренты. Те же, у кого земельной собственности нет, зная, что они обделены, со своей стороны также оказывают давление с целью сделать правовые конфискационные меры более эффективными. Игра, таким образом, представляет собой перманентную правовую войну, заполняет огромную часть поля общественных взаимодействий людей и вытесняет мораль на периферию социальных отноше-

ний. Кроме того, она мешает развитию производства. Так, немецкие специалисты считают серьезными проблемами аграрного комплекса страны неиспользование землевладельцами большей части сельскохозяйственных земель и спекуляции ими с целью максимизации прибыли. При общем росте цен в последние тридцать лет в Германии в три раза, цены на сельскохозяйственные земли выросли намного больше, а на строительные участки — в 16 раз. В поисках выхода из этой ситуации в Германии и Швейцарии пришли к идее новой формы землевладения — «наследственного права застройки» с разными сроками, вплоть до 99 лет. Исключая право владельца свободно покупать-продавать землю, эта форма, вместе с тем, не мешает развивать хозяйство тем, кто этого действительно хочет.

С середины XIX века и вплоть до столыпинской реформы в России не находилось горячих голов, которые предлагали бы в качестве магистрального пути «американский вариант» аграрного развития. Позицию многих русских мыслителей этого периода в сжатом виде можно представить, обратившись к воззрениям Ф.М.Достоевского и Л.Н.Толстого. Одна из принципиальных мыслей Достоевского на этот счет — о сопряженности вопроса о частной собственности на землю со всем общественным устройством страны. Так, последовательность властей в деле наделения крестьян землей после реформы 1861 года, по его мнению, привела к тому, что «с тех пор русская личная поземельная собственность в полном хаосе, продается и покупается, меняет своих владельцев поминутно, меняет даже вид свой, обезлесивается, — и ...в какую форму преобразится в конце концов — все это трудно предсказать, а между тем, если хотите, в этом главнейший вопрос русской будущности. Это уж какой-то закон природы, не только в России, но и во всем свете: кто в стране владеет землей, те и хозяева той страны во всех отношениях»³. «...И порядки, и законы, и нравственность, и даже самый ум наций, и все, наконец, всякое правильное направление национального организма организуется лишь тогда, когда в стране утвердятся прочное землевладение. То же самое можно сказать и о характере землевладения: будь характер аристократический, будь демократический, но каков характер землевладения, таков и весь характер нации»⁴. И еще: «Если землевладение и хозяйство слабо, раскидисто, беспорядочно, — то нет ни государства, ни гражданственности, ни нравственности, ни любви

в боге. По мере того как землевладение и хозяйство крепчает, устанавливается и все остальное (NB. У нас при перемене всех прежних законов землевладения начался хаос)⁵.

Переизбыток аграрного населения в европейской части страны, необходимость создания новой опоры самодержавия и задачи экономической колонизации востока России открыли перед П.А.Столыпиным возможности повторения «американского пути». Однако насильственные акты, предпринятые им против общины, равно как и полное небрежение в отношении культурно-духовного строя русской жизни, согласно которому работающие на земле люди могут распоряжаться ею в ограниченных пределах, вызвали резкую критику Л.Н.Толстого. В написанном, но неотправленном министру письме (писатель осознал утопичность своего обращения) читаем: «Вместо умиротворения вы... вводите в одном, в самом важном вопросе жизни людей – в отношении их к земле – самое грубое, нелепое утверждение того, зло чего уже чувствуется всем миром и которое неизбежно должно быть разрушено – земельная собственность. Ведь то, что делается теперь с этим нелепым законом 9-го ноября (Как известно, крестьянам предоставлялось право свободного выхода из общины и переселения на хутора и отруба. – С.Н.), имеющим целью оправдание земельной собственности и не имеющим за себя никакого разумного довода, как только то, что это самое существует в Европе (пора бы нам уж думать своим умом) – ведь то, что делается теперь с законом 9-го ноября, подобно мерам, которые бы принимались правительством в 50-х годах не для уничтожения крепостного права, а для утверждения его»⁶. В неизбежном взаимном закабалении человека человеком, также как и Генри Джордж, увидел великий мыслитель новую угрозу для земледельца.

Вопреки популярному сегодня мнению о том, что доведенная до конца реформа П.А.Столыпина была бы именно тем, что навсегда уничтожило бы «консервативный российский коллективизм», приведу оценку Н.Д.Кондратьева, чей авторитет непререкаем в среде серьезных экономистов. «Ошибкой знаменитого указа Столыпина» он считал игнорирование местных особенностей, стремление повсеместно и насильственно разрушить общину. «Хотя там, где община уже отжила, как на западе и юго-западе России, она умерла независимо от Столыпина. Там же, где она жива и нужна народу, ее не удалось разрушить и смелому министру строгого режима».

Значима ли приводимая аргументация и оценки спустя сто с лишним лет? Безусловно. Потому, что с их помощью оценивается вес аргументов «за» куплю-продажу земли по всей России. А аргументов этих два: экономический (без залога земли нельзя получить кредит в банке) и идеологический (освободиться от православно-славянофильских «заморочек»).

Спор на тему «торговать ли сельскохозяйственной землей» (речи, безусловно, нет о садово-огородных наделах или личном подсобном хозяйстве, являющихся в условиях сползания к натуральному производству средством выживания) основной массой сельхозпроизводителей, как показывают социологические исследования, сегодня вообще не воспринимается. Во-первых, он не имеет актуального хозяйственного смысла. Во-вторых, давно решен многими в культурно-моральном отношении. Реальное хозяйственно-экономическое положение, сообразуясь с которым производители распоряжаются своими землями по своему усмотрению, в том числе сдавая в аренду и арендуя, сегодня их вполне устраивает.

Это положение вовсе не говорит о прокоммунистической ориентации крестьянства. Напротив. Позицию КПРФ — национализацию земли, возвращение ее в собственность государству, как правило, не принимают. Совет платоновского героя *«людей оставить без призора»* и сегодня понимается как невмешательство власти в хозяйственный процесс, как собственное свободное распоряжение землей.

Теперь о залоге земли с целью получения кредита. Представим «среднего» фермера, которому нужно развиваться если не с «нуля», то во всяком случае с невысокого уровня товарного производства. Очевидно, что для обустройства и полноценного «запуска» его хозяйства нужны средства, во много раз превышающие рыночную стоимость тех фермерских среднероссийских 46 га земли, которыми он располагает. Попробуем также оценить размер кредита, который он мог бы получить для какой-либо краткосрочной производственной нужды. Поскольку в России почти нет таких примеров, обратимся к практике современной Германии. Там кредит под залог земли можно получить в пределах 40% выращиваемого на ней урожая. Для нашего фермерского хозяйства с площадью пашни в пределах 30 га при высокой урожайности пшеницы в 30 ц/га и ее реализации даже по 150 долларов за тонну, такой кредит по состоянию на весну 1998 года мог бы быть всего лишь в пределах 5400 долларов — примерно

33 миллиона рублей. Но даже при таком очень благоприятном для фермера раскладе, думаю, в банковских операциях такая сделка и такая сумма будут фигурировать нечасто.

При оценке реалистичности идеи залога как средства развития хозяйства сегодня нельзя также не учитывать почти полное отсутствие рыночной инфраструктуры в сельском хозяйстве, финансовой обученности фермеров, готовности банков кредитовать мелких производителей под залог их недвижимости (что, кстати, показал опыт кредитования сельхозпроизводителей в 1997 году). Дело пошло бы намного быстрее, если бы в этом процессе в какой-то форме приняло участие государство: например, выступило гарантом возврата банку фермерского долга. Но для этого оно должно иметь отношение к закладываемой земле. В случае же полной собственности производителя с правом купли-продажи участие государства исключается целиком. При этом варианте рыночная ситуация становится жестче, а процент выживших хозяйств, меньше. (Даже при радикальной реформе Столыпина кредиты крестьянам выдавались через государственный Крестьянский банк, который ситуацию контролировал).

Конечно, при запуске оборота земли ключевую роль начинают играть ее регистрация и кадастровая оценка. Эти процедуры, необходимые для предоставления и изъятия земельных участков, совершения сделок с землей (включая куплю-продажу, залог, дарение и т.п.), выполнения функций налогообложения и природоохранных мероприятий, как показывает опыт развитых стран, требуют десятилетий работы, которая, к тому же, после ее первоначального завершения, должна постоянно продолжаться в режиме мониторинга. То, что без решения этой проблемы не обойтись, отражено и в президентском Указе от 11 декабря 1993 года «О государственном земельном кадастре и регистрации документов о правах на недвижимость». Его реализация предполагает работу не одной тысячи специалистов в течение не одного десятка лет и, естественно, колоссальные государственные расходы. (Для сравнения: в государственной компании 1927-1956 годов, когда проводили инвентаризацию жилых домов в городах и рабочих поселках, участвовало 15 тысяч специалистов. Сегодня ни такого количества сил, ни средств – нет. Тем более, что задача оценки земли по своей сложности на порядок отличается от оценки жилого фонда, а Государственный

комитет по земельным ресурсам и землеустройству только вводит в строй первые центры общероссийской информационно-кадастровой системы).

Вместе с тем, перечисленные факты не являются основанием для однозначного для всей страны отрицательного ответа на вопрос о частной собственности на земли сельскохозяйственного назначения. Земля должна быть полной собственностью тех, кто ее обрабатывает. Именно эта позиция была поддержана и состоявшимся 18 февраля 1998 года решением Совета Федерации, о котором я уже упоминал. При обсуждении этого документа почти все выступающие говорили о роли государства в разрешении земельного вопроса. Как и в большинстве развитых стран, интересы частных собственников должны соединяться со всеобщими интересами посредством сочетания различных форм собственности с государственным регулированием земельных отношений — как экономическим (налоговым и финансовым), так и административным.

Опыт такого рода накоплен в законодательных системах многих стран. Так, в законах Великобритании, конституциях Германии, Чехии, Польши и других стран закреплены положения об обязательном эффективном использовании земли. В Конституции Баварии записано, что распределение и использование земли находится под государственным надзором; земля, находящаяся в сельскохозяйственном обороте служит всему народу; приобретение земли, используемой в сельском и лесном хозяйстве, должно зависеть от доказательств способности приобретателя к ее должной обработке и она не должна служить только для вложения капитала.

В Итальянской Конституции в целях достижения рациональной эксплуатации земли и установления справедливых социальных отношений определены обязательства, налагаемые на частного земельного собственника, установлены ее предельные размеры в зависимости от областей и сельскохозяйственных зон. При проведении в 40-х-50-х годах земельной реформы участки земли, получаемые крестьянами, не могли быть проданы, заложены или разделены на более мелкие в течение 30 лет.

В развитых странах весьма строги законодательные ограничения на круг лиц, имеющих право покупать сельскохозяйственные земли. Обычно они касаются квалификации, опыта, наличия достаточного количества средств. Во многих странах законы не допускают раздробления приобретаемых участков или

ограничивают их предельные размеры. В Швеции, например, наследники умершего владельца земельного участка, не имеющие необходимой квалификации и опыта, могут получить только денежную компенсацию, да и то весьма небольшого размера. В Финляндии, в дополнение к названным ограничениям, добавляется и необходимость получения специального разрешения, если приобретаемая земля находится на расстоянии более 20 километров от места жительства.

В 1962 году в Бельгии был принят закон о планировании, в соответствии с которым на национальной территории выделяются зоны для размещения населения, промышленности, сельского хозяйства и иных целей. При этом сельскохозяйственные земли охраняются от экспроприации для промышленного и жилищного строительства. Во многих странах мира использование сельскохозяйственных земель собственниками осуществляется в строгом соответствии с правовыми режимами конкретных зон.

Последнее положение представляется принципиально актуальным для современной ситуации в нашей стране. Состояние сельского хозяйства, земельных и трудовых ресурсов в разных регионах России глубоко различно. Одно дело – сравнительно незначительное количество пригодных для ведения сельского хозяйства земель в северных областях страны при небольшом количестве однородного по национальному составу сельского населения и другое – многонациональные аграрные районы юга с избытком рабочих рук.

Отдельного внимания заслуживает вопрос о допуске на земельный рынок иностранных инвесторов. Во многих странах в законодательстве содержится норма, запрещающая продажу земли иностранцам. В некоторых она разрешена, но действуют существенные ограничения. Так, например, в США, для всех иностранных покупателей необходима специальная отчетность о совершаемых с землей сделках, равно как и о формах ее использования. За непредоставление информации или ее недостоверность нарушителя ждет штраф в размере до 25% стоимости земли.

Ситуация, сложившаяся в России в сфере земельного законодательства, требует неотложных мер. В настоящее время в стране нет ни одного закона, регулирующего земельные отношения. Вместо них действует более пятидесяти различных нормативных актов, часто непоследовательных и противоречивых. Вот

почему доработка Земельного Кодекса и в первую очередь – приведение его в соответствие с Конституцией и Гражданским Кодексом Российской Федерации – остро необходима.

Наиболее слабое звено в общей цепи проблем, связанных с решением земельного вопроса на региональном уровне в современных условиях, на мой взгляд, представляет состояние рыночной инфраструктуры и, в первую очередь, отсутствие земельных банков, обеспечивающих ипотечное кредитование. Сравнивая современную ситуацию с той, которая была в начале века, вновь нужно признать, что она стала хуже. В России начала века кредитование крестьянских хозяйств под залог земель, согласно закону от 5 июля 1912 года, возлагалось прежде всего на специальное кредитное земельное учреждение – Крестьянский поземельный банк, созданный, кстати, за тридцать лет до того – еще в 1882 году. Надельные крестьянские земли могли быть заложены только на нем и, следовательно, сделки совершались под контролем государства. Кредит, предоставляемый на срок от 13 до 55,5 лет не мог превышать 60% суммы оценки закладываемого земельного надела и, естественно, имел строго целевой характер. На банк возлагалась не только ответственность за использование кредита, но и обязанность содействия крестьянам в его рациональном использовании. Оценивая роль этого кредитного учреждения, современники отмечали, что без него успех новых единоличных форм хозяйствования в принципе был бы невозможен.

Надо отметить, что наше современное состояние правового регулирования залога недвижимости вообще и земель сельскохозяйственного назначения в особенности, то есть именно долгосрочного кредитования под залог недвижимости, гарантирующего крупные суммы кредитного обязательства предприятий и организаций агропромышленного комплекса, не может обеспечить осуществление такого кредитования. Что же касается позиции проекта Закона «Об ипотеке (залоге недвижимости)» относительно земель сельскохозяйственного назначения, находящихся в собственности сельскохозяйственных организаций и крестьянских (фермерских) хозяйств, то вступление в силу только данного Закона – при отсутствии специального закона о залоге сельскохозяйственных земель – фактически полностью исключило бы надежду на кредитование сельхозпроизводителей на коммерческих началах⁷. Таким образом, даже на стадии проектов подготавливаемых аграрных законов, к сожалению, приходится отмечать их негативную роль в деле разрешения земельного вопроса.

В проводимых мной с коллегами в последние десять лет исследованиях среди крестьян в той или иной форме постоянно присутствовал вопрос: считаете ли вы справедливым получение дохода, который не создан трудом, а возникает из факта собственности, например, на землю? Практически всегда ответ был таков: *доход, получаемый не в результате собственного труда, а от обладания собственностью, к тому же используемой для принуждения к труду другого, несправедлив.* (Нет сомнения, что в американской культурно-духовной традиции придерживаются противоположного мнения). Крестьяне понимают, что данное экономическое действие создаст иную ситуацию во всей системе общественных отношений, приведет к иному типу общественного устройства. Возможно, это и произойдет. Но это должно произойти свободно, по желанию самих крестьян каждого региона страны.

В этом пункте общественных дискуссий с либеральной стороны обычно появляются доводы о «магистральном пути», по которому уже идут (неизбежно пойдут) все страны. Но, во-первых, пути разные. Возьмем, к примеру, США, Канаду, Германию, Швейцарию, Израиль, Японию и Китай. Вопросы аграрной политики, землевладения в них решены по-разному. И, во-вторых, успех достигается только тогда, когда удастся *найти свой собственный способ развития*, научиться, как говорил Толстой, «жить своим умом». А ведь в начале века Россия также искала свой путь. Только тогда власть довела решение аграрной проблемы до такого состояния, что в конце-концов нашлась «такая партия», которая сумела повернуть страну на путь, «единственно верный для всего человечества». Жаль, если и сегодня будет избрано «единственно правильное» решение.

II. Роль исторической и культурно-духовной традиции в решении вопроса о земле

Столыпинские переселенцы — та относительно небольшая часть крестьян, которая имела силы создать новый хозяйственный уклад (при серьезном участии государства), тем не менее не стала копией американского фермерства. После одной из инспекционных поездок на новые поселения Столыпин писал царю о том, что имея большие индивидуальные наделы, значительную часть угодий поселенцы опять держат в коллективной собственности, ограничиваясь лишь пользованием ими. К тому же

предпочитают селиться деревнями, а не на хуторах. Никогда, видимо, не избавиться нам от этого казарменного социализма, — сокрушался министр.

Аграрный вопрос в стране с 90-процентным крестьянским, в основном православным населением в начале века был основным. Пятидесятилетние дебаты по вопросу о земле истончили его грани. Крестьянские съезды весны-лета 1917 года в демократический период развития страны по вопросу о частной собственности на земли сельскохозяйственного назначения высказались однозначно-отрицательно. Эта позиция российского крестьянства нашла свое отражение в эсеровской программе социализации землевладения, использованной впоследствии Лениным для написания Декрета о земле. Сама же эсеровская программа, как известно, включала в себя 242 местных наказа, в которых, в частности, говорилось: «Самое справедливое решение земельного вопроса должно быть таково: *право частной собственности на землю отменяется навсегда; земля не может быть ни продаваема, ни покупаема, ни сдаваема в аренду либо в залог, ни каким-либо другим способом отчуждаема*». Декрет о земле, принесший большевикам поддержку миллионов деревенского населения, гласил: «*Вся земля ... обращается во всенародное достояние и переходит в пользование всех трудящихся на ней*», а «*формы землепользования должны быть совершенно свободны: подворная, хуторская, общинная, артельная, как решено будет в отдельных селениях и поселках*». Распущенное большевиками Учредительное собрание в первый час своей работы успело принять часть закона, отменяющую в России частную собственность на землю «отныне и навсегда».

Уже с весны 1918 года большевики в соответствии со своей программой национализации земли начали ломать крестьянскую модель землевладения. К чему это привело — хорошо известно: власть была вынуждена, как выразился о НЭПе Ленин, «сделать «веревку» более свободной, *неразрывая ее, «отпустить полегче*».

НЭП, как известно, был периодом возрождения сельского хозяйства, которое проходило на основе странной правовой формулы социализации — «всенародного достояния». (Дополнительно с 1922 года были разрешены аренда и использование наемного труда). Принадлежность земли всему народу ограничивала права хозяина, которому земля принадлежала непосредственно. При выходе крестьянина из общины, а эта форма на

большей части России была восстановлена, земля оставалась в ней. На личных наделах — индивидуально или в объединениях — крестьяне обладали полной хозяйственной свободой. Эта форма способствовала развитию всех видов кооперации. За семь лет НЭПа в кооперацию вошло три четверти крестьянских дворов. Коллективное мнение, как правило, не противоречило принятым моральным нормам.

Таким образом, выработанная и утвердившаяся в России *формула всенародного достояния и свободного пользования землей всех трудящихся на ней, может считаться тем особым национальным путем, который был избран крестьянством и патриотически настроенной интеллигенцией страны в начале века и который доказал свою экономическую эффективность в период НЭПа.* Совершенно очевидно, что формула эта возникла на основе российской культурно-духовной традиции и в силу православной ориентации большинства населения страны.

Последнее утверждение требует обоснования, поскольку не обнаруживает под собой прямого экономического смысла и, к тому же, отрицается людьми, стоящими на позициях экономизма и прагматизма. Однако поскольку у нас больше известно о роли протестантизма в развитии капиталистического хозяйства, чем о роли православия в выработке модели аграрного строя, начну с М.Вебера.

Иллюстрируя основное понятие своей теории — «капиталистический дух», Вебер, в частности, обращается к проповеди выдающегося американского мыслителя и государственного деятеля XVIII века Бенджамина Франклина. «*Время — деньги*; тот, кто мог бы ежедневно зарабатывать по десять шиллингов и тем не менее полдня гуляет или лентяйничает дома, должен — если он расходует на себя всего только шесть пенсов — учесть не только этот расход, но считать, что он истратил или, вернее, выбросил сверх того еще пять шиллингов.

Помни, что *кредит — деньги*. ...Помни, что деньги *по природе своей плодородны и способны порождать новые деньги*. ...Стук твоего молотка, который твой кредитор слышит в 5 часов утра и в 8 часов вечера, вселяет в него спокойствие на целых шесть месяцев»⁸ и так далее. Эта характеристика «духа американской культуры» тогда, в XVIII веке, по оценке Вебера, очень сместила немцев, находивших принципиальные различия между своим и американским мироощущениями. Коротко суть американского этоса, по Веберу, немецкие критики передавали

так: «Из скота добывают сало, из людей — деньги». Деловитость, умение «делать деньги» любым законным путем — альфа и омега этой морали.

Построенный на протестантских ценностях капитализм «воспитывает и создает необходимых ему хозяйственных субъектов — предпринимателей и рабочих — посредством экономического отбора». Но чтобы отбор начал действовать, сперва должны были появиться группы людей, объединенные единым мироощущением, в основе которого лежали определенные религиозные мотивы. Психологические стимулы, определявшие поведение людей, создавались религиозной верой и практикой религиозной жизни, инициировали новый жизненный строй индивида, требовали следования ему, прежде всего в рамках профессиональной деятельности.

Среди характерных черт людей, которые были созданы религией и до сих пор существуют в «национальном характере» и в институтах народов с пуританским прошлым» — не являются редкостью такие вещи как духовное одиночество и крайний индивидуализм. Взять хотя бы, — пишет Вебер, — «поразительно часто повторяющееся, прежде всего в английской пуританской литературе, предостережение не полагаться ни на помощь людей, ни на их дружбу. Даже кроткий Бакстер призывает к глубокому недоверию по отношению к самому близкому другу, а Бейли прямо советует никому не доверять»⁹.

В полной мере эти рекомендации относились и к тем, кто занимался сельскохозяйственным трудом. При этом в Англии имели ввиду не лендлордов, а йоменов и фермеров, а в Германии не юнкеров, а «рационального» сельского хозяина. В пуританских текстах положительно высказываются в отношении фермеров США, обрабатывавших наделы своим трудом, но никак не плантаторов, получавших прибыль посредством эксплуатации рабов. Во всех случаях земля выступала всего лишь одним из инструментов в частном предприятии предпринимателя-одиночки, в том числе была товаром наряду с прочими.

Концепция М.Вебера четко показывает важный, если не определяющий характер религиозного влияния на становление и качественные формы «духа капитализма» как в Европе, так и в Новом свете. Но раз так, то логично полагать, что культурно-духовный и религиозный фон, создаваемый православием в России, также воздействовал на становление конкретных хозяйственных форм в сельском хозяйстве страны. Возможно, под его воздей-

ствием и утвердилась «странная» формула «общенародного достоинства». В начале века и в двадцатые годы формула эта признавалась всеми ведущими представителями отечественной агроэкономической школы, в то время самой сильной в мире. Ученых не смущало несовпадение отечественной формулы с формулами землевладения в США, Канаде, Европе или Японии, поскольку им была понятна ее связь с культурно-духовной традицией страны, за аграрным населением которой они, к тому же, признавали право самому определять свой жизненный строй и хозяйственный уклад.

III. Правильное решение земельного вопроса в современной России может быть только региональным

Отрицательное мнение Президента о Земельном кодексе, высказанное летом 1997 года, по времени почти совпало с отклонением закона о религии. После встречи Президента с Патриархом Московским и всея Руси, Алексей II произнес слова, которые, на мой взгляд, имеют прямое отношение и к обсуждаемой в статье теме: «Ослепление ложными идеалами несет в себе разрушение, страдание и гибель. Именно в верности нашему исконному пути кроется надежда на лучшее будущее... Это должна понять и власть».

К сожалению, в литературе нет ясного ответа на вопрос об отношении православной церкви к проблеме собственности, в том числе — на землю. Многие, однако, сходятся в том, что православие не приписывает абсолютного значения тому или иному виду собственности: частной или общественной. В этой связи приводят точку зрения епископа Александра (Семенова-Тянь-Шанского), согласно которому, православие «не дает основания для какой-либо определенной экономической системы, но дает критерий, как в различных случаях судить о собственности. А этот критерий — духовное благо человека»¹⁰.

Духовное благо человека — в первую очередь предмет его собственной заботы. При этом, в переломные эпохи прошлая история, традиция являются не просто одним из многих системообразующих факторов, но часто главными, с которыми приходится согласовывать вновь возникающие явления. Культ частной собственности, рационализма, индивидуальных усилий,

приоритета права над моралью был характерен для католического и протестанского Запада. То, что уже в средние века в марковой общине на Западе долевым совладелец в период между переделами полностью распоряжался своей землей, вплоть до права продать участок, естественно, заложило основы личного свободного распоряжения землей, способствовало становлению рыночных институтов со всеми их плюсами и минусами.

В российской общине крестьянин владел землей на основании договора аренды с правом передачи ее по наследству и был собственником остальных средств производства. Разверстка земли производилась в соответствии с трудовой или потребительской нормой, в чем выражалось равенство всех членов общины. До введения крепостного права в русской общине, «сидевшей» на государственной земле, каждый способный вести собственное хозяйство, мог самостоятельно обрабатывать и получать доход со своего надела. Этот экономический механизм, по мнению известного исследователя Н.П.Павлова-Сильванского, в тех условиях позволял оптимально сочетать экономическую эффективность и социальную справедливость. Этот механизм был воспроизведен крестьянством и в период НЭПа.

Может сложиться впечатление, что переход к индивидуальной частной собственности, например, от коллективно-долевой, — это переход от чего-то более низкого к более высокому и это принесет рост экономической эффективности. На самом деле в истории такого не происходило. Так, в ходе Великой французской революции земли перешли от крупных землевладельцев в частную собственность крестьян, до того пользовавшихся ими на правах аренды с передачей по наследству. В ходе буржуазных революций в Германии, Италии и Испании опыт Франции был повторен. В 1827 — 1830 годах общинную землю отдали в собственность крестьянам Швеция и Дания. После Второй мировой войны с 1945 по 1953 год под влиянием американской оккупационной администрации в Японии, Южной Корее и на Тайване проходил принудительный (за счет государства или из средств американской помощи) выкуп земель арендаторами у деревенских ростовщиков. При этом в Японии число собственников среди крестьян достигло только 51%, а продажа земли вначале была запрещена, а потом ограничена. Общим для всех этих земельных реформ было *нулевое влияние результата — час-*

тной собственности на землю — на рост экономической эффективности сельскохозяйственного производства. Напротив, реформы требовали государственных усилий и средств.

Как известно, сразу после окончания Второй мировой войны американцы поставили перед собой задачу превращения Японии в мирное демократическое государство с рыночной экономикой западного типа. Однако возникновение КНР и начало Корейской войны изменило эти планы. Было решено превратить Японию в мощный плацдарм, противостоящий коммунизму в Юго-Восточной Азии. От США в страну потекли заказы на продовольствие, вооружение, оборудование, обмундирование, транспортные средства. Главная экспортная культура японского сельского хозяйства — натуральный шелк, текстильная промышленность и другие отрасли, связанные с американским ВПК, развивались стремительно. Однако, тесная связь с Западом не привела к отказу от традиционных культурно-духовных основ и победе ценностей либерализма. Японцы сумели найти оптимальное для себя сочетание традиции и новаций, проложив свой собственный путь экономического роста. В ставшей бестселлером книге «Почему преуспела Япония? Западная технология и японский этос» известный японский философ и экономист Миросима Мичио пишет: «Никакая страна не может прогрессировать, если она не принимает во внимание собственное прошлое, которое предопределяет определенный тип развития... Любая социальная мысль, игнорирующая историю, со временем может даже стать опасной. Политика, которая доказала свою эффективность в Японии, может оказаться неработоспособной в Британии и наоборот, что определяется различиями в этосах их народов, в стиле их поведения и во всех прочих культурных характеристиках, унаследованных от прошлого»¹¹.

Возвращаясь к сложившейся в России ситуации с Земельным кодексом, думаю, что затянувшееся его принятие на Федеральном уровне само по себе определило правильное решение — *переход земельного вопроса с федерального на региональный уровень.* Именно в регионе можно учесть историческую и современную специфику: социально-политические условия, экономическое положение, географические и почвенно-климатические характеристики, культурно-духовные и этно-национальные факторы. Возможность построения регионального земельного

законодательства – Земельных кодексов субъектов Федерации или их объединений – допускается статьями 72 и 76 Конституции. Что же касается федерального Земельного кодекса, то в нем можно было бы сохранить основные принципы земельного строя, характерные для всей России. Документ, таким образом, из предмета спора, стал бы фактором, объединяющим законодательную и исполнительную власть, различные политические и социальные силы российского общества.

Примечания

- ¹ *Генри Джордж*. Прогресс и бедность. М., 1992. С. 270.
- ² Там же. С. 271.
- ³ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1983. Т. 25. С. 137-138.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же.
- ⁶ *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. М., 1984, Т. XIX-XX. С. 674.
- ⁷ *Фомина Л.П.* Банковский кредит под залог сельскохозяйственных земель // Предпринимательская деятельность в сельском хозяйстве России. Правовые вопросы. М., 1998.
- ⁸ *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 71-72.
- ⁹ Там же. С. 144.
- ¹⁰ *Епископ Александр (Семенов-Тянь-Шанский)*. Православный катехизис. М., 1990. С. 96.
- ¹¹ *Morishima Michio*. Why has Japan «succeeded»? Western Technology and the Japanese Ethos. Cambridge University Press, 1994. P. 201.

Аграрная модернизация в России и социальная память крестьян*

Во всем мире сельское хозяйство и крестьянство претерпевают процессы глубокой трансформации. Происходит структурная перестройка, везде сельское хозяйство сталкивается с рынком. Современное мировое сообщество – и Россия не является здесь исключением – стоит перед двумя проблемами. Одна из них – практическая, увязывающая аграрный сектор с другими секторами и с рынком. Другая – теоретическая, затрагивающая вопрос о причинах, по которым аграрный вопрос всегда стоит на повестке дня.

Модернизация всегда болезненна для крестьян. Опыт показывает, что они чаще всего становятся заложниками и жертвами общества, устремляющегося к городской цивилизации. И все же, говоря словами Ф.Броделя, модернизация удастся, если выдерживает сельское хозяйство. Речь идет об адекватности модернизационных устремлений реалиям деревни. Известно, что в 60-е годы в странах третьего мира отмечался «кризис теорий модернизации». Этот кризис был порожден полным выпадением сферы культуры из поля зрения адептов городской западной цивилизации. Провалы программ, рассчитанных на привитие западных ценностей и западных моделей хозяйствования, заставили обратить внимание на особенности массового сознания, на тот культурный контекст, в котором действует новая идеология.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект 97-01-00364).

Все это весьма актуально при решении проблем современной модернизации России, о чем в последнее время много и подробно пишется. Сельское хозяйство – это сфера, где опосредованность вариантов модернизации той культурной почвой, на которой они вырастают, особенно настоятельна в силу специфики самого земледельческого труда. В свое время подобное прекрасно понимали русские ученые-аграрники, которые настаивали на том, что в сельском хозяйстве, как ни в одной другой отрасли народного хозяйства, эффективны системные преобразования, затрагивающие не только экономику, технологию, производство, но и весь хозяйственный уклад, образ жизни, не взрывающие его, а долго и терпеливо перестраивающие. В начале века, и в самый разгар революционных событий, и после революции (и внутри России, и вне ее) аналитическая работа различных школ и течений аграрной мысли подтверждала стремление найти между собой не только как можно больше точек соприкосновения в интересах России и ее сельского хозяйства, но выработать такую аграрную концепцию, которая отвечала бы хозяйственным традициям народа и учитывала общемировые тенденции. Однако их идеям не суждено было реализоваться.

Формы реальной модернизации в России, как в дореволюционной, так и в советской, не совпадали с теми, которые вынашивались – причем вовсе не в отрыве от жизни – в ученых кабинетах, и в значительной мере определялись политическими моментами. В конечном счете аграрная модернизация была проведена в соответствии с индустриальной логикой, а роль цивилизатора, модернизовавшего крестьянское хозяйство, взяло на себя государство, а не рынок и кооперация. XX век стал для отечественного крестьянства веком нескончаемых глубинных политических, социальных, экономических и культурно-нравственных потрясений.

В общем смысле проблема крестьянства в современности – это проблема его изменений – эволюционных или революционных – в процессе становления новой цивилизации, проблема соотношения крестьянской культурной модели и культурной модели «большого» общества. Культурная модель русского крестьянства заключала в себе как общекрестьянские черты, так и национальные. Крестьянский строй определялся существованием единоличного семейного хозяйства и общины. Крестьянская идентичность оперировала такими понятиями, как земля, труд, воля, семья, общность, взаимопомощь, православие. Крестьян-

ская культура была традиционной, ориентированной на групповой социальный опыт, на поддержание экологического равновесия. Во многом она была подчинена целям выживания. Подобное мировосприятие порождало консервативный тип мышления, неприятие новаций. Деревня не была застрахована от проявлений уравнительности и подавления личной инициативы крестьян. У крестьянства в наибольшей степени существовала потребность в обращении к прошлому, механизмом восприятия которого являлась память.

Интерес крестьян к прошлому всегда определялся практическими потребностями их повседневной жизни. Народное сознание типизировало лучшие образцы труда, бытового поведения и доносило до новых поколений как эталоны действия, мысли, чувства. С помощью памяти сохранялись основные, «базовые» ценности крестьянского образа жизни. В крестьянском обществе поддерживалась потребность в сохранении исторических корней, а исторические представления развивали этническое самосознание, понимание общности исторического прошлого. Прошлое выступало и критерием значимости крестьян в обществе. Исторические знания и социальный опыт и составляли основу социальной памяти, которая помогала крестьянскому социуму осознать себя.

В крестьянском сообществе память всегда была направлена на поддержание образа жизни и являлась важнейшей культурной традицией. Если что-то менялось в крестьянстве, менялась и сама память. Но поскольку память — явление глубинное, социальная память — своего рода наследственная информация, и по ней реконструируется и само крестьянство.

История России дает немало примеров того, и как использовались потенциальные возможности социальной памяти, и как разрушалась эта память. XX столетие занимает в этом ряду особое место. Исторические события XX столетия оказали заметное влияние на память крестьян. Власть неоднократно выступала антагонистом социальной памяти отдельных индивидуумов и целых социумов и этносов. Подобная участь постигла и крестьянство. Социальный тип советской эпохи, формирующийся в условиях индустриализма, был устремлен в будущее, прошлое сохраняло свою значимость лишь своими героическими страницами. Само крестьянствование рассматривалось как отживающее социальное и культурное явление. Вырваться из деревни, избавиться от своего крестьянского прошлого становилось меч-

той нескольких поколений советских людей. Более того, часто память о прошлом становилась ненужной и обременительной. Но в душе жила боль, страдала совесть о брошенной матери-земле. Покаянный гимн уходящей деревне исполнили писатели-деревенщики, взявшие на себя участь хранителей социальной памяти крестьянства, оставшегося в деревне, и крестьянина, ставшего горожанином.

В XX веке традиционные способы трансляции социальной памяти заменялись официальной идеологией, государственной системой воспитания и образования. Благодаря сохранению деревенской формы поселения действие генератора памяти не было разрушено, но ослаблено несомненно. Уход крестьянства в город, сселение неперспективных деревень подрывало корни социальной памяти.

Крестьянство оказалось втянутым в модернизацию, все это не могло не отразиться в его памяти. И хотя исторические события приучали крестьян «забывать» своих предков и весь свой жизненный путь, и они приучались это делать в интересах собственного выживания, нам еще предстоит понять, приучились ли они.

Переход от одного типа мышления к другому – от традиционного к модернизированному – воздействует и на память. На смену нерелексивующей крестьянской памяти, памяти-обычаю в традиционном обществе, в современном обществе приходит память, основанная на индивидуальном восприятии, связанная с индивидуальной биографией, которая отражает социальную мобильность в обществе. Память приобретает характер единичного. Вполне объясним поэтому возникший интерес современных исследователей к «отдельным случаям» (case studies), в основе которых лежит изучение биографий, «историй жизни». История жизни может быть прочитана как запечатленные в памяти факты. Вместе с тем, индивидуальная память способна вбирать в себя память коллективную. В свою очередь, имея основание в личном, индивидуальном, коллективная память не просто сумма индивидуальных, она как бы «парит» над индивидуальной.

Проблема памяти – это проблема поколенческая, и крестьяне в XX веке в этом смысле не исключение. У каждого поколения своя история XX века. Вместе с тем, судьба поколений крестьян, родившихся в первые десятилетия нынешнего века, поистине уникальна. Именно они стали свидетелями, участниками и жертвами модернизационных сдвигов. Практически в их жиз-

ни отразился весь век. Это были поколения, формировавшиеся в старой дореволюционной России. Но именно эти поколения строили общество, ставшее советским. Слились они с ним или внутренне отвергали? Что из того, что они ценили, было принято последующими поколениями, а что отторгнуто? Их собственные свидетельства лучше всего способны ответить на эти вопросы.

В 1990-1993 годах был осуществлен российско-британский социологический проект «Изучение социальной структуры советского и постсоветского села» (руководитель – профессор Манчестерского университета Теодор Шанин). На основе обширного материала, собранного в более чем 20 селах России была подготовлена книга, в которую вошли восемь семейных крестьянских историй, с точки зрения участников проекта – наиболее интересных и полных, записанных в разных районах: «Голоса крестьян: Сельская Россия XX века в крестьянских мемуарах» (М.: Аспект Пресс, 1996). Анализ этих историй и составил содержание предлагаемой статьи. Восемь крестьянских историй, каждая из которых по сути вместила в себя целый век, а все вместе – крестьянский мир России. Автор стремится понять его многообразие и непростоту. Нам важно понять, какая история создается «безмолствующим большинством». Ведь история – это не даты, история – это люди, которые события своей жизни отмечают датами, чтобы помнить, когда эти события были. Какие события и даты есть в рассказанной крестьянами истории России XX века? Каждая история записана в одной из исторически сложившихся частей страны – Русском Севере, Нечерноземье, Черноземье, Поволжье, Степном Юге, Сибири, Западе России. Публикуя воспоминания, участники проекта заменили все имена авторов мемуаров и названия их родных сел на вымышленные. Восемь историй, рассказанных тремя мужчинами и пятью женщинами, повествуют о том, что пережито, выстраивают собственные критерии значимости тех или иных событий. К моменту записи крестьянских воспоминаний самой старшей из крестьян было 90 лет, самому младшему – 70. За их плечами – опыт жизни в досоветской, советской и даже в постсоветской России, хотя некоторых уже нет на этом свете. Как каждая человеческая жизнь, этот опыт уникален и неповторим, и вместе с тем удивительно

схож в своих основных проявлениях. Читать, переживать, анализировать опубликованные крестьянские мемуары автору позволяет и собственный опыт общения с крестьянами, живущими в разных областях Центральной России.

* * *

Каким видится XX век из окна деревенского дома?

Для каждого из крестьян существует своя временная граница. Она определяется собственным личным опытом человека, которого в большей или меньшей степени затронули события общероссийского масштаба. Хронологически разные события могут соседствовать друг с другом, а один день или час по смыслу и значению равен нескольким годам или десятилетиям. Но кроме этой существует и простая человеческая логика выстраивания событий собственной жизни: с момента своего рождения или рождения близких, женитьбы и замужества, появления детей и обустройства их жизни. И тогда жизнь большого общества оказывается далеко. Конечно, совершенно избежать ее в XX веке невозможно, но она часто служит лишь необходимым фоном, вторым рядом. Особенно значимым оказывается здесь гендерный аспект. Нельзя сказать, что мужчинам больше памятно то, что связывает их с работой, а женщинам — с домом. Подобное представление упрощенно. Детали повседневного домашнего быта не ускользают ни от мужчин, ни от женщин, равно как и воспоминания о работе занимают значительное место у тех и других. И вообще воспоминания — не официальная запрограммированная анкета-автобиография, где события последовательны. В крестьянских мемуарах все переплетено, как все переплетено в реальной жизни. Еще одна форма измерения времени, особенно свойственная крестьянству — в соответствии с народным календарем. И все же воспоминания женщин — более личные, эмоциональные, подробные, даже более глубокие, меньше подвержены официальным стереотипам (мужчины читают газеты, ходят на собрания), больше — житейским.

В сознании постоянно выстраиваются представления «раньше» и «теперь». При этом само состояние «раньше» может относиться и к совершенно разным историческим временам и противопоставляться понятию «потом», и быть идентичным понятию «прошлое». В первом случае могут быть такие

противопоставления — периоды, как «до революции — после революции», «до коллективизации — после коллективизации», «при единоличестве — при колхозах», «до войны — после войны», «до укрупнения колхозов — после укрупнения», «до перестройки — теперь». Когда же оппозиция «раньше» — «теперь» включает в себя противопоставление прошлого современности, она, на наш взгляд, в значительной степени выражает представления об изменившейся жизни и системе ценностей. Поразительно, как в воспоминаниях происходит своего рода замещение содержательной наполненности понятия «раньше».

Это прекрасно демонстрируют воспоминания А.П.Крутова (1922 г.р.) из Вологодской области. Память А.П.Крутова прежде всего обращена к времени единоличества его родителей. Воспоминания рисуют нам образ патриархальной, небольшой северной деревни, где каждый крестьянин вел свое собственное — крепкое, средняцкое — хозяйство. Здесь раз навсегда установленный ритм и строй, чистота и порядок, строгое распределение обязанностей, все продумано до мелочей. Безусловен авторитет прошлого опыта, который родители передавали своим детям. Все делалось основательно, чтобы пригодилось будущим поколениям, которые призваны своей жизнью повторить извечный крестьянский круг.

Здесь каждый занимался свои делом: крестьяне — сеяли зерно, лен, разводили скот, делали масло, творог и все это потом продавали на ярмарках, на которые купцы привозили промышленные товары. Жили в деревне и те, кто обеспечивал хозяйственные и производственные потребности округи: один держал племенного быка, другой — смолочурню, третий делал кирпичи, да такие, которые выдерживали нагрузку в три-четыре раза большую, чем современные. Несомненно, ценилось соседство, устраивались помощи. Праздники отмечались всей деревней, с некоторыми из церковных праздников были связаны местные предания и обряды. Пища — здоровая, натуральная, всего вдоволь и зимой, и летом. Несмотря на разнообразие продуктов, соблюдалась все посты. По воспоминаниям А.П.Крутова, «у родителей всегда всего было вдоволь: мяса, масла, творогу, хлеба. Нужды и горя не знали» (С. 12). Все это богатство наживалось своими руками, никого не нанимали. И вот этот устоявшийся порядок был нарушен в коллективизацию. Именно коллективизация становится для А.П.Крутова первым серьезным водоразделом крестьянской

жизни. Таким образом, «раньше» здесь равнозначно «до коллективизации». В представлении А.П.Крутова, «крестьянин ни от кого и ни от чего не должен зависеть — только от природы и погоды» (С. 40). Коллективизация сделала его зависимым от властей, которые совершенно не смыслили в крестьянском деле. А затем пошли один за другим удары по крестьянскому хозяйству: укрупнение колхозов, кукурузная эпоха, сселение неперспективных деревень.

С.Л.Грачев (1916 г.р.) из Тверской области помнит, что установившийся еще до революции дедовский порядок крестьянской жизни сохранялся и в 20-е годы. Он касался и способов ведения самого хозяйства, и свадебных обрядов (от обычаев выбора невесты, размеров и характера приданого до времени свадьбы, свадебных расходов, свадебного угощения). Ощущение сытой жизни в 20-е годы — хотя не столь богатой обильной и разнообразной пищей, как в северной деревне — сохранилось. Это особенно чувствовалось после революции, гражданской войны и голодных 1920-1921 гг., когда приходилось есть траву и лебеду, спекулировать. Сохранились воспоминания о заметном хозяйственном подъеме деревни, агрикультурных нововведениях, работе кузниц, мельниц, магазинов. Однако в отличие от северной деревни, деревня центрального нечерноземья была и беднее, и малоземельнее. Заметнее была социальная дифференциация. Родители С.Л.Грачева в молодости познали работу по найму, отходничество, только в 20-е годы поднялись и считались средним хозяйством. Но Сергей Леонтьевич помнит, что и в годы нэпа сохранялись и наемный труд, и уход на заработки. И оценки хозяйственной возможности хозяйств — другие, во всяком случае он не считает бедноту однозначно лодырями.

Для А.С.Семеновы, крестьянки нижеволжской деревни (Саратовская область) «раньше» и «теперь» — вполне реальные и обозначаемые. «Раньше» — до коллективизации, когда в Кудеярах, где жила Антонина Степановна, «все было хорошее». Все пропало, «распорушено», как кулачить начали. Она дорожила ритмом и порядком, существовавшим в старое время: дома стояли плотно, а огороды позади домов; посевы меняли через год; все в хозяйстве было свое; в селе были маслобойки, мельницы, плотины, пруды — все для дела; вода в речке — чистая, прозрачная, «камушки плывут, плывут, перекатываются, песочек шевелится»; в церкви — «обряд больно хороший», много больших икон. В старой жизни было естественным в момент рождения

человека думать уже о его смерти, о достойном уходе в мир иной, а потому ребенка скорее крестили: «их, некрещеных-то, не отпевают». Активно «работает» нормативная память, поэтому тогдашнее время славилось особо уважительным отношением к старым людям — «так сроду у крестьян заведено». В доме жило несколько поколений и все, от мала до велика, подчинялись одному хозяину и слушались его. У хорошего хозяина и хозяйство хорошее. В ее представлении работающие жили хорошо, а ленивые — плохо. «Жили, трудились, землю обрабатывали. И на все силы хватало, все успевали» (С. 137-139, 143-144, 172). Сама по себе эта дифференциация Антонину Семеновну не смущала, поскольку не вырождалась в социальный антагонизм, который в жизни, на ее взгляд, привносился извне, из города, властью. Философское отношение к жизни — «не нами начато и не нами кончится» — предполагало разные жизненные коллизии, подвижки «вниз» и «вверх», как произошло с ней, когда она, родом из бедной семьи, вошла в семью богатую. Но эти коллизии, в ее представлении, не должны были достигать такого накала, чтобы нарушать гармонию деревенского бытия. Более того, 20-е годы, видимо, и запомнились самой возможностью хорошей жизни. Из последнего десятилетия нынешнего века она заглядывала в его первые десятилетия и была уверена, что такое старое не может не вернуться. В этом ей виделась высшая справедливость. Несправедливостью стала коллективизация. Коллективизация оставила память о столкновении с властями, о полной перевернутости жизни, о чувстве страха, которое пришлось испытать, о голоде 1933 г.

Вместе с тем, при чтении крестьянских мемуаров приходит ощущение, что временные границы «раньше» начинают постепенно расширяться: в его орбиту включается и колхозное прошлое, хотя только что вспоминалась коллективизация со всеми ее «перегибами». Нижняя граница этого «раньше» становится неопределенной, уходит все дальше в дедовское прошлое, а верхняя — в свое собственное, в 40-60-е годы. Подобное восприятие мы встречаем прежде всего у А.П.Крутова. Конечно, сказывается и то, что на эти годы приходится активный, трудоспособный период жизни А.П.Крутова. Но фактически воспоминания фиксируют стадии раскрестьянивания, определяемые формами и способами модернизации отечественного сельского хозяйства. В понятие «раньше», таким образом, включается то время, ког-

да достаточно четко фиксируется преобладание крестьянства и его образа жизни в обществе. Повлияли ли на эти представления взгляды любимого и уважаемого А.П.Крутовым Василия Белова, его земляка? Естественно, произведения В.Белова, прежде всего его знаменитый «Лад», «Возродить в крестьянстве крестьянское» родились под впечатлением и в результате многолетних общений со своими земляками. Наверно, в них выражены мысли многих крестьян, мысли, носимые в себе, глубоко запрятанные, потаенные мысли об уходящем мире, иногда выплескивающиеся наружу. Читая беловский «Лад», А.П.Крутов и другие крестьяне, нынешние и бывшие, живущие уже в городе, видят в нем подтверждение своим мыслям: «себя как в зеркале я вижу...» Сказать, что прочитанное совершенно не повлияло на восприятие жизни, наверно, было бы неверным. Да и самому А.П.Крутову свойственно представление об авторитете письменного слова, доверие ему. Это подтверждает и объемы выписываемых до 1990 г. газет и журналов, и отношение к книгам: «Книг молодежь мало читает, ну, правда, теперь смотрят телевизор, но он все равно не заменит книг, а только, я считаю, что дополнит знания, полученные из книг» (С. 37).

«Раньше» становится синонимом хорошей жизни, а хорошая жизнь в свою очередь — синонимом крестьянской жизни со всеми ее атрибутами: прочностью, устойчивостью, порядком, системой иерархии. И самое главное — ежедневным нелегким физическим трудом, трудом прежде всего на себя. «Раньше» в крестьянских мемуарах ассоциируется прежде всего со своим, собственным трудом, а не своей землей. Подобное расширительное толкование «раньше» свойственно не только крестьянству северному, но и крестьянам других районов России. А.П.Крутов здесь не одинок, хотя у него и, пожалуй, у А.С.Семеновича подобное представление выражено наиболее ярко. Все, что исходит от крестьянства, дается в позитивном ключе, от власти — в негативном. «Теперь» сравнивается в том смысле с прежним временем, что «раньше» преобладали крестьянские ценности и нормы. Память стариков «настроена на крестьянскую волну». Крестьянское, слишком крестьянское, как можно было бы сказать, перефразируя Ф.Ницше. Они, значительная часть жизни которых, пришла на советское время, идентифицируют себя только с крестьянским. Несмотря на принятие колхозного «раньше», они не считают себя колхозными.

Самым старшим поколением деревни ценится то, что раньше многое производилось именно собственным трудом, в своем хозяйстве, то есть универсализм крестьянского труда. Ценится выносливость, физическая сила. Крестьянин практичен и бережлив, уважением пользуются тот, у кого минута даром не проходит, кто трудится с раннего утра до глубокой ночи. Подобное отношение к труду сохранялось и в колхозной жизни, по крайней мере до начала 60-х годов. «Раньше» работали лучше, добросовестнее, технику берегли. «Люди верили в светлое будущее, что оно вот-вот настанет. На работу шли как на праздник, с гармошкой, с песнями, и какие бы ни были усталые, возвращались тоже с песнями. А выходили работать не как теперь: к такому-то часу и до такого-то, — нет, солнышко нас в кровати не заставало. Уйдем раненько да придем поздненько — вот и жили хорошо. Поля удобряли навозом да делали все вовремя; корма были хорошего качества» (С. 25-26, А.П.Крутов). Особой атмосферой, по воспоминаниям С.Л.Грачева, было наполнено раннеколхозное время: «На трудодень получали 10, 20 коп. А жили весело, молодежь. Не как сейчас. Праздники справляли религиозные. Пивышко варят, самогонки нагоняют и гуляют. А сейчас каждый день праздник, как водка, так и все» (С. 49). «Сейчас вон как? Не работает человек, ленится, и как будто так и надо. А раньше тому, кто не работает, не флаг вешали, а рогожку на палке. До коллективизации лучше, вольнее как-то было жить. Ну и первые колхозные годы были неплохие. Лошадей было много, потом трактора пошли...» (С. 206, Д.А.Толмачев). С крестьянским трудом связываются и представления о хорошей жизни.

Оценка «раньше — теперь» обязательно дается в моральном ключе. «Раньше» люди четко знали, когда время работе, когда — празднику, соблюдали посты, пили мало, в меру, только в праздники, уважительно относились друг к другу и особенно к старшим, совесть у людей была.. Воровали — но в меру. «Нравственные качества людей были выше. Люди друг друга не оскорбляли, уважали, называли по имени — отчеству. Дети всегда здоровались со взрослыми. Школьники работали в колхозе после занятий, а летом — тем более» (С. 26, А.П.Крутов). Теперь никто никого не боится, а раньше слушали или старшего в семье, или бригадира колхозного (С. 173, А.С.Семенова).

При чтении крестьянских мемуаров не покидает ощущение двойственности оценок «раньше». В этом «раньше» было все. Очень крепко врезались в память размеры налогов, поэтому

подробно — по годам и по видам продукции — расписываются эти налоги. Вспоминают, как до войны прижимали крестьянские индивидуальные хозяйства, так после войны еще добавили нажимы на колхозы.

Весьма противоречиво, хотя в этом есть своя логика, оценивает «раньше» А.С.Семенова: «Нам и до колхозов было хорошо, и так!» До колхозов было хорошо, потому что было свое индивидуальное крестьянское хозяйство, к которому приучали с малолетства, «до колхозов ты хозяин был». Плохо же было то, что нужда заставляла, что жили по-всякому, бедно, особенно хорошей жизни не видели. А с колхозами жизнь стала лучше, потому что легче. В колхозе совершенно изменилось отношение к труду. В колхозе, в отличие от своего единоличества, не надо особо стараться. Все делается само собой: «Колхоз сам привезет». Как власть выступает неким большим и сторонним образованием по отношению к крестьянам, так и колхоз видится как нечто внешнее, хотя в колхозе прошла основная часть жизни. Пройти-то прошла, но думы при этом были о своем личном хозяйстве.

То, что может восприниматься как произвол властей, крестьяне описывают в терминах: «обида», «несправедливость». «Мягкая» оценка может объясняться элементарным чувством самосохранения. До сих пор в крестьянстве (и не только в нем) живет страх. Совершенно не случайно появление в рассказе О.С.Калиновой о коллективизации замечания, обращенного к интервьюеру: «Сынок, а меня не посадят за это, что я вот тебе говорю?.. А то я Вам расскажу правду, а меня возьмут да арестуют. Кто-нибудь прочитает и скажет: «Вот, наплела бабка...» (С. 271).

Давление властей, коллективизация, отношения, складывающиеся в колхозной деревне, постепенно подтачивали одни нормы крестьянской жизни и, напротив, делали актуальными те из них, которые в крестьяноведческой литературе объединяются понятием «оружие слабых»: тихое, малозаметное, ежедневное сопротивление «чужим». «Вызов» власти приводит к крестьянскому «ответу». Память зафиксировала те моменты жизни деревни и своей семьи, когда крестьяне вынуждены были принимать новые правила игры.

Но если, по версии А.П.Крутова, власть наступала на крестьянство, а ему ничего не оставалось, кроме собственного крестьянского труда, то воспоминания других крестьян рисуют нам

уже другую картину. Воспоминания становятся прекрасным проявлением и отражением деформации традиционной крестьянской морали, изменения системы ценностей в условиях аграрной модернизации. Сказать, что эти изменения произошли только в советское время, нельзя, поскольку опыт выживания, по-разному понимаемая в отношении своих и чужих мораль всегда были свойственны крестьянству, что отмечали и исследователи крестьянского быта конца XIX – начала XX, и демонстрируют настоящие крестьянские мемуары. Другое дело – формы и масштабы явления.

В колхозное время (включая и 1928-1929 годы, когда начала меняться политика власти в деревне), то есть в период очередного, мощного рывка модернизации, сопровождавшегося давлением государства, насилием, на первый план вышли такие открытые формы, как воровство, уход из общественного (колхозного производства), уход-бегство в город. Но было еще много неявных, скрытых форм, отражающих разные степени тихого сопротивления. Уход из крестьянства, превращение в некрестьянина – вполне нормальное, естественное явление модернизации. Он же с форсированной индустриализацией и массовой коллективизацией превратился в форму пассивного сопротивления власти.

В колхозное время воровство стало наиболее доступным и распространенным «оружием слабых». Свое воровство в колхозе объясняли тем, что работали только «за палочки». Но воровство в колхозе можно было оправдать: забирали свое, трудовое. Это было и не воровством, а восстановлением справедливости. Опять-таки, воровали из колхоза для своего же подсобного хозяйства, где так же «горбатились».

Весьма любопытны в этом смысле воспоминания М.И.Шилкиной, которая рисует совершенно иное поведение в подобной ситуации. Они становятся своеобразной энциклопедией ежедневного выживания. Это воспоминания крестьянки, судьба которой связана с черноземным Центром России, регионом, несмотря на свое природное плодородие, подверженном в XIX-XX вв. все большему оскудению.

В отличие от А.П.Крутова, С.Л.Грачева, А.С.Семеновой ее в принципе мало волнуют и заботят изменения, которые произошли в крестьянстве. Она сама находится в эпицентре этих изменений. Для нее практически не существует сравнения по шкале «раньше – теперь». В отцовской семье было много детей

и мало достатка, поэтому единоличная жизнь запомнилась только несколькими деталями, связанными главным образом с едой. Даже традиционный для деревни авторитет старшего в роде (семье) она воспринимает сквозь призму обеденного стола, а не распоряжений по хозяйству, как А.П.Крутов и С.Л.Грачев. Оставаясь жить в деревне и не бросая своего хозяйства, она по возможности избегала работы в колхозе, в течение 15 лет, вплоть до выхода на пенсию, работала в совхозной столовой. Выбор места работы определялся в конечном счете возможностью ведения своего хозяйства, только в одном случае устраивала небольшая загруженность, а в другом — близость к котлу (в прямом и переносном смысле), от которого и самой достанется, и собственной скотине. Колхоз и здесь не был исключением. Мария Ивановна признавалась, что больше уносила из колхоза, чем зарабатывала (С. 112). Война осталась в памяти временем, когда «неплохо прожили, сытно ели». Так уж распорядилась судьба, что люди охотно шли к ним на постой, квартировать, расплачиваясь продуктами. Однажды, после постоя военных, осталось столько мяса, что М.И. (живя в вместе со свекровью) продала часть мяса — отцу — *подешевле* (подч. нами — *И.К.*), где-то 30 кг, его брату (то есть своему дяде) — 15 кг (С. 118).

Интересно, что М.И.Шилкина, действуя вполне в духе крестьянской «моральной экономики», понимая ее как право каждого на необходимый жизненный ресурс, распространяет ее на все большое общество. Живя в деревне, она тем не менее делает выходы за пределы деревенского сообщества, оставаясь по сути крестьянкой и вне этого сообщества. Характерно ее рассуждение о том, что она «никого не обижала», «мясо у рабочих не воровала», работая в столовой. Просто много людей питалось, и много отходов оставалось. Она не осуждает тех, кто тоже «берет себе», наоборот, признает подобное «право» за другими, в частности теми, кто «при должности». Она следует логике старой поговорки «от трудов праведных не наживешь палат каменных», заявляя, что с зарплаты жить хорошо не будешь. Она сокрушается, что муж, коммунист был очень честным — «каких уже нет теперь», — «необычным», что «он не мог всякие дела обделывать» (С. 110). Она всю жизнь рвалась к «хорошей жизни», но ее представления об этой жизни противоречивы, как противоречива сама цель: уйти из крестьянства, стремясь к нему и оставаясь в нем. Постепенно расширялись символы «хорошей жизни»: сначала это просто сытая жизнь, затем — все более материально

обеспеченная, причем все более разнообразная: в нее включается типичный для 70-х годов «набор» «простого советского человека» — хрусталь, золото и прочее, что было дефицитным, что можно было достать «по благу». Она пользуется этим словом, имевшим особую ауру в советской повседневности («блат выше Наркомата»), словом советской «модернити», пришедшим на смену традиционно крестьянским «по-родственному», «по-соседски» (впрочем, не только крестьянским — вспомним героев А.С.Грибоедова, М.Е.Салтыкова-Щедрина и других), но от этого не изменившим своей глубинной сути. «Хорошая жизнь» для М.И. — это и «чистая» работа, не тяжелый ручной труд. Сама полуграмотная, она всю жизнь пахала, сеяла, косила, а потому несколько свысока глядит на тех, «просто сидит и пишет» (С. 105). Но судьба тех женщин, кто выучились, живут в городе и уж тем более замужем за большими начальниками, не дает ей покоя.

То, что М.И.Шилкина не реализовала в своей жизни, она пыталась реализовать в судьбе своих дочерей. Обе они — не без влияния родителей — покинули деревню и осели в городе. Младшая дочь окончила техникум и могла бы продолжить учебу в вузе, чтобы «не руками работать, а только командовать». Но по семейным обстоятельствам не получилось, теперь работает главным поваром, даже машину смогли купить. Жизнь дочерей М.И. стала в чем-то зеркальным отражением жизни матери. Обе дочери живут на краю города. Возле окон себе земли взяли. Завели хозяйство — поросят, даже бычка. Крестьянское не отпускает.

В чем-то близкий, а в чем-то обратный М.И.Шилкиной опыт демонстрирует О.С.Калинова. «Дед ушел от крестьянства, и я за ним. Я ж не специально, — а где он, там и я» — вот ее комментарий собственного жизненного пути (С. 298). Самая старшая из крестьян, чьи мемуары вошли в книгу «Голоса крестьян» — она родилась в 1902 г. — Ольга Семеновна еще до революции ходила работать по людям, жила у них. Семья бедствовала постоянно. Тем не менее Ольга Семеновна хорошо запомнила, что когда местным помещикам устроили «арфанемейскую» (Варфоломеевскую — *И.К.*) ночь — «панов громили бедняки. И себе — кто чего смог, брал... Мой отец на это не пошел... Мой отец никогда на это не шел, на разбой». При этом отец и дочь постоянно учил, чтобы не смела у богатых ничего брать: «У них, у богатых, даже много завистливых вещей. Так ты не завидуй! Ты

берегись – тебе будут подлог делать...» (С. 292). Запомнила Ольга Семеновна и рассказы родителей, как наказывали мужики воров, залезавших в их амбары.

Революция и гражданская война здесь, на Нижнем Поволжье, запомнились лишь бесконечной сменой власти «белых» и «красных». Голодный 1921 г. едва пережили. В 1922 г. Ольга Семеновна вышла замуж в семью крепкую, середняцкую. Потом Ольга Семеновна вместе с мужем пережили коллективизацию, несколько лет работы в колхозе, голод 1933 г. Так сложилось, что с середины 30-х годов она занималась домашним хозяйством. Она не стремилась быть колхозницей, но и не стремилась ею не быть.

Как и в случае с М.И.Шилкиной, уход О.С.Калиновой из крестьянства де-юре не привел к уходу из крестьянства де-факто. Однако этот уход-неуход пролегал по разным дорогам. М.И.Шилкиной свойственна ориентация на новые образцы, хотя ее поведение в модернизированном обществе воспроизводит и крестьянские стереотипы. Вектор ее движения – выше, дальше, больше. Конечно, здесь много значит разница в возрасте: Мария Ивановна родилась в 1916 г., а значит, она на 14 лет моложе Ольги Семеновны. Это очень важный момент, поскольку М.И.Шилкина вступала в активный трудовой возраст на гребне «сталинской революции сверху». Активная социализация О.С.Калиновой – при всех революционных катаклизмах – пришлась на время преобладания единоличного крестьянского хозяйства. Более того, попав в более обеспеченную семью мужа и в целом – в теплую атмосферу семьи после многих лет работы по найму, она 20-е годы воспринимает как устоявшуюся патриархальность, когда все велось, «как нашим родителям приказывали их родители, наши деды то есть, а нам – наши родители. И все это велось из рода в род» (С. 243). Видимо, это было по-своему счастливое время, время, когда «не говорили, что дымом воняет. В чугунах стряпали, и здоровые были. И не умирали. И пост всегда соблюдали» (С. 245). Не случайно «старинке» в воспоминаниях О.С.Калиновой отводится столь значительное место. Тогда же в сознание Ольги Семеновны были заложены представления о хорошей жизни, которая не равнозначна богатой жизни.

О.С.Калинова демонстрирует приверженность и новым модернизированным ценностям. Обе женщины понимают значение образования как старта для изменения крестьянского статуса. Но в отличие от неграмотной М.И.Шилкиной, О.С.Калино-

ва стремилась быть грамотной самой, и выучить собственных детей. Хотя ее суждения простые, обывательские, смена на ее веку разных властей принесла ей некоторый опыт, позволяющий оценивать ту или иную власть. Для нее ценность советской власти определяется установлением равноправия женщин, в том числе возможностью вхождения женщины во властные структуры. В отношениях власти с крестьянством она видит постепенное изживание насилия и установление приемлемых отношений: пока власть строилась, она прижимала крестьян, устанавливала высокий налог, кулачила. Потом жизнь пришла к лучшему. «Все было, все доступно, все в порядке» (С. 260, 296, 309). И вот в начале 90-х власть вновь обрекает крестьян на страх, страдания и нищету: «Сейчас еще хуже стало, чем в самые поганые времена! Тогда хоть одна власть была, – хоть была Николаевская, так она ж была одна!» Опять многовластье. О.С.Калинова, пожалуй, острее других улавливает, то что в научной литературе обозначается как кризис идентичности: «Даже не понимаю, какая у нас нынче власть и кто мы есть?» (С. 249). Удивительное признание для крестьянки. Для советского человека – вряд ли.

М.И.Шилкина и О.С.Калинова продемонстрировали примеры выхода за пределы крестьянского общества, оставаясь тем не менее в нем. Надо сказать, что моменты такого выхода были и у других. Мужчины служили в армии и воевали. Видны метания людей, вынужденных силой обстоятельств, а не по собственному желанию уходить из деревни.

С наибольшей силой последствия коллективизации отразились на судьбе А.М.Ганцевич (1908 г.р.). Анна Матвеевна была твердо уверена, что до коллективизации жили плохо те, кто не хотел работать. Модернизация в виде двух наиболее сильных по своим действиям, проявлениям и результатам способов решения крестьянского вопроса – столыпинская аграрная реформа и коллективизация – прошли через ее семью. Однако столыпинская модернизация все же оказалась благом для семьи А.М.Ганцевич, уехавшей от бедности, а главное от забитости и безысходности в западно-белорусском селе. Сибирь оказалась под стать духу семьи, сибирская жизнь укрепила их крестьянское самосознание. Сибирь стала синонимом трудолюбивой и вольной крестьянской жизни. Активная роль сельского схода не мешала проявляться индивидуальности, и это для А.М.Ганцевич было весьма важным и сильным обстоятельством «раньше». Для нее, раскулаченной сибирской крестьянки, дочери столыпинских переселенцев, став-

шей «лишенкой» в годы коллективизации, «раньше» однозначно связывается с временем одиночной жизни после переселения в Сибирь. Однако А.М.Ганцевич считает, что материального благополучия в семье не было, поскольку все заработанные деньги шли непосредственно на хозяйственные нужды, а не на обычное потребление (С. 327). Но семья все время стремилась, чтобы хозяйство было крепким, основательным, прибыльным. Поэтому: «до кулачества жили неплохо и материально, и вообще неплохо» (С. 328). В подобной оценке прошлой жизни нет противоречия. Если смотреть на крестьянское хозяйство с точки зрения тех, кого захлестнула волна раскулачивания, это хозяйство было трудовым. Если оценивается жизнь по шкале «раньше-теперь», то есть речь идет о ее содержании и качестве, тогда возможности крестьянского хозяйства трактуются иначе. В этом «раньше» «крестьянин как хотел, так и жил» (С. 331). Эта крестьянская вольность допускала свободу выбора, возможность жить так или иначе, жить неодинаково, отличаясь от других. В то же время существовали нормы повседневной крестьянской жизни – в семье и крестьянском сообществе, которые были безусловны. Поэтому Анна Матвеевна и коллективизацию воспринимала как великое упрощение, поравнение, которое претило ей: «Коллективизация раскидала нашу дружную семью, лишила отчего дома, на всех наложила клеймо. Мне вот еще недавно кололи, что я не такая, как все (С. 316). И в этом она права: с модернизацией входит в общество массовая культура, эталоном которой становится «быть как все». Но и традиционная культура тем и традиционна, что предлагает образцы для подражания: «как наши деды-прадеды жили, так и мы будем». Модернизация, отвергая традиционное мировосприятие, не отказывается и от образцов, только образцы эти – в сегодняшней или будущей жизни. Не случайно массы, выходящие из традиционного общества, оказываются готовыми принять модернизаторскую устремленность в будущее: за всем этим стоит желание иметь образец как жизненную опору.

Говоря о возможности «жить как хотели», А.М.Ганцевич имеет в виду и отношения крестьянства с властью, противоположные тем, которые установились с началом «великого перелома». Однако трактовка одиночной крестьянской жизни как безусловно вольной опровергается самими же воспоминаниями А.М.Ганцевич. Революция, продрозверстка, налоги – все это

вовсе не было мелкими укусами власти. Да и гармония личности и коллектива, охраняемая крестьянским сообществом, описанная Анной Матвеевной, существовала до тех пор, пока это сообщество было относительно замкнутым. Быть таковым в условиях модернизации становилось все более затруднительно.

Ссылка, затем освобождение, последующая жизнь под новыми взглядами и перешептываниями людей не смогли заставить забыть ее крестьянство, а может быть, даже обострили память. Для нее оказалось важным не быть колхозницей: «Колхозницей я так никогда и не была! Я была настоящая истинная труженица, крестьянка. Я жила в городе. Я настолько много тяжело работала и только для себя» (С. 343).

Судьба Н.А.Кузьминой (1918 г.р.) оказалась совершенно непохожей на судьбу остальных крестьян. Рожденная в одной из деревень Псковской области, она с середины 30-х годов работала рыбачкой в местном колхозе. В 1950 г. по вербовке выехала в Калининградскую область, где проработала в рыболовецком колхозе до пенсии, до 1973 г. В ее воспоминаниях тоже есть отметины «раньше — теперь», но прошлое время не противопоставляется нынешнему, а объединяется с ним. Основания для такого объединения — отношения между людьми, отношения личные, которые и прежде — и до войны, и после войны, и в 60-70-е годы строились на принципах обмана, лжи, несправедливости, предательства. Именно этому посвящена большая часть воспоминаний. В своей реальной жизни она была совершенно далека от крестьянствования. Она была рыбачкой, потом рыбачкой-колхозницей, даже стала «Почетной колхозницей». Однако несмотря на отходнический образ жизни, который сформировался у Н.А.Кузьминой с молодости, она оказывается укорененной в крестьянских представлениях о морали, долге, труде и праздности. Эта укорененность особенно чувствовалась в годы ее работы в Калининградской области, где она длительное время избиралась депутатом местного совета, и где ей приходилось разбирать бесконечные семейные конфликты. Один раз ее даже побили. Ключевыми словами-символами воспоминаний Н.А.Кузьминой стали «водка», «пить», «пьяница». Это не значит, что жизнь других крестьян протекала без горячительных напитков. Наоборот, все мемуары полны воспоминаниями о сваренных ведрах самогона, о припасенных к свадьбам детей бутылках водки и вина. О старой крестьянской жизни крестьяне отзываются как о времени относи-

тельно умеренного потребления спиртного, другое дело «теперь» – все пьют много и постоянно. Но в этих мемуарах спиртное все-таки «лется» ведрами, в воспоминаниях Натальи Алексеевны – рекой. Пьющие люди окружали ее на работе постоянно, вся ее жизнь превратилась в вечный бой с «зеленым змием». А эти пьющие сами были бывшими крестьянами или детьми крестьян. Куда только не заносил бывших крестьян модернизационный вихрь. Воспоминания Н.А.Кузьминой помещены в книге последними и оказываются в этом смысле символичными, как символично и то, что воспоминания А.П.Крутова о патриархальной русской деревне идут первыми.

Выход из крестьянского сообщества в большое общество – серьезная проблема модернизации. Крестьяне производящих и северного района до коллективизации не стремились уйти в город. Те, кто работал по найму или находились в отходе, имели свое маленькое хозяйство. Более того, в 20-е годы еще оседали на земле. Вместе с тем, крестьянские истории демонстрируют, что выход начинается подчас задолго до того, как реально осуществляется и – напротив – чем решительнее внешнее выталкивание, тем сильнее не только память о крестьянской жизни, тем сильнее стремление остаться крестьянином. Но и оно имеет свои пределы.

Мы проследили действие механизма социальной памяти на уровне событийной ретроспекции – «истории глазами крестьян». Крестьянам не свойственны самоуглубление, самопознание, рефлексия. Они просто повествуют о своей жизни, им с самого начала ясно, для чего и во имя чего они родились и живут, им понятна логика своих поступков. Им нет необходимости рассуждать о знаковых событиях своей жизни, это удел интеллектуалов. Но это не мешало нам проследить действие механизма памяти на уровне универсальном – самосознания крестьян, видящих в собственном прошлом ключ к сегодняшнему дню. Есть нечто общее, свойственное социальной памяти всех поколений сельских жителей, и это подтверждают воспоминания старшего поколения. «Прочтение» собственного опыта происходит у крестьян на фоне осознания своего положения в обществе, через отношение к земле, труду и природе, своим деревенским соседям, внешнему миру. Создается крестьянская традиция социальной памяти: на первом месте стоят интересы собственного крестьянского семейного хозяйства, а затем выстраивается вся система иерархии.

Мы не можем не сознавать, что эти мемуары — лишь часть, хотя весьма насыщенная и представительная, айсберга крестьянской памяти. У этой памяти гораздо больше ракурсов и планов, чем нам представляется и тем более, чем удалось уловить. Она мозаична и подчас соткана из противоречий. Многого осталось еще нераскрытым, а возможно — непонятым. О многом важном пришлось упомянуть вскользь, например, о религиозной и этнической памяти крестьян.

Основной урок, данный старшим поколением сельских жителей, чьи мемуары прошли перед нами — оставаться крестьянами. Свое крестьянство они пронесли через всю жизнь, несмотря на сильнейшее давление модернизационной традиции, оставившей крестьянство за рамками новой цивилизации. Они так и не стали советскими, не потому что не хотели, а потому что не смогли. Судьба испытывала их на прочность. Они устояли — ценой раскрестьянивания других.

Столыпинская программа аграрной модернизации России

В начале XX столетия Россия переживала состояние тяжелейшего кризиса, охватившего все стороны ее государственно-политической, социально-экономической и культурной жизни. Сознание необходимости решительных социальных реформ, еще недавно владевшее лишь частью образованного общества, к этому времени стало знаменем массового общественного движения. В условиях нарастающего революционного кризиса курс социальных реформ становился единственным средством преодоления социальных разногласий, достижения национального единства и социальной стабильности в обществе. Потребность в выработке национальной идеологии социальных реформ превращалась в решающий фактор общественного развития. Именно национальная составляющая реформаторской идеи обеспечивала общее видение целей и задач предстоящих социальных преобразований, открывала обществу реальную историческую перспективу, формировала зримый образ будущего.

Для аграрной России, 87% населения которой числилось на 1897 год крестьянским, основным социальным вопросом оставался крестьянский вопрос. В эти годы русская деревня входила в пик разорения. Тяжесть налогового бремени, громадные выкупные платежи, неадекватная ценовая политика, все это вело к истощению средств широких крестьянских масс. Увеличение численности аграрного населения приводило к росту перенаселенности и крестьянского малоземелья, при низком уровне техники и агрикультуры, влекущими за собой массовое «оскуде-

ние» деревни. Голод в аграрных регионах превратился в настоящее бедствие для страны: массовые голодовки стали явлением обычным, повторяясь в среднем каждые три года.

Столыпинская аграрная реформа явилась итогом длительной предварительной работы правительства по разработке вариантов аграрного развития. К концу XIX века эти варианты были представлены противостоящими друг другу программами. С одной стороны, ведомством Министерства финансов все активнее проводился курс на ускоренную индустриализацию и развитие железнодорожного строительства за счет выкачиваемых из деревни средств. Промышленный рост и увеличение сети железных дорог рассматривались правительством в качестве предпосылки к росту народного благосостояния за счет расширения внутреннего рынка, стимулирующего развитие товарности крестьянского хозяйства и обуславливающего необходимость его модернизации.

С другой стороны, Министерство внутренних дел, в ведении которого находилось земское и крестьянское управление, и потому, наиболее близко знакомое с реальным положением дел местного хозяйства, и Министерство земледелия и государственных имуществ отстаивали линию на сбалансированное развитие экономики с вложением средств в развитие сельского хозяйства и связанные с ним отрасли: элеваторное дело, поддержка мелкой кустарной (преимущественно сельскохозяйственной) промышленности, постановка сельскохозяйственного кредита и страхового дела, развитие образования и медицинского обслуживания и т.п. Так в качестве альтернативы дорогостоящей программе железнодорожного строительства комиссия МВД по разработке мер к поднятию сельского хозяйства России в этот период подготовила материалы по совершенствованию судоходства на реках, благоустройству торговых портов и улучшению местных сухопутных транспортных магистралей, обеспечивающих перевозку сельскохозяйственной продукции. Огромное значение программой уделялось созданию по всей России государственной сети элеваторов, практически решающей для крестьянина проблему сбыта хлеба и высвобождающей его от власти перекупщика. Одновременно на элеваторную систему предполагалось возложение обязанности обеспечения крестьян семенным материалом и содержания хлебных запасов на случай возможных неурожаев, а также создания системы крестьянского кре-

дитования под будущий урожай. В целях наиболее адекватного учета местных нужд предлагалось «увеличить основные капиталы земств».

Противники вложения средств в сельское хозяйство, и прежде всего С.Ю.Витте, стремились доказать, что причины хозяйственного упадка деревни кроются не в недостатке денежных средств, а в правовой неустроенности крестьян, в их сословном неполноправии, неотрегулированности земельного режима и тех негативных явлениях, которые обуславливались общинным строем деревни. Таким образом, отстаивая правильность предшествующего экономического курса, наносился удар по ведомственным интересам МВД, в компетенции которого и находились все эти вопросы, указываясь на принципиально иной путь решения крестьянской проблемы.

Итак, к концу XIX века выявились два противоположные подхода к разрешению аграрной проблемы. Сторонники осуществления широкой программы аграрных преобразований выступали за пересмотр всей финансово-экономической политики государства («от промышленности к сельскому хозяйству») при сохранении прежней попечительской политики в отношении крестьянского населения. Сторонники же сохранения прежнего экономического курса, выступающие против вложения средств в сельское хозяйство, настаивали на изменении преимущественно правового положения крестьянства, ликвидацию его сословных и имущественных ограничений, ликвидацию общины, в которой они видели основной источник экономической отсталости, архаических пережитков в крестьянских правоотношениях, землепользовании, формах хозяйствования и т.п.

Оба направления обозначили основные проблемы аграрного развития и определили магистральные направления будущего модернизационного процесса. Однако единой концепции аграрного реформирования выработано не было. Проблема модернизации в полном объеме во всей ее сложности и многоаспектности не была осмыслена правительством. На первый план в 90-е годы была поставлена задача индустриального (преимущественно казенного или ориентирующегося на казенные заказы) развития, подчиненного военно-политическим и фискальным интересам. При этом перекрывались каналы для развития других форм предпринимательства, ограничивались возможности роста мелкой кустарной промышленности, играющей ведущую роль в удовлетворении потребительских нужд ос-

новной массы сельского и городского населения. Чинились препятствия общественной инициативе по развитию кооперативных форм производства. Игнорировалась очевидная потребность в создании системы мелкого кредита. Ограничивались финансовые возможности органов самоуправления (земства держались фактически на «голодном пайке»). Тем самым душились все те предпосылки к развитию внутреннего рынка, которые создавались государством через посредство широкого промышленного и железнодорожного строительства.

По мере нарастания разрыва между ростом промышленности и состоянием основных масс крестьянства все более громко стали раздаваться голоса тех, кто считал, что сельское хозяйство не может оставаться на положении безжалостно вычерпываемого «ресурса» индустриализации, но должно быть фундаментом, основанием промышленного развития; а для того, чтобы быть прочным фундаментом, оно должно полнокровно развиваться, иметь возможность рождать из своих недр здоровое торговое-промышленное предпринимательство, обрабатывающую промышленность и проч. А государство обязано регулировать эти процессы, создавать для них правовые условия, пресекая негативные явления и стимулируя развитие передовой технологии и агрикультуры, поощряя общественную инициативу в этом направлении, способствуя работе земских учреждений, непосредственно ведающих обеспечением местных хозяйственных нужд.

* * *

Экономический кризис 1900-1903 годов, сопровождавший-ся очередным неурожаем 1901 года и голодом 1902 года, послужил поводом к взрыву крестьянского недовольства. То с нарастающей, то с утихающей силой крестьянское движение продолжалось в течение двух лет. В конце 1901 года, отвечая на назревшую потребность решения аграрной проблемы, правительство в соответствии с исторически сложившейся традицией учреждает очередную комиссию «по исследованию причин оскудения центра» под руководством Товарища Министра финансов В.Н.Коковцова. Комиссия начала работы в октябре 1903 года, когда по всей России еще дымились останки сожженных крестьянами помещичьих усадеб. Это не могло не сказаться на выраженных членами комиссии настроениях. Комиссией были

поставлены вопросы об «отсутствии прочного правопорядка, бесправии и невежестве крестьянского населения», о «несовершенстве волостного суда, поставленного в зависимость от земского начальника». Но главным тормозом для применения крестьянским хозяйством «тех улучшений, которые выработаны сельскохозяйственной наукой», называлась «сложившаяся форма землепользования». Необходимым было заявлено проведение землеустройства, объявления общины «союзом добровольным, а не обязательным», поощрение переселения крестьян, укрепления крестьянских наделов в их полную собственность и облегчение свободного выхода из общества.

В начале 1902 года царь утверждает и проект, предложенный Витте несколькими годами раньше, о создании межведомственного органа по разработке аграрной реформы – Особого совещания о нуждах сельскохозяйственной промышленности. Особое совещание было учреждено 22 января 1902 года под председательством Витте. Возникновение межведомственного совещания всколыхнуло местную общественность, в ходе его работы было образовано 618 местных комитетов, из них 82 губернских и 536 уездных с общим числом членов около 12 тысяч человек. И хотя среди членов комитетов подавляющее большинство составляли землевладельцы и чиновники (соответственно 37% и 29%, земские деятели 23%, крестьяне 2% и от остальных групп населения – 9%) работа совещания получила огромный общественный резонанс.

Основные вопросы совещания были сведены Витте к «недостаткам правового устройства крестьян» и затрагивали следующие вопросы: крестьянское управление, суд, гражданское и уголовное право, община, семейное владение и выход из общины. Общие же проблемы финансовой и экономической политики затрагивать воспрещалось.

По ходу работы совещания были высказаны и сформулированы практически все основные положения будущей столыпинской аграрной программы.

По вопросу об управлении большинство местных комитетов выступило за оставление «в заведовании органов сословно-крестьянского управления (сходы и выборные должности) исключительно лишь дел хозяйственных». Прочие дела должны были быть переданы в ведение всесословных выборных организаций (мелкая земская единица).

По вопросу о суде большинство высказалось за устранение особенностей крестьян в правах. По вопросу об общине большинством отмечалось, что свойственная общине «временность владения является непреодолимым препятствием для улучшения земельной культуры... воспитывает самые хищнические приемы эксплуатации земли». «Существование уравнилельных порядков поведет к массовой пролетаризации населения». Отмечалась желательность «перехода к подворному владению..., но без каких-либо принудительных к тому мер».

Предлагалось «отказаться от искусственного поддержания общинного землепользования» и предоставить крестьянам «право свободного, независимо от согласия мира выхода из общины с выделом принадлежащих им наделов в подворное владение».

По вопросу изменения «крестьянского правопорядка» большинство комитетов предлагало: 1. «содействовать переходу сельских общин к подворному и хуторскому владению...»; 2. «устранить особенности в правах гражданских и личных по состоянию, в частности в порядке управления и суда».

По вопросам семейного владения было предложено «отменить всякие меры принудительного удержания совладельцев в одном общем хозяйстве и нормировать имущественные правоотношения крестьян общегражданскими началами личной собственности».

По вопросу о выходе из крестьянских обществ большинство комитетов высказалось за отмену и облегчение «существующих стеснений к увольнению из сельского общества и временным отлучкам по паспортам», а также обращало «особое внимание на устранение существующих правовых затруднений к ликвидации наделного имущества, представляющих основное препятствие к выходу из общества».

В то же время под воздействием массового крестьянского движения Царское правительство в экстренном порядке принимает законы, уничтожающие последние остатки крепостнических правоотношений.

Указом 12 марта 1903 года отменяется круговая порука, которая существовала для обеспечения регулярного поступления выкупных платежей казенных, мирских, земских и др. сборов.

Указ 11 августа 1904 года отменяет телесные наказания по приговорам волостных судов (фактически же, по распоряжению командовавших ими земских начальников).

Революционное движение в 1905 году привело к существенному изменению отношения правительства к аграрной проблеме. Было принято решение форсировать законотворческий процесс с особым вниманием к земельному вопросу, который, как убедились власти, занимал крестьян гораздо больше, нежели их сословное неполноправие. От этапа предварительной подготовки правительство перешло, наконец, к реальной реформаторской практике.

30 марта 1905 года упраздняется Особое совещание о нуждах сельскохозяйственной промышленности и вместо него в тот же день создается Особое совещание о мерах к укреплению крестьянского землевладения. Одновременно Министерство земледелия и государственных имуществ преобразуется в Главное управление землеустройства и земледелия (указ 6 мая 1905 года). Другим указом 6 мая учреждается Комитет по земельным делам. На него возлагается руководство землеустройством крестьян и связанными с ними вопросами: переселенческое дело, деятельность Государственного дворянского земельного банка и Крестьянского поземельного банка.

Тем самым аграрный вопрос на данном этапе целиком сводится к земельному вопросу, который становится краеугольным камнем всей будущей аграрной политики.

Подъем крестьянского движения весной и летом 1905 года окончательно убеждает правительство в необходимости принятия срочных мер по облегчению положения крестьянства. Манифестом 3 ноября 1905 года и соответствующим указом отменялись выкупные платежи и расширялась деятельность Крестьянского банка по мобилизации помещичьих земель и продаже их крестьянам. Годовые оклады выкупных платежей бывших помещичьих, государственных и удельных крестьян подлежали с 1 января 1906 года сокращению наполовину, а с 1 января 1907 года взимание этих платежей должно было вовсе прекратиться.

В начале 1906 года (Постановлением Совета министров от 6 января 1906 года) при Министерстве внутренних дел образуется Особое совещание «для предварительной разработки вопросов о согласовании с Высочайшим манифестом 3 ноября 1905 года законоположений, касающихся права крестьян на надельные земли» во главе с управляющим Земским отделом МВД

В.И.Гурко. Состав Особого совещания включал представителей помимо МВД от ведомств Министерства юстиции, Министерства финансов и Главного управления землеустройства и земледелия.

Работе Совещания будущее законодательство обязано положением, согласно которому «каждый член в обществах, в коих не было передела вовсе более 24 лет, вправе требовать укрепления в частную собственность доли общественной земли по фактическому владению». По тем общинам, где переделы имели место, укрепленцы должны были платить за излишки (по надельным нормам) по средней выкупной цене на 1861 год, т.е. приобретали землю фактически за бесценок. Излишки земли, таким образом, становились своеобразной премией крестьянам за выход из общества.

Совещанием также были разработаны положения: 1. о земельных обществах, владеющих надельными землями; 2. об актах на надельную землю.

Несколько позднее указом 4 марта 1906 года организуется Комитет по землеустроительным делам и землеустроительным комиссиям, которому предстояло сыграть центральную роль в проведении предстоящей земельной реформы. В обязанности уездным землеустроительным комиссиям вменялось «выяснение способов удовлетворения нужд крестьянского землевладения и ближайшее содействие крестьянскому банку в операциях его по данному уезду». В круг ведения землеустроительных комиссий входили следующие вопросы: «а) облегчение нуждающимся крестьянам переселения на свободные земли и аренда... казенных оброчных статей, б) содействие сельским обществам в установлении более совершенных способов пользования надельными землями, в) полюбовное разверстание чересполосных угодий, а также различных видов общего пользования сельско-хозяйственными угодьями... г) разделение крупных сельских обществ на более мелкие хозяйственные единицы и содействие к расселению крестьян...».

Правительство торопилось завершить разработку программы аграрной реформы до начала работы 1 Государственной думы, чтобы «выступить перед выборными людьми во всеоружии готовой и стройной программы». Однако Государственный совет, надеясь на конструктивное сотрудничество с органом общероссийского представительства, на заседании 18 марта 1906 года не признал возможным до созыва Государственной думы приступить к общему пересмотру действующего законодательства о

крестьянах. Предложение В.И.Гурко издать основные положения нового крестьянского законодательства, разработанные Особым совещанием в виде временных правил, было отклонено.

Трехмесячный опыт работы Государственной думы продемонстрировал абсолютную неспособность правительства и депутатов к взаимному компромиссу. Разрешение земельного вопроса думское большинство видело в принудительном отчуждении помещичьих земель. По мере выяснения позиции Государственной думы по аграрному вопросу Совет министров убеждался в необходимости возвратиться к окончательной доработке собственного проекта земельной реформы.

По распоряжению Совета министров под председательством нового Главноуправляющего землеустройством и земледелием Никольского была создана междуведомственная комиссия для подготовки итогового документа «главных оснований предполагаемого пересмотра крестьянских законоположений». Одновременно в высших кругах становился очевидным предстоящий разгон Государственной думы.

А в апреле 1906 года на пост Министра внутренних дел назначается П.А.Столыпин, который еще в бытность свою саратовским губернатором прослыл решительным противником общины, выступавшим за индивидуализацию крестьянского землевладения. Под его руководством работа была завершена в кратчайшие сроки.

5 июня 1906 года Столыпин подписывает разработанный междуведомственной комиссией проект положений 1) о земельных обществах, владеющих надельными землями, и 2) об актах на надельные земли. Но в Государственную думу эти проекты так и не попали. 8 июля 1906 года Дума была распущена. В тот же день Столыпин назначается Председателем Совета министров с сохранением за ним поста Министра внутренних дел. Тем самым он получает чрезвычайные полномочия в проведении аграрных преобразований, программа которых, как мы уже знаем, была разработана до его вступления на министерский пост, но получившая вскоре его имя. В целях скорейшего успокоения крестьянского движения правительство в срочной порядке вынуждено было пойти на передачу Крестьянскому банку части казенных и удельных земель (соответственно указы 27 и 12 августа 1906 года) для продажи малоземельным крестьянам (начиная с дарственников) с 25% снижением номинальной стоимости.

5 октября был издан указ об отмене некоторых ограничений в правах крестьян по сравнению с другими сословиями, главным образом при поступлении на государственную службу и в учебные заведения. Этим же указом отменялись ограничения на семейные разделы и выдачу паспортов (для последнего уже не требовалось согласия сельского общества). Также несколько ограничивались права земских начальников самостоятельно арестовывать и штрафовать крестьян (только через волостной суд, который по-прежнему оставался в их распоряжении).

К началу октября был подготовлен указ о выходе из общины. В препроводительной записке к этому указу в Совет министров в качестве основной меры к подъему мелкого крестьянского хозяйства выдвигалось землеустройство посредством свободного выхода из общины с укреплением в частную собственность всей той земли, которая в момент выдела находилась в фактическом пользовании крестьян. Право собственности на землю выделявшихся гарантировалось институтом личной (вместо семейной) собственности.

По решению правительства Совета министров данный указ должен был быть проведен по ст. 87, т.е. в качестве чрезвычайной меры. Это решение и было окончательно утверждено царем 9 ноября 1906 года.

Указ 9 ноября 1906 года составил основание столыпинского аграрного законодательства. По этому указу «каждый домохозяин, владеющий надельною землею на общинном праве, может во всякое время требовать за собою в личную собственность причитающейся ему части из означенной земли». Сверх усадеб за ними укреплялись все участки общинной земли, состоявшие в их постоянном (исключая арендное) пользовании. В общинах, не производивших переделы в течение последних 24 лет, земли сверх общинной нормы оплачивались по первоначальной средней выкупной цене за десятину. За выделяющимися сохранялось право пользоваться в неизменной доле всеми сенокосными, лесными и другими общинными угодьями. Каждый из выделяющихся имел право «во всякое время» требовать сведения причитающихся ему земель в один участок. Для перехода всего общества от чересполосного землепользования к участковому, т.е. к хуторам и отрубам, необходимо было постановление большинством в две третьих схода.

Непосредственным развитием указа 9 ноября был указ от 15 ноября о праве залога надельных земель. Этим законом предусматривалось расширение деятельности Крестьянского банка по выдаче ссуд под земельный залог.

Все эти указы, изданные в 1906 году, до их утверждения Государственной думой, Госсоветом и царем существовали в виде временных правил и активно проводились в жизнь Столыпиным. Закон 9 ноября 1906 года после длительного этапа его обсуждения Государственной думой был несколько отредактирован. К нему были добавлены пункты об обязательном укреплении в собственность земли в тех общинах, в которых не было переделов «со времени наделения их землею» и об ограничении права скупки в одни руки шестью наделами. Поданный в таком виде в Государственный совет, этот документ без изменений был утвержден в качестве закона 14 июня 1910 года.

Некоторое изменение в ходе обсуждения претерпел закон 4 марта 1906 года о землеустройстве, ставший в новой редакции законом от 29 мая 1911 года. Согласно внесенным поправкам для проведения землеустройства не требовалось предварительного укрепления земли в личную собственность. Акт об отводе земли в порядке землеустройства считался теперь свидетельством о личной собственности на отведенную землю.

Все последующие законы лишь уточняли и дополняли данное законодательство. Были отрегулированы механизмы продажи и скупки земли. В целях предупреждения дробления земельных хозяйств ставился вопрос о порядке наследования. После поступления сведений с мест о массовой распродаже земель беднотой, опасаясь разрастания «язывы пролетариата», правительство пошло на установление непосредственной опеки над лишившимися своей земли крестьянами: 18 мая 1911 года был издан закон «Об учреждении опеки над сельскими обывателями вследствие расточительности».

Вместе с тем, правительство вело работу по преобразованию сельского управления. Однако, разработанный проект «всесоюзного сельского округа» и поселкового управления не нашел поддержки в Госсовете. Был отклонен также законопроект о правительственных участковых комиссарах, которые должны были заменить на местах земских начальников, олицетворявших собою помещичью власть над деревней. Крестьянское управление по-прежнему оставалось в руках земских начальников, являвшихся основным инструментом в проведении земельной реформы непосредственно на местах.

Таким образом, правительство Столыпина не внесло никаких существенных изменений в правовую основу реформы, подготовленную всецело его предшественниками. Но если сложно говорить о Столыпине как законодателе, то требуется признать, что своим проведением аграрная реформа всецело обязана Сто-

лыпину, его неограниченной воле, неиссякаемой энергии и абсолютной убежденности в правоте своего дела. С первых дней своего пребывания на министерском посту он сумел встать во главе реформаторского процесса, а благодаря его публичным выступлениям новое аграрное законодательство вскоре получило статус национальной программы социально-экономического развития.

Столыпин проявил себя блестящим организатором, способным в кратчайший срок овладеть всеми нитями управления громоздким бюрократическим аппаратом Российской империи и задействовать самые скрытые рычаги власти в целях осуществления намеченной программы реформ. Благодаря деятельности Столыпина как публичного политика образованная Россия длительное время видела в нем выдающегося лидера, государственного деятеля, достойного широкой общественной поддержки. Конструктивные политические силы рассматривали его как последователя реформаторского курса и продолжателя дела славной плеяды либеральной бюрократии 60-х годов и связывали с ним надежды на возможный выход России из еще недавно, казалось, непреодолимого тотального кризиса всех сфер социально-экономической, политической и культурной жизни. В этих надеждах было много от идеализации, когда желаемое выдается за действительное. Во всяком случае, Столыпин явился последним поистине выдающимся государственным деятелем, сумевшим достойно распорядиться предоставленной ему (судьбой или историей) властью и немало сделать для блага страны, как он его понимал и как это было возможно в условиях сложившегося механизма функционирования государственной машины.

* * *

Оставляя за рамками рассмотрения техническую сторону проведения аграрной реформы, которая достаточно подробно рассматривалась в литературе советского периода, перейдем к ее идеологической составляющей. Именно благодаря ей аграрная реформа Столыпина была выдвинута в качестве программы *аграрной модернизации страны* в целом.

Представленная Столыпиным программа социальных реформ являлась продолжением того реформаторского курса, на который Россия вступила в эпоху либеральных реформ второй поло-

вины XIX века. В основании ее заложено представление о государстве как единственном источнике модернизационных процессов в обществе. Как следствие, централизованный, бюрократический характер проводимого правительством жесткого внутриполитического курса, опирающегося на всю мощь чиновно-административного и военно-полицейского аппарата.

Теоретико-экономические основания подобной стратегии были достаточно широко разработаны в отечественной традиции экономической и политической мысли, унаследовавшей идеологию государственной юридической школы.

Апологию подобной государственной стратегии мы обнаруживаем, в частности, в социально-философской концепции русского экономиста И.И.Янжула, развивавшего государственническую линию экономической мысли. В трудах Янжула дается однозначная оценка всякого предпринимателя как носителя «партикулярного интереса», как простого игрока на арене борьбы конфликтующих приобретательских мотивов. По его мнению, подобная ситуация неизбежно порождает отношения «неравной власти» внутри общества. При расширении экономической свободы речь могла идти только об усилении государственного вмешательства в урегулирование конфликтных отношений, непрерывно (согласно теории) воспроизводящихся режимом товарно-денежного обмена.

Государство, единственный выразитель идеи «общего блага» в обществе, в осуществлении своих властных полномочий выполняет функцию «гармонизации интересов», «согласования частных мотивов и общественных целей». В качестве носителя власти государство стоит выше личности и осуществляет непосредственный контроль над личностью, которая не имеет каких-либо собственных духовно-нравственных и социально-этических ориентиров и поэтому не может представлять общественный интерес. В осуществлении государством властных полномочий, по мнению Янжула, «законные права личности не помеха», поскольку «свобода субъекта есть ни что иное как средство к одной и той же цели — общему благу, а отнюдь не самая цель». Внутренняя духовная недостаточность хозяйствующего субъекта, таким образом, признается априори и, потому, требует непосредственного государственного контроля и руководства. В условиях же растущей сложности современного общества, усилении взаимозависимости составляющих его частей требуются все новые и более изощренные инструменты надзора за хозяй-

ственной и, шире, общественной жизнью. В этих условиях государственные структуры должны проникать во все поры общественного организма, осуществляя контролирующую и регулирующую функцию, устанавливая непосредственную связь «государство-человек», «власть и личность», игнорируя тем самым прочие механизмы гражданского и общественно-политического устройства.

Подобная картина в целом отражала место и роль бюрократического аппарата в структуре государственного управления Российской империи конца XIX века при отсутствии института политического представительства и тенденции к сокращению полномочий местных органов самоуправления. Излагаемая в лекциях по финансовому праву, преподавателем которого был Янжул, эта идеология во многом доведена до своих логических пределов. Именно таковой должна быть, по мнению выдающегося ученого, философия государственного чиновника, призванного на всех уровнях защищать интересы государства.

Подобная философия бюрократии и воспроизводилась столыпинской программой реформ. Более того, в условиях продолжающегося революционного кризиса Столыпин стремился наделять ее телеологическими чертами национально-государственной традиции, вытекающей из отечественной правовой и духовной культуры. В свою очередь, именно таковой символ самодержавной власти, как непосредственное «единение царя и народа» пытался воплотить в своем царстве Николай II. Образ «народного царя», представление о самодержавной власти как «гармоничном союзе царя и народа», не опосредуемой какими-либо законами или правительственными органами, доминировали в представлениях монарха о своем собственном назначении и собственной роли в государстве.

В качестве основной идеи реформационного процесса Столыпин выдвинул идею «государственного блага». Именно с этой «руководящей мыслью» он, выступая перед Государственной думой, предлагал соотносить и все творимое законодательство. По Столыпину, государство, благо которого прежде всего и призван защищать институт народного представительства, должно восприниматься как незыблемое историческое наследие. Самодержавный строй, в котором «царская власть символизирует силу и цельность государства» — это «историческая основа российс-

кой государственности, ствол национального дерева». Монарх как носитель верховной государственной власти наделен высшей санкцией, дающей ему исключительное право реформаторской инициативы. Только в этом случае, считал Столыпин, можно говорить не «о разрушении исторического здания России», а о «пересоздании, переустройстве его и украшении».

Именно монарх дарует те или иные права и свободы, и в нем общество обязано видеть единственный легитимный источник законодательной и любой другой власти. «У нас, слава Богу, нет парламента!» — восклицает Столыпин на заседании Государственной думы. В другом случае он подчеркивает: «Государственной думе волею монарха не дано право выражать правительству неодобрение». В качестве народного представительства Дума обладает только законосовещательными функциями. Русское государство, конечно, «должно превратиться в правовое», но не иначе как «преобразованное по воле монарха». Перед лицом его и члены правительства, и члены Думы — одинаково подданные.

Апеллируя к национально-исторической специфике, Столыпин рассматривает будущее российской государственности в качестве альтернативы западному типу буржуазной (парламентской) демократии. К самодержавному строю, этому «стволу национального древа», «нельзя прикрепить какой-то чужой, чужестранный цветок» (парламент), «пусть растет наш родной цветок, расцветает и развернется под взаимодействием Верховной власти и дарованного ею представительного строя».

В этих заявлениях Столыпин выступает не в качестве теоретика, а скорее в качестве патриота-идеолога. Начав свою деятельность в правительстве в годы революции, он должен был ощущать на себе всю тяжесть ответственности за поддержание порядка в стране. В том случае, когда «надлежит выбирать между целостностью теорий и целостностью Отечества, подчеркивает Столыпин, в том числе оправдывая роспуск I Государственной думы, — государственная необходимость становится выше права».

Разворачивая перед депутатами идеологию правительственного курса реформ, Столыпин призывает их подняться до уровня понимания стоящих перед обществом задач в русле обозначенной альтернативы, которая мыслилась в качестве единствен-

ного средства удержаться от разрушительного политического радикализма. Фактически он призывает членов Государственной думы встать на точку зрения правительства, сплотиться вокруг правительства, вступившего на путь реформ. В свою очередь, правительство готово сотрудничать с Думой. «Его (правительства) труд, добрая воля, накопленный опыт предоставляются в распоряжение Государственной думы, которая встретит в качестве сотрудника правительство, сознающее свой долг хранить исторические заветы России и восстановить в ней порядок и спокойствие, т.е. правительство стойкое и чисто русское, каковым должно быть и будет правительство Его Величества», ставящее национальные интересы выше классовых (каковыми, по мнению Столыпина, они выступают в партийном представительстве Государственной думы).

Осознавая всю значимость идеологического фактора в консолидации общества вокруг правительственной программы реформ, Столыпин формирует таким образом свое понимание национальной идеи как государственной идеи.

Будучи человеком в достаточной степени религиозно индифферентным, он в то же время не видит будущего России на путях секуляризации общественного сознания. Религиозно-нравственную основу реформаторской деятельности он обнаруживает в русском Православии. Однако, Православную Церковь Столыпин рассматривает все в том же качестве *государственной* церкви. В соответствии с этим статусом Православной Церкви он предлагает подходить и к проведению в жизнь начал веротерпимости. «Многовековая связь русского государства с христианской церковью, — говорит Столыпин, — обязывает его положить в основу всех законов о свободе совести начала государства христианского, в котором Православная Церковь, как *господствующая*, пользуется данью особого уважения и особую со стороны государства охраною». Таким образом реализовывается представление об иератическом характере власти монарха, непосредственно связанного со своим народом посредством «труда и молитвы».

Идея «единения народа и власти» в качестве руководящего принципа общественного единения пронизывает и все реформаторские проекты Столыпина. Для понимания того факта, что аграрная реформа для Столыпина должна была стать основанием для широкой программы дальнейшей модернизации россий-

ского общества, в целом следует выделить несколько направлений правительственного реформаторского курса, каждое из которых связано с другими отмеченной выше «руководящей идеей»: аграрная реформа, реформа местного самоуправления и связанная с ней земская реформа, пакет законодательных проектов, который условно может быть определен как социальное законодательство; и, наконец, так и не реализованная, но занимавшая видное место в его видении будущего, реформа государственного управления. Все эти направления были разработаны в ведомстве МВД и в ходе работы многочисленных правительственных Комиссий и Совещаний в предшествующие годы, но именно Столыпин сумел придать им статус общенационального реформаторского курса.

Основной целью аграрной реформы Столыпин провозглашал создание в деревне класса независимых крестьян собственников, призванного стать социальной опорой государства на местах. Первоначально правительство делало ставку на крестьянство как таковое. Лозунг «единения власти и народа» прозвучал уже в манифесте 17 октября, задолго до включения Столыпина в состав правительства, и был закреплен Думским избирательным законом 11 декабря 1905 года. Закон предоставлял преимущественные права представителям крестьянского сословия при выборах в Государственную думу. «Крестьянский характер» этого закона подчеркивал и С.Ю.Витте: «Тогда было признано, — писал он, — что держава может положиться только на крестьянство, которое по традиции верно самодержавию. Царь и народ!..». На преимущества крестьянству в избирательном праве в тот период настаивали все консерваторы, включая К.П.Победоносцева, считавшие, что неграмотные крестьяне «окажутся наиболее верным выразителем идеи «единения царя с народом».

Однако по ходу работы Думы радикальная позиция по земельному вопросу фракции трудовиков, которая объединяла в основном депутатов-крестьян выступавших с требованием конфискации помещичьих земель, вызвала разочарование верхов в политической благонадежности крестьянства. Речи трудовиков, облаченные в самую верноподданническую фразеологию, в реальности для властьпридержащих таили в себе страшную крамолу — ту самую извечную крестьянскую мечту о ликвидации малоземелья за счет дополнительного наделения помещиц

землей. Опыт I Государственной думы свидетельствовал о том, что ставка на крестьянство во всей его массе глубоко ошибочна. Вслед за этим, как логическое следствие изменившихся в верхах ориентации, возникает и новая диспозиция: ставка не на всю массу крестьянства, «не на убогих и пьяных, а на богатых и крепких». Это и был лозунг, выдвинутый Столыпиным, сразу после роспуска I Государственной думы.

Лозунг изменился, но генеральная идея осталась прежней: единение народа и власти. «Великая задача наша, — заявил Столыпин новому составу Государственной думы с изложением правительственной программы аграрной реформы, — создание крепкого единоличного собственника — надежного оплота государственности». Средством к этому: выделение крестьян из общины на хутора и отруба за счет административных землеустроительных мероприятий: продажа крестьянам земли через крестьянский поземельный банк с предоставлением ссуд, которые крестьяне должны были выплачивать в течение полувека; а также переселение крестьян на Юг и Восток на свободные земли. Итогом новой аграрной политики должна была стать ситуация, когда «понемногу, естественным путем, без какого-либо принуждения раскинется по России сеть мелких и средних единоличных хозяйств. Вероятно, крупные земельные собственники несколько сократятся. Вокруг нынешних помещичьих усадеб начнут возникать многочисленные средние и мелкие культурные хозяйства, столь необходимые как надежный оплот государственности на местах».

Перед нами радужная и очень зримая перспектива будущего общественного благоденствия, единения классов под знаменем государственного служения: хозяйственная идея как государственная идея. Красочная картинка в лучших традициях плакатов-агиток 20-х годов. Заметим, Столыпин творит новую идеологию, новый национальный миф, призванный не только убеждать, но и вдохновлять. Своеобразная идеология национально-государственного развития, утверждающая развитие правового сознания в обществе через посредство насаждения крестьянина-собственника, осознающего свой долг перед государством. Воспитание гражданственности Столыпин видит через наделение крестьян собственностью. «Прежде всего надлежит создать гражданина, крестьянина-собственника, мелкого землевладельца и... — гражданственность сама воцариться на Руси. Сперва гражданин, а потом гражданственность».

Связь между чувством хозяина-собственника и государственным сознанием (что, по Столыпину, тождественно правовому сознанию) видится прямой и непосредственной. Задаче установления этой непосредственной связи служат и все другие направления столыпинского реформаторского курса.

В непосредственной связи с аграрной реформой стоит и реформа местного самоуправления. Если прежде низовой ячейкой земского представительства было уездное земство, то новый проект, предложенный Столыпиным, предусматривал опускание выборной системы до уровня волости и деревни с приданием низовым органам самоуправления полуофициального характера.

Не смотря на рисуемые радужные картины будущего, Столыпин прекрасно понимал, что курс на разрушение общины приведет не только к возникновению слоя зажиточного крестьянства, но и образованию гораздо более многочисленного слоя безземельного крестьянства. Следствием этого неизбежно будет обострение социальной напряженности в деревне. В этой связи встал вопрос о наделении нарождающегося класса крестьян-собственников непосредственно на местах некоторыми властными полномочиями. Именно этот слой, испытывающий потребность в охране и защите своей собственности и поддержании порядка на местах, отныне через посредство цензового выборного механизма мог выбирать собственный местный орган самоуправления со старостой во главе, который одновременно наделялся всеми полномочиями административно-полицейской власти, т.е. выступал в качестве официального (государственного) лица. По мнению властей, это должно было создать условия для локализации возможных конфликтов и их оперативного разрешения местными силами.

Поддержкой новой системе самоуправления должно было служить и упрочение государственной власти на местах, предусмотренное местной реформой. Проект местной реформы предполагал создание нового института уездных начальников, который был призван в определенной степени ограничить произвол уездных предводителей дворянства. Тем самым преодолевался классовый характер местной выборной власти, с одной стороны, а с другой, расширялась сфера административно-государственного представительства на местах.

«Задача заключается в том, — говорил Столыпин, характеризуя проект местной реформы, — чтобы суметь скомбинировать с... местной властью... власть доверенного уполномоченного правительственного лица». Кроме того, предусмотренное проектом «привлечение к управлению окраинами местных элементов» (так как уездные начальники назначались из местной среды) должно было несколько смягчить русификаторскую политику правительства на окраинах.

И, наконец, венцом этой широкой программы социальных реформ служил грандиозный проект преобразования всей системы государственного управления. Согласно плану Столыпина предполагалось создание восьми новых министерств: труда, местного самоуправления, национальностей, социального обеспечения, исповеданий, исследования и эксплуатации природных богатств, здравоохранения и переселений. Для содержания их предусматривалось изыскание средств для трехкратного (!) увеличения государственного бюджета, среди которых — прямой налог, прогрессивно-подоходный налог, повышение цен на водку и другие. Немаловажное значение имел и проект реорганизации полицейского ведомства, предполагавший значительное увеличение штата полиции.

Можно представить в этом случае всю тяжесть нового налогового бремени, которое должно было обрушиться прежде всего на те же крестьянские массы. Можно представить и всю мощь развертывания государственной машины самодержавия, в которой даже низовые органы самоуправления наделялись статусом официального представительства, и корни которой уходили в самую толщу социальных низов. С этой точки зрения становится более понятным утверждение Столыпина, что «на очереди главная наша задача — укрепить низы. В них вся сила страны... Будут здоровые и крепкие корни у государства, поверьте, и слова русского правительства совсем иначе зазвучат перед Европой и перед целым миром. Дружная общая, основанная на взаимном доверии работа — вот девиз для нас всех, русских».

Таковой в общих чертах представляется правительственная программа социальных реформ, представленная деятельностью выдающегося государственного и политического деятеля П.А.Столыпина. Реализуя эту программу Столыпин выступал в качестве проводника официального политического курса самодержавного

режима, точнее той его части, которая склонялась к необходимости преобразований в стране. В этом смысле Столыпин опирался на реформаторскую линию, которая обозначилась уже в предшествующем кабинете министров.

Витте, весьма ревниво относившийся к новому премьеру, имел некоторые основания считать, что Столыпин присвоил свое имя реформам, которые были разработаны в свое время под его (Витте) непосредственным руководством. Но имена тому или иному политическому курсу присваивают не люди, а история, та эпоха, с которой эта политика связывается в сознании современников и потомков. Именно Столыпин дал жизнь этой программе, обогатил ее идейным содержанием и наделив статусом национально-государственной программы реформ, в каком-то качестве она только и могла стать реальной исторической альтернативой общественного развития.

Намеченной Столыпиным программе реформ не суждено было осуществиться в том виде, в каком ее хотел видеть сам Столыпин. В этом смысле можно говорить о ее поражении. Тому было достаточно причин: препятствия, чинимые слева и справа, охлаждение к нему императора, незавершенный и непоследовательный характер реформ, наконец, скорая смерть самого премьер-министра. Но, прежде всего, следует отметить принципиальное различие между декларируемым национальным характером социальных преобразований, направленных на демократизацию общества и строительство правового государства и жестко бюрократическим их содержанием; между нуждами отдельных регионов огромной Российской империи и унификационным стремлением единообразного разрешения стоящих перед обществом проблем; между необходимостью стимулирования экономической свободы, хозяйственной активности и расширяющимся бюрократическим произволом. Не стала объединяющей и столыпинская трактовка национальной идеи, оставляющей возможность для неоднозначного ее понимания: то ли как идеи нации, то ли идеи национальности — начиная с этимологической близости понятия «Великая Россия» и «великоросс» и заканчивая довольно недвусмысленными нападениями его на враждебный «инородческий элемент». И все же основной причиной провала столыпинской программы модернизации может считаться недостаток выделенного ему и России историей времени. Не смотря

на попытки великого реформатора усмирить революцию, страна неуклонно приближалась к горнилу кровавой междоусобицы. Мировая война вновь поставила страну в то положение, из которого стремился ее вывести Столыпин. И никакие реформы не могли уже предотвратить ее сползания в пропасть.

Содержание

I

Предисловие	3
<i>Стёпин В.С.</i> Исторический вызов и проблема общенациональной идеи	5
<i>Кузьмина Т.А.</i> Секулярное сознание и судьбы культуры	23
<i>Алексеева Т.А.</i> Новый мировой порядок: альтернативы и возможности	63
<i>Степаняц М.Т.</i> Россия в диалоге культур Восток – Запад	78
<i>Гусейнов А.А.</i> Моральная демагогия как социальный феномен	94

II

<i>Кара-Мурза А.А.</i> Кризис идентичности в современной России: возможности преодоления	108
<i>Соловьев Э.Ю.</i> Права человека в политическом опыте России (вклад и уроки XX столетия)	125
<i>Никольский С.А.</i> Общественные реформы и земельный вопрос	190
<i>Кознова И.Е.</i> Аграрная модернизация в России и социальная память крестьян	212
<i>Домников С.Д.</i> Столыпинская программа аграрной модернизации России	233

Научное издание

РЕФОРМАТОРСКИЕ ИДЕИ В СОЦИАЛЬНОМ РАЗВИТИИ РОССИИ

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Редактор *Л.Ф.Петецкая*

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Е.В.Захарова, Л.В.Суровцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 24.09.98.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 16,00. Уч.-изд.л. 13,85. Тираж 500 экз. Заказ № 045.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14