

Российская Академия Наук
Институт философии

А.С. Панарин

РУССКАЯ КУЛЬТУРА
ПЕРЕД ВЫЗОВОМ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Москва
2005

УДК 141
ББК 87.3
П-16

Рецензенты

доктор филос. наук *Г.К. Ашин*
доктор филос. наук *Н.М. Смирнова*

П-16 Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. — М., 2005. — 188 с.

Сборник включает работы выдающегося русского философа А.С.Панарина, написанные в 1999–2004 годах и объединенные общей темой — анализом роли и миссии русской культуры на рубеже XX–XXI веков, когда человечество столкнулось с новыми вызовами, исходящими от постмодернизма.

В соответствии с неоднократно высказываемой А.С.Панариным идеей о единстве литературного и философского процесса, общечеловеческая и общеевропейская природа духовных поисков русской культуры раскрывается на примере анализа творчества трех великих классиков — А.С.Пушкина, М.Ю.Лермонтова, Н.В.Гоголя. По мысли автора, лишь сохраняя великую традицию можно предотвратить духовную катастрофу, которую влечет за собой постмодернистский деконструктивизм.

ISBN 5-9540-0033-6

© Панарин А.С., 2005
© ИФ РАН, 2005

РАЗДЕЛ I ДУХОВНЫЕ КАТАСТРОФЫ НАШЕЙ ЭПОХИ НА ЯЗЫКЕ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ*

Раздел I включает материалы, подготовленные А.С. Панариным для задуманного им учебника «Духовные катастрофы нашей эпохи на языке современного философского знания». Все материалы были написаны в июле – начале сентября 2003 года.

Предисловие

Главная цель данного учебника — не просто — ознакомить читателя с основными направлениями современной философии. Предполагается следующая ступень познания: умение приложить полученные знания к осмыслению драматических проблем современности. В свое время К.Маркс упрекал старую философию в том, что она всего лишь объясняет мир, вместо того чтобы служить его активному преобразованию. Однако с тех пор «отступление» философии зашло еще дальше: в большинстве случаев она отказывается и от объяснения современного ей мира, увлекаясь автономными играми с текстами, формальными экспериментами и т.п. Словом, с философией происходит примерно то же самое, что происходило с искусством, покинувшим путь критического реализма и ударившимся в формализм в духе известной концепции «искусства для искусства».

Эта ситуация одинаково небезопасна и для философии, которой грозит отрыв от действительности и уход в виртуальные миры произвольно экспериментирующей со словами и смыслами, «целиком ав-

* Москва. 2004. № 1. С. 192–203; № 3. С. 146–162.

тономной» теории, и для самой действительности — для человеческих практик, лишаемых такого мощного подспорья, как объясняющее, синтезирующее и проникающее в глубь вещей знание. Вывести обучающихся на уровень умения практически пользоваться философским анализом для осмысления окружающей действительности, ключевых проблем нашей эпохи — вот в чем состоит истинный замысел данного учебника. В этом контексте столкновение различных философских школ современности можно рассматривать как конкурс исследовательских проектов, служащих и объяснению настоящего драматического положения мира, и поиску альтернатив. Следить за этим конкурсом, разбираться в нем, а в будущем, возможно, претендовать и на самостоятельное участие — вот перспектива, открыть которую хотел бы автор перед студентами и аспирантами, изучающими современную философию.

Другая задача учебника, которую хотелось бы также выделить — внесение ясности в отношения России и Запада, Западной Европы и остального мира. В этом вопросе мы, к сожалению, также имеем дело с деформациями, способными вконец дезориентировать людей в нашу переходную эпоху. Европейская философия есть школа просвещенческого универсализма — т.е. такого подхода к развитию человечества, который изначально предполагает его сущностное единство, несмотря на все разнообразие этносов, культур, типов национального менталитета. Завет европейского Просвещения, в этом отношении следующего христианскому универсализму («нет ни язычника, ни иудея...»), состоит в необходимости прилагать к человечеству единую мерку, а не двойные стандарты, и открывать перспективы не для избранных, а для всех. В этом вопросе сегодня также обозначились тяжелые недуги сознания. И обывательское сознание на Западе, и, к сожалению, сама западная политика (в особенности, американская), все чаще руководствуется двойными стандартами: одни — для привилегированного «центра мира», другие — для дискриминируемой периферии. Вместо единого человечества такая оптика выделяет в мире народы, которым суждено стать безусловными монополистами прогресса (постиндустриального будущего), с одной стороны, и народы, над которыми тяготеет фатум дурной культурно-исторической наследственности, делающей их вообще непригодными для школы прогресса и просвещения, — с другой.

Такой расистский и неоколониалистский подход означает, что и западный обыватель, и влиятельные политики на Западе отлучили себя от истинного наследия европейского Просвещения и от универсализма, являющегося имманентным кредо философского знания как

такового. Ибо философия оперирует понятиями, имеющими универсальное применение, — как сам Логос, высвободившийся из-под оков мифа. Общественное же сознание, в том числе, что особенно опасно, властных групп, принимающих стратегические решения, заново опустилась до уровня примитивных эмпирических представлений, за многообразием реальности не видящих принципиального понятийного единства.

О реальных причинах этого скольжения к анахроническому эмпирическо-мифологическому видению будет подробно сказано ниже, во Введении. А теперь уместно упомянуть о распространенном ныне типе российского «западника». К сожалению, не только на уровне вульгарной журналистики, но и на уровне практической «реформаторской» политики проявляется тот факт, что российские западники, а не только основная масса населения, оказавшаяся за «железным занавесом», являлись отключенными и от подлинной философии, и от подлинного европейского Просвещения. Сегодня они возомнили себя некой «внутренней атлантикой», заброшенной в отсталую среду евразийской архаики и неискоренимого туземного традиционализма. Незаметно для себя они утратили универсалистскую перспективу видения, которой учит философия, и стали оперировать сомнительными дихотомиями, такими как центр — периферия, достойные и недостойные, пригодные и непригодные для прогресса, «человеческий материал» и т.п.

Таких «западников» А.С.Пушкин назвал представителями полупросвещения: «Невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне, частные поверхностные сведения, наобум приноровленные ко всему...»¹. Наш классик — создатель современного русского языка и культуры — был представителем подлинного Просвещения и учил мыслить универсалистски, без применения к Европе, России и остальному человечеству каких бы то ни было двойных стандартов. Его основной презумпцией — а это и есть основная философская презумпция европейского Просвещения — было убеждение, что никаких роковых ментальных и расовых преград для приобщения всех народов без исключения к вершинам современного прогресса и знания не существует: человечество имеет единую судьбу, единую историческую перспективу. Это пушкинское кредо выражается в знаменитом «Памятнике»:

Слух обо мне пройдет по всей Руси великой,
И назовет меня всяк сущий в ней язык,

И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой
Тунгус, и друг степей калмык.

Разумеется, Пушкин говорит здесь не о себе лично — он заявляет о себе как о представителе просвещенческого универсализма, верящего в общедоступность прогресса для всех народов без исключения, в стандарты единого человеческого достоинства, Пушкинское кредо есть кредо подлинного реформаторства, а не того, что замешано на тайных комплексах неполноценности, с одной стороны, и скрытого расизма и «внутреннего колониализма», с другой. Этот пушкинский завет служил автору основным методологическим компасом при подготовке данного труда. Он хотел бы и читателя предлагаемого учебника приобщить к универсалистской методологии, которой всегда руководствовалась подлинная философия.

Методологическая преамбула: «Пушкинская парадигма» как кредо предлагаемого исследования

Философию можно определить как квинтэссенцию человеческого опыта, записанную на специфическом языке понятий. Не во всяком обществе наличествует интеллектуальная элита, способная это осуществить. Из этого вытекают два небезопасных последствия. Во-первых, мешающая целостному синтетическому схватыванию мозаичная раздробленность общественного опыта, который, вместо того чтобы быть представленным в едином внятном ключе, рассыпается в деталях, становящихся достоянием разрозненных групп, но не социума в целом. Во-вторых, неумение синтезировать свои опыт самостоятельно имманентным образом приводит к тому, что данный опыт узурпируют не всегда бескорыстные внешние интерпретаторы, навязывающие свое видение.

В нашу кризисную эпоху всюду ощущается драматический переход от универсалистской парадигмы просвещенческого (еще прежде того, христианского) типа к новому сегрегационному делению человечества на избранных и неизбранных. После победы Запада в «холодной войне» начался процесс нового колониального передела мира, связанный с борьбой за дефицитные ресурсы планеты. Приз, который хотят получить победители, — это ресурсы утратившей защиту мировой периферии, куда теперь относят и бывший «второй мир». Идейным оправданием этой неоколониальной узурпации служит новый тезис о незадачливом туземном большинстве, неспособном

толково распорядиться собственными ресурсами и самостоятельно управлять собственными территориями вообще. Так идеология нового расизма обслуживает новый колониализм, получивший название «реколонизация». Отсюда понятно, что в новых мировых центрах власти созрел заказ на пропагандистские теории, призванные принизить государства и народы, сидящие на богатстве, которого они якобы недостойны, и даже демонизировать их в качестве источника опасной анархии, терроризма и экстремизма. Сегодня это относится и к России, на неофициальном уровне западного бытового общественного мнения уже фактически включенной в «ось мирового зла».

Формированию этого опасного мифа, служащего, как показал новейший опыт, прелюдией к прямой узурпации и агрессии, к сожалению, приложила свою руку и влиятельная часть интеллектуальной и политической элиты и в самой России. Наши «западники» явно перестарались в своих нападках на культурную традицию и менталитет собственной страны как решительную помеху успешной модернизации. В свою очередь, наши патриоты-почвенники не смогли ответить на это ничем другим, кроме откровенной ксенофобии, призывов к изоляционизму и поискам «особого пути» России, для которой общие универсалии и императивы развития якобы не указ. Словом, на поверку оказалось, что в обоих станах — и западников, и национал-патриотов — не нашлось умов, действительно готовых осмыслить проблемы России как страны, столкнувшейся с теми вызовами, которые действуют в «общечеловеческом» масштабе (в том числе и на самом Западе), но страдающей от них значительно больше.

Драма технической цивилизации, разрушающей природу и самого человека, драма разнузданного, ставшего прямо-таки асоциальным индивидуализма, наконец, трагедия репрессивного подавления личности — это общечеловеческие драмы, и совсем недавно не утратившая способность к самокритике часть западной интеллектуальной элиты не стеснялась говорить об этом применительно к собственному обществу. «Экологисты» критиковали современную техническую цивилизацию, противники «репрессивного общества» от Г.Маркузе до М.Фуко — репрессивно-бюрократический разум, вооружившийся для практик подавления всеми возможными техниками модерна, сторонники ответственного социального государства — социально безответственный «рыночный» индивидуализм буржуазного типа. Теперь господствующая установка на Западе, самомнение которого непомерно возросло после победы в «холодной войне», состоит в том, чтобы либо не замечать этих проблем, либо приписывать их пережиткам традиционализма и фундаментализма.

Между тем они по-прежнему являются, в первую очередь, проблемами первого, неререфлективного модерна², самонадеянно вознамерившегося покорить природу и историю и создать «прекрасный новый мир». Современные драмы и срывы постперестроечной России как раз и связаны, прежде всего, с тем, что к власти после 1991 года пришли люди, олицетворяющие формацию первого, запальчиво-самоуверенного и нигилистического модерна. Они снова, как и большевики, предлагают переписать историю с нуля, с чистой страницы и собрать страну по новейшим чертежам, на этот раз заимствованным уже не у Маркса, а у «чикагской школы» и других либеральных теорий. На Западе ультралибералы, даже сменив социал-демократов у власти, так или иначе вынуждены считаться с прежней системой сдержек и противовесов, выстроенной организаторами социального государства перед лицом социал-дарвинистских законов рынка и социально безответственного индивидуализма искателей наживы любой ценой. У нас же в результате осуществленной радикал-либералами «рыночной» революции соответствующая система противовесов была в мгновение ока и практически до основания уничтожена. Результатом стала массовая деградация человеческого капитала страны, фактически лишенного всяких инвестиционных программ в области социальной защиты, образования, здравоохранения и т.п. Вместо того чтобы срочно скорректировать разрушительно односторонний курс рыночных реформ, «младореформаторы» заявили о своей решимости любой ценой довести их до конца, а всякое противодействие приписали давлению «агрессивного традиционализма».

По-видимому, всерьез назрела потребность нового взгляда на вещи. Необходимо посмотреть на проблемы России с того самого общеевропейского и общемирового уровня, который настойчиво декларируется нашей реформаторской элитой, но на который на самом деле она не в состоянии встать. Взглянуть на проблемы России с общеевропейской точки зрения — это вовсе не значит объявить нынешний Запад непогрешимым образцом, где все «большие проблемы» уже решены, а Россию — изгоем общемирового развития, обреченным вечно действовать невпопад. Смотреть по-европейски — это значит увидеть в России те же проблемы, что волнуют (или должны волновать) и Запад, но проявившиеся с особой остротой и силой по причине социально-политической и социокультурной незащищенности страны, дважды на протяжении XX века лишаемой стабилизирующих подпорок накопленного прошлого опыта.

В этих условиях самый раз вспомнить о тех, кто изначально смотрел на проблемы России именно с общеевропейской точки зрения, с платформы универсализма, а не с позиции либо добровольного, доходящего до подобострастия самоуничтожения, либо, напротив, ложно-патриотического самодовольства. Настоящим родоначальником такого истинно общеевропейского подхода явился основатель нашей современной национальной культуры и создатель современного русского литературного языка А.С.Пушкин. Пушкин, без преувеличения, может быть назван основателем новой российской нации петербургского («постмосковского») типа. Вся новая империя, созданная Петром Первым, поначалу была, по большому культурному счету, ходульной военно-бюрократической конструкцией, созданной по «немецким» чертежам. Доказательством этому служат последовавшие за смертью основателя дворцовые перевороты, бироновщина, полный отрыв правящей камарильи от собственного народа. Только Пушкин вдохнул жизнь в эту умозрительную конструкцию, натурализировал ее на национальной почве, дал ей язык, разделяемый всей нацией.

Почему же Пушкину удался этот творческий синтез российского и общеевропейского, синтез, необходимый для превращения новой империи как продукта бюрократического рассудка в живой национальный организм? Для объяснения этой загадки предстоит сделать небольшое отступление, посвященное тайнам создания главного романа русской литературы — «Евгений Онегин». Эту тайну раскрыла Анна Ахматова в скрупулезнейшем исследовании «Адольф» Бенжамена Констана в творчестве Пушкина». Каждому читателю «Евгения Онегина» с первых строк становится ясным, что это произведение не мог создать ни подобострастный западник, ни агрессивный почвенник, оно принадлежит человеку общеевропейского кругозора и культуры. Но эти общие соображения еще не дают нам искомой методологии, которую я называю пушкинской парадигмой. Она состоит в том, чтобы изначально мыслить и описывать события в Европе и в России в рамках общеевропейского процесса. Такой подход существенно отличается от модного теперь понятия диалога культур. Последнее хотя и предполагает известную разомкнутость, открытость для встречи с другим, противостоящую установкам культурного изоляционизма, но все же ставит русскую культуру в ее «диалоге с западноевропейской» в какой-то экзотический восточный ряд. Совсем не то у Пушкина: он смело прилагает к России и совершающимся в ней процессам общеевропейскую мерку, называемую им просто современной.

В этом ключе и написан «Евгений Онегин». Разъяснение Ахматовой, касающееся истории создания романа на основе «заимствования» образа центрального героя у Б.Констана, показывает, что речь идет не о переносе на русскую почву «европейского образца» (положительного или отрицательного), а об описании лишнего человека как «героя нашего времени», как олицетворения противоречивой современности. «Лишний человек» стал общеевропейской (а значит, и российской) проблемой и в перспективе, поскольку речь идет о тенденциях современности как таковой, проблемой общечеловеческой, планетарной. «В заметке о предстоящем выходе перевода «Адольфа» Пушкин, характеризуя героя Б.Констана, приводит XXV строфу (тогда еще не напечатанной) 7-й главы своего «Онегина» и относит «Адольфа» к

двум-трем романам,
В которых отразился век,
И современный человек
Изображен довольно верно
С его безнравственной душой,
Себялюбивой и сухой,
Мечтанью преданной безмерно,
С его озлобленным умом,
Кипящем в действии пустом.

Но Пушкин не ограничился воссозданием «русского Адольфа» — в таком случае он не преодолел бы статус эпигона. Напротив, он берет за решение общеевропейской литературной задачи: снять налет ложного байронизма с данного образа, то есть лишить его «романтического алиби». Ни в Западной Европе, ни в России эта проблема еще не была решена: байроническое обаяние лишнего человека смущало даже сильные умы; как известно, оно осталось до конца не решенной даже в творческой биографии гениального Лермонтова. «Создавая современного героя, «сына века своего» — светского человека, столь же тщеславного и эгоистического, как Адольф, Пушкин заимствовал готовый характер, по-своему объяснив, снизив и разоблачив его согласно с характеристикой героя Б.Констана, данной в 7-й главе «Евгения Онегина»... Разоблачая и сатирически интерпретируя Адольфа, Пушкин тем самым преодолевал байронизм в своих прозаических опытах так же, как в «Евгении Онегине»³.

Следующей существенной характеристикой пушкинской парадигмы является творческая воля к синтезу, та самая воля, которая так необходима для преодоления модных крайностей и интеллектуального экстремизма. Пушкину как создателю современного русского литературного языка эта способность к синтезу требовалась в первую

очередь для выполнения его главной профессиональной задачи. Но на основе этой «синтетической способности суждения» он попутно решал многие другие задачи — общекультурные, идеологические, политические. Начнем с основной для него — языковой. Одним из ключевых свидетельств того, на каких принципах решал Пушкин эту задачу, является небольшая работа критическо-публицистического жанра «О народной драме и драме «Марфа Посадница». Гегелевская триада «тезис — антитезис — синтез» Пушкиным применяется, разумеется, независимо от Гегеля, которого наш классик едва ли читал. Эта триада была для того времени общим методологическим подспорьем в решении главной проблемы: цивилизованной стабилизации жизни после кровавых катаклизмов Французской революции, наполеоновских войн и всеобщего смятения умов, разрывающихся между крайностями ретроградной приверженности к невозвратному прошлому и экстремистскими провокациями современности.

К национальной задаче — созданию современного русского литературного языка — Пушкин подходил в духе своей парадигмы: решал ее в рамках общеевропейской модели. Исходным «тезисом», подлежащим снятию в ходе исторического развертывания диалектической триады, в данном случае выступала площадная народная комедия Средневековья и Ренессанса. «Древние (т.е. античные. — *А.И.*) трагики пренебрегали сею пружиною (смехом. — *А.И.*). Народная сатира овладела ею исключительно и приняла форму драматическую более как пародию. Таким образом родилась комедия, со временем столь усовершенствованная»⁴. Теперь, к стати говоря, нам понятно, у кого М.Бахтин заимствовал свою идею народной смеховой культуры Средневековья и Ренессанса — у самого Пушкина. Но у Бахтина в данном случае отсутствует движение диалектического синтеза. Создается впечатление, что он народную смеховую культуру раз и навсегда противопоставил официальной, определив тем самым свою позицию оппозиционера современности. Одним из первых в нашей литературе на это указал Батхин⁵.

Но вернемся к пушкинскому развертыванию диалектической триады как пружине общеевропейского литературного процесса. Здесь мы движемся в сторону официального антитезиса. «Драма оставила площадь и перенеслась в чертоги по требованию образованного, избранного общества. Поэты переселились ко двору. Между тем драма остается верною первоначальному своему назначению — действовать на толпу, на множество, занимать его любопытство, но тут драма оставила язык общепонятный и приняла наречие модное, избранное, утонченное. Отселе важная разница между трагедией народ-

ной, Шекспировой, и драмой придворной, Рашиновой. Творец трагедии народной был образованнее своих зрителей, он это знал, давал им свои свободные произведения с уверенностью своей возвышенности и признанием публики, бесспорно чувствованием. При дворе, наоборот, поэт чувствовал себя ниже своей публики... Он не предавался вольно и смело своим вымыслам. Он старался угадывать требования утонченного вкуса людей, чуждых ему по состоянию. Он боялся унижить такое-то высокое звание, оскорбить таких-то спесивых своих зрителей, отселе робкая чопорность, смешная надутость, вошедшая в пословицу (*un heros, un roi de comedie*), привычка смотреть на людей высшего состояния с каким-то подобострастием и придавать им странный, нечеловеческий образ изъяснения... Мы к этому привыкли, нам кажется, что так и должно быть. Но надобно признаться, что если герои выражаются в трагедиях Шекспира, как конюхи, то нам это не странно, ибо мы чувствуем, что и знатные должны выразить простые понятия, как простые люди»⁶.

Здесь, кстати, кроется объяснение странного, на первый взгляд, факта: бросающегося в глаза стилистического сходства между методом «социалистического реализма» и стеснительными канонами классицизма, заковавшими драму в тисках «трех единств» (места, времени и действия) и противопоставившими ее и окружающей реальной жизни, и народному самоощущению. Первым, кажется, в нашей современной литературе, указал на эту парадоксальную переключку двух официозов — классицизма и «соцреализма» (пропуск и далее цитата). При социализме, как и в эпоху классицизма, литераторы были насильственно представлены «ко двору». Они не столько свободно самовыражали себя перед народом, ждущим от них жизненной правды и просвещения, сколько перед лицом власти, вооруженной догматическими идеологическими канонами. Отсюда — та же ходульность пресловутой «идейности», отрыв от реальной жизни и даже простого человеческого здравомыслия, та же искусственность формы, что и у классицизма.

Постсоветский период во многих отношениях ознаменовался инверсией прежних оценок и понятий, но... все дело в том, что вместо партийной цензуры и подобострастия перед властью наша «реформационная» литература и публицистика преисполнились столь же верноподданническими чувствами перед Западом и его нынешним либеральным официозом. Отсюда — такие же ходульность и безжизненность, отрыв от жизненной правды и народного мироощущения, что и в период соцреалистического «классицизма».

Но вернемся к Пушкину. На примере общеевропейского литературного процесса он показывает, каким путем и с какими трудностями на Западе до сих пор еще (т.е. до его, пушкинского, времени) совершается переход к искомому синтезу — к созданию действительно общенационального языка, на котором с одинаковой полнотой самовыражали бы себя все слои общества, верхи и низы, а также осуществлялась бы преемственность между национальным историческим прошлым, хранимым народом, и современностью, которая не должна принимать форму нигилистического отрицания. Говоря о специфических трудностях перехода к стадии искомого языкового синтеза в России, Пушкин пишет: «Отчего же нет у нас народной трагедии? Не худо было бы решить, может ли она и быть. Мы видим, что народная трагедия родилась на площади, образовалась и потом уже была призвана в аристократическое общество. У нас было бы напротив. Мы захотели бы придворную, сумароковскую трагедию низвести на площадь — но какие препятствия? Трагедия наша, образованная по примеру трагедии Расиновой, может ли отвыкнуть от аристократических своих привычек? Как ей перейти от своего разговора, размеренного, важного и благопристойного, к грубой откровенности народных страстей, к вольности суждений площади? Как ей вдруг отстать от подобоострастия, как обойтись без правил, к которым она привыкла, без насильственного приноравливания всего русского ко всему европейскому, где, у кого выучиться наречию, понятному народу?»⁷.

Эту труднейшую задачу, как известно, блестяще решил сам Пушкин, подарив российскому обществу трагедию «Борис Годунов». Разбор ее в данном случае не входит в нашу задачу. Нам теперь предстоит обратиться к той стороне пушкинской парадигмы, которая непосредственно касается философии языка, являясь пролегоменами к развитию будущей аналитической философии в России, тот искомый язык синтеза, который ищет Пушкин — язык универсальных потенций наш классик называет метафизическим языком. В работе «О причинах, замедливших ход нашей словесности» он пишет: «... Все наши знания, все наши понятия с младенчества почерпнули мы в книгах иностранных, мы привыкли мыслить на чужом языке; просвещение века требует важных предметов размышления для пищи умов, которые уже не могут довольствоваться блестящими играми воображения и гармонии, но ученость, политика и философия еще по-русски не изыскались — метафизического языка у нас вообще не существует; проза наша так еще мало обработана, что даже в простой переписке мы принуждены создавать обороты слов для

изяснения понятий самых обыкновенных; и лень наша охотнее выражается на языке чужом, коего механические формы уже давно готовы и всем известны»⁸.

Почти весь социалистический период, прошедший под знаком отрыва от общеевропейского процесса, под эгидой ходульной идеологии, привел к своеобразному возвращению к состоянию «младенчества» всю нашу интеллектуальную и политическую элиту, которая, по отмеченной Пушкиным творческой лени, «охотнее выражается на языке чужом», механически подгоняя сложнейшие российские реалии под готовый западный шаблон. Но, как справедливо полагает А.Ахматова, под метафизическим языком Пушкин разумеет не только язык научных понятий, но вообще универсальный по своим потенциям общенациональный язык, на котором способен выражаться общенациональный опыт, охватывающий и специфические отрасли знания, и самое повседневность с ее простыми понятиями и запросами. Этот тезис о первичности быденного языка по отношению ко всем специальным языкам, как известно, был принят поздним Л.Витгенштейном и с тех пор, в основном, уже не оспаривался современной аналитической философией языка. А.Ахматова, естественно, без отсылок к изысканиям современной аналитической философии, интуитивно чувствовала это. «Говоря о метафизическом языке «Адольфа», Пушкин имеет в виду создание языка, раскрывающего душевную жизнь человека»⁹. Ахматовская интуиция ведет в том же направлении, в котором сознательно шел Витгенштейн: к утверждению открытости быденного языка более рафинированным видам интеллектуального опыта. «Конечно, возникает вопрос, чем же отличается психологизм «Адольфа», так сильно поражающий читателей, от психологизма романов, современных «Адольфу», как первоклассных (Сталь, Шатобриан), так и второстепенных (Коттен, Криднер, Жанлис). Дело в том, что Б.Констан первый показал в «Адольфе» раздвоенность человеческой психики, соотношение сознательного и подсознательного, роль подавляемых чувств и разоблачил истинные побуждения человеческих действий. Поэтому «Адольф» и получил впоследствии титул «отца психологического романа» или «le prototype du roman psychologique». Все эти черты «Адольфа», как известно, указали путь целому ряду романистов, в числе которых одним из первых был Стендаль. Уже в 1817 году Стендаль писал: «Данте понял бы, без сомнения, тонкие чувства, наполняющие необыкновенный роман Бенжамен Констан «Адольф», если бы в его время были бы такие же слабые и несчастные люди, как Адольф; но чтобы выразить эти чувства, он должен

был бы обогатить свой язык. Таким, как он нам его оставил, он не годится...»¹⁰. Таким образом, Стендаль осознал ту же задачу, которую поставил перед собой Пушкин: создание современного общенационального (в его случае — французского) языка, который бы обладал потенциалом универсального самовыражения, современного человека и современного опыта.

В заключение обратимся к еще одной стороне пушкинской парадигмы, касающейся уже философии истории и объяснения историко-политических процессов — как всегда у Пушкина, в универсальном общеевропейском ключе. Обратимся к его работе «Путешествие из Москвы в Петербург», являющейся полемической перекличкой со знаменитым памфлетом А.Радищева. Всем известно отношение Пушкина к первому царю — реформатору. Лично в культурном отношении Пушкин всегда идентифицировал себя как петербуржец, а не как москвич, хотя родился в Москве; в историко-политическом плане его идентификация с империей, а не с «Московией» так же несомненна. В то же время он, в духе собственной парадигмы, и здесь не останавливается на «антитезисе», не собирается интерпретировать реформы как отрицание всего прошлого национального опыта России или отлучать провинциальную Россию от «внутренней Европы», олицетворяемой новой столицей. Он ищет нового синтеза не в целях компромисса и прагматики примирения, а просто потому, что мыслит универсалистски, отвергая чреватую «внутренним расизмом» дихотомию центр — периферия. Вот что он пишет в этой связи о Москве 30-х годов. «Москва, утратившая свой блеск аристократический, процветает в других отношениях: промышленность, сильно покровительствуемая, в ней сильно оживилась и развилась с необыкновенною силою... Литераторы петербургские по большей части не литераторы, но предприимчивые и смысленные литературные откупщики. Ученость, любовь к искусству и таланты неоспоримо на стороне Москвы... Московская критика к чести ее, отличается от петербургской. Шевырев, Кириевский, Погодин и другие написали несколько опытов, достойных стать наряду с лучшими статьями английских *reviews*, между тем как петербургские журналы судят о литературе, как о музыке, о музыке, как о политической экономии... Философия немецкая, которая нашла в Москве, может быть, слишком много молодых последователей, кажется, начинает уступать духу более практическому. Тем не менее влияние ее было благонравно: она спасла нашу молодежь от холодного скептицизма французской философии и удалила ее от упоительных и вредных мечтаний...»¹¹.

Пушкин показывает, чем чревато реформаторство, нигилистически противопоставляющее себя всему прошлому и национальному опыту собственной страны: играми в бисер и холодным бесплодием. Оно начинает питаться энергией разрушения, а не созидания. К плеяде таких публицистов-реформаторов Пушкин относит и Радищева, политическое негодование которого отличается подозрительной избирательностью и склонностью к двойным стандартам подобострастного западника. «Фонвизин, лет за пятнадцать перед тем (перед знаменитым «Путешествием» Радищева. — *А.П.*) путешествовавший во Франции, говорит, что по чистой совести, судьба русского крестьянина оказалась ему счастливее судьбы французского земледельца... Прочтите жалобы английских фабричных работников: волосы встанут дыбом от ужаса...»¹².

И далее Пушкин вооружает нас понятием, позволяющим отличать универсалистски мыслящих представителей истинного Просвещения от его полуграмотных эпигонов, спешащих подчеркнуть свою избранность и обособленное положение в «туземной среде». «Он (Радишев. — *А.П.*) есть истинный представитель полупросвещения. Невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне, частные поверхностные сведения, наобум приноровленные ко всему, — вот что мы видим в Радищеве»¹³.

Перед нами — методологически емкое понятие, включающее полный ряд признаков, посредством которых мы и сегодня можем отличить расистски мыслящего западника от последователя того истинного Просвещения, которое изначально открыто всем и не ссылается на негодную наследственность безнадежной периферии, не делит народы на избранников прогресса и изгоев истории. То, что это понятие полупросвещения универсально, Пушкин доказывает ссылкой уже не на нигилистически настроенных российских западников, а на предреволюционное состояние французской литературы, нигилизм которой подготовил крайности будущего якобинства. «Долгое время покорствовал своенравным уставам, давшим ей слишком стеснительные формы, она ударилась в крайнюю сторону и забвение всяких правил стала почитать законною свободой... Прежние романисты представляли человеческую природу в какой-то жеманной насыщенности; награда добродетели и наказание порока были непременно условием всякого их вымысла; нынешние, напротив, любят выставлять порок всегда и везде торжествующим и в сердце человеческом обретают только две струны: эгоизм и тщеславие... Покамест он (указанный нигилистический взгляд. — *А.П.*) еще нов,

и публика, т.е. большинство читателей, с непривычки, видит в нынешних романистах глубочайших знатоков природы человеческой. Но уже «словесность отчаяния» (как назвал ее Гете), словесность сатаническая (как говорит Соувей), словесность гальваническая, каторжная, пуншевая, кровавая, цыгарочная и пр., эта словесность, давно уже осужденная вышею критикою, начинает упадать даже и во мнении публики»¹⁴.

В описании этой «сатанической» словесности, неизменно становящейся на сторону порока и, кажется, желающей ему победы над «скучной добродетелью», мы сегодня без труда распознаем портрет нашей постмодернистской литературы, появившейся, с одной стороны, как эпигонство западного постмодерна, с другой — как реакция на вездесущую запретительность тотальной коммунистической цензуры и ходульность былой «идейности». Как уже отмечалось, пушкинская парадигма послужила автору данного труда методом подхода к анализу современности с позиций доступного ему материала всей современной европейской философии.

Введение

Сегодня мы имеем все основания предполагать, что различные науки отличаются друг от друга не только предметом (внешний план), но интенцией. Исконной интенцией философии, столь часто искажаемой под давлением сциентистско-позитивистской традиции, является установка объяснять общественные события и сдвиги, принявшие зримое материальное воплощение, более скрытыми и первичными духовными сдвигами. В наше время философия, пожалуй, является единственной системой знания, сохранявшей эту «архаичную» установку всех великих культур и цивилизаций. Экономические науки, социология, политология и право, кажется, успели безвозвратно войти в сферу эмпирического детерминизма, который и материальные, и духовные события объясняет эмпирическими внешними причинами. Перед философией не раз возникал соблазн такого «осовременивания» своей картины мира и методов, которое фактически сделало бы неразличимым ее подход с подходом других общественных наук (тем самым стал бы под сомнение сам ее статус и место в системе мира). Автор исходит из прямо противоположной презумпции: то «реликтовое» излучение, которое по-прежнему исходит от философии и выражается в стремлении разгадать скрытый духовный генезис эмпирических событий, ни в коем случае не долж-

но быть погашено. Философия в определенном смысле наследует ниши религиозного знания, заведующего высшими смыслами и основаниями человеческого бытия, но при этом, в отличие от религиозной веры, ей движет Логос — стремление описать бытие в понятиях.

Для меня нет никаких сомнений в том, что надвинувшаяся на наш мир глобальная катастрофа подготовлена скрытыми духовными катастрофами — духовной капитуляцией нашего современника. Напрасно он ищет алиби во внешних причинах и объективных тенденциях. Все общественные науки эмпирической направленности готовы ему в этом потакать и выдавать своеобразное алиби в виде ссылок на те или иные «непреложные закономерности» или на давление остающихся не модернизированными сторон жизни. Но философия не должна нам потакать; она прямо говорит современному человеку: у тебя нет алиби, это ты произвел изумляющие и шокирующие тебя обстоятельства, твоим попусшением в мир пришел убийственный хаос. Философия по свойственной ей интенции исходит из презумпции, что дух человеческий суверенен — он может и должен обладать способностью не сдаваться перед обстоятельствами, отстаивая священную триаду Истины, Добра и Красоты.

Но это не означает, что к своему специфическому предмету — бытию, существующему под знаком духа, философия может подходить с какими-то внеучными, не испрашивающими доказательств спекуляциями и мистическими озарениями.

Дух должен быть понят и истолкован с позиций Логоса, и события и перевороты, в нем совершающиеся, — на языке доказательных понятий, адресованных не слепой вере, но разуму. Свое законное место в любом обществе должны иметь инстанции и институты, заведующие верой, религиозной или идеологической. Но не дело философии послушно обслуживать даже и эти инстанции. Она и здесь выступает в роли оппозиции: не только перед притязаниями политической власти или денежного мешка, но и перед притязаниями тео- или идеократии. Словом, положение философии определяется трудной промежуточностью: между властью бездуховной эмпирии и властью слепой веры.

Если незаменимым инструментарием философии является Логос, то возникает трудный вопрос о статусе Логоса в мире, о его истоках и перспективах. Надо признаться, что автор, в глазах своих оппонентов успевший получить репутацию активного антиевропоцентриста, евразийца и т.п., в этой сфере остается европоцентристом. Он исходит из того кажущегося ему непреложным исторического обстоятельства, что родиною Логоса — того самого, что до сих пор оста-

ся нашим важнейшим интеллектуальным достоянием, является Греция. Именно там произошел тот самый переход от Мифа к Философии, который до сих пор является проблематичным во всех других культурных регионах планеты, в том числе такого «архисовременного», каким являются США.

Наблюдая приключения Логоса в современную эпоху, мы видим удивительные вещи: наиболее ожесточенное сопротивление культуре высокого Логоса сегодня оказывают не столько «традиционалисты», окопавшиеся вместе со своими бастионами где-то там в фундаменталистско-традиционалистской Азии, а в англо-американском мире законченного эмпиризма, не желающего разглядывать какие-то там «скрытые сущности» за императивами, идущими от мира «атомарных фактов» или мира атомарных чувственно-потребительских потребностей. У меня сложилось нешуточное впечатление, которое, возможно, вскорости предстоит разделить и другим, что американское «попустительство» европейской философской традиции было вызвано исключительно конъюнктурными военно-стратегическими соображениями, учитывающими «амбивалентную» ситуацию, сложившуюся после 1945 г. Фактическая презумпция, из которой исходили американские победители на исходе второй мировой войны, была связана с оценкой европейской духовно-интеллектуальной традиции как никуда не годной — закономерно порождающей иррациональные всплески непримиримой классовой борьбы и военные конфронтации между нациями. Свою тайную миссию американцы видели в том, чтобы начисто искоренить опасную специфику континентально-европейского мышления, доискивающегося до скрытых оснований и высших смыслов, заменив его англо-американским позитивным мышлением, ориентированным исключительно на эмпирически явленные факты и верифицируемые в эмпирическом опыте суждения. Причем речь шла не о фактах, сгруппированных в «слишком сложные» системы и конструкции, и не о коллективном опыте, в котором с верификацией дело обстоит не так однозначно, а о простых атомарных фактах и о простом индивидуальном опыте. В пространстве такого опыта «высоколобые» интеллектуалы по сути не имеют никаких решающих преимуществ перед самым заурядным обывателем, руководствующимся исключительно утилитарным здравым смыслом. Такая «демократизация» дискуursa, идущая под давлением заокеанских опекунов Европы в различных общественных науках получила, как известно, название бихевиориальной революции. Как в свое время «культурная революция» большевизма бихевиориальная революция породила неистовых комиссаров, замысел кото-

рых состоял, ни меньше ни больше, в том, чтобы окончательно выкорчевать континентально-европейскую духовную традицию, заменив ее безраздельным торжеством «сугубо позитивного» практического знания.

Такова была внутренняя интенция победителей. Но в силу сложившихся исторических причин обстоятельства требовали более глубокого подхода. Дело в том, что наряду с правильными победителями европейского фашизма реально существовал и оказывал активное давление «неправильный» — в лице СССР. И перед его лицом ни окончательно разоружить европейцев, ни оскорблять их самолюбие не годилось.

Тотально разоруженные, они могли стать легкой добычей восточной сверхдержавы, предельно униженные и оскорбленные — могли, в лице всемирно активизировавшихся левых, открыть фронт противнику или стать его «пятой колонной».

Именно этими военно-стратегическими соображениями американцев следует объяснять их относительную терпимость в отношении пережитков континентального европейского мышления, на своих вершинах представленного классической немецкой философией и ее рецепцией в менее философски развитых регионах Европы. Решительная интеллектуально-идеологическая чистка европейского мышления, задуманная американцами, заставила себя ждать. Миссионеры рыночной правды и бихевиориальной простоты верили, что рано или поздно их комиссарский зуд получит свое удовлетворение в радикальных перевоспитательных действиях. Именно таким давно ожидаемым случаем стали события конца 80-х годов — добровольной капитуляции Советского Союза и снятия «железного занавеса». Теперь, когда грозный оппонент Америки перед лицом Европы столь решительно стухевался и в конце концов исчез как серьезный соперник, настала пора еще раз приняться за европейцев. США увидели в геополитических сдвигах 1991 — после ликвидации СССР повод воспроизвести ситуацию 1945 г., т.е. противопоставить себя «старой Европе» как непогрешимый авангард глобализма, отождествляемого с планами тотальной американизации мира.

Повторяю: в данном исследовании я исхожу из презумпции, что главные вызовы греческому (по происхождению) философскому Логосу сегодня исходят не из каких-то экзотических ниш восточного фундаментализма и других разновидностей периферийной антизападной архаики; они исходят из нынешнего американского «центра мира», агрессивно насаждающего повсюду антиинтеллектуальный примитив. Что же касается фундаментализма и прочей «архаики», то,

кажется, что мы имеем здесь дело с намеренно провоцируемой и управляемой извне архаикой. Подобно тому как сегодня особая роль в стратегических операциях известных сил отводится «управляемому хаосу», можно говорить о технологиях «управляемой архаики». Когда США понадобилось организовать эффективное сопротивление насаждаемым СССР просоветским режимам светского толка, они прекрасно отдавали себе отчет в том, что на бывшем колониальном Востоке, помнящем империалистическую бесцеремонность Запада, прозападные светские режимы чаще всего оказываются слабее просоветских светских режимов. На этой основе и была разработана концепция «управляемой архаики». Чтобы вытеснить СССР из Афганистана, США понадобилось движение ваххабитов и та самая фигура, которая сегодня призвана воплощать мировое зло мусульманского терроризма, — Бен Ладен. Носители «архаики» неизвестно откуда получили несметные финансовые средства и технические возможности, о которых «архаика» и мечтать не смела.

В целом же можно заключить, что фундаменталистские реакции на западное Просвещение активизируются там, где западный разум начинает вести себя по-расистски. Вместо того чтобы, согласно универсалистскому принципу Просвещения, обратившись к миру заявить, что Прогресс, Просвещение, все блага и возможности современного светского общества являются универсальным достоянием всего человечества, этот разум неожиданно дал себя увлечь озарениями культурной антропологии, уверяющей нас, что Прогресс является уникальным продуктом одной единственной цивилизации — западной и только там он способен получать подлинные, непрофанированные формы выражения. У всех на памяти этот «эпохальный» методологический переворот, связанный с переходом от формационного (универсалистского) к цивилизационному (основанному на версиях «плюрализма» и «конфликта» цивилизаций). На самом деле этот переворот знаменовал собой рецидив допросвещенческой архаики на самом Западе — возвращение к старому колониальному расизму. Причины, разумеется, здесь не только «эпистемологические», но и практические. С тех пор, как Римский клуб своими ширококвещательными докладами оповестил миру, что для безграничного прогресса всего человечества земных ресурсов явно не хватит, нашлись силы на Западе, втайне принявшие новое стратегическое решение: сохранить дефицитные планетарные ресурсы для безграничного процветания западного меньшинства человечества, а периферии предоставить возможность пробавляться «архаикой», назначение которой — убедить не-Запад в фатальности его

отставания от Запада, а заодно предложить компенсацию уязвленному восточному национализму, увлекая его постмодернистскими играми и стилизациями «самобытности».

Автор исходит из того, что спасти Просвещение в мире еще возможно, если заново подтвердить, перед лицом всего мира, универсалистские принципы и интенции Просвещения, отбросив своекорыстные двойные стандарты.

Сегодня главной жертвой таких двойных стандартов оказалась Россия. Среди всех стран не-Запада она всего сильнее стремилась к Западу, к возвращению в «европейский дом». Если бы тогда, на рубеже 80–90-х годов тот самый советский человек, который оказался готовым променять коммунистический режим на либеральный (скроенный по новейшим западным чертежам) осознал, что в итоге ему цинично и бесцеремонно предложат двойной стандарт, а вместо новых вершин Прогресса и Просвещения массовую деиндустриализацию, ведущую прямо в третий или даже в «четвертый» мир, он, наверное, стал бы всеми силами цепляться за коммунизм как адаптированную к местным условиям модель европейского Просвещения и «силу удерживающую» — не дающую внешним хищникам по-старому, по-колониалистски распоясаться.

Означает ли это, что «возвращение в европейский дом» изначально было химерой, отчасти намеренно эксплуатируемой внешними силами, отчасти выражающей неискоренимый утопизм наследников ушедшего «великого учения»? Вопрос этот обретает решающую важность не только в практически политическом смысле, но и в собственно философском: он касается нынешнего и будущего статуса европейской идеи в мире и возможностей греческого Логоса как такового. Нет никакого секрета в том, что нынешнее народное «подполье самобытности» в России возникло вместе с реакцией на стратегический обман Запада, обещающего новой «демократической России» стратегическое партнерство, а на деле подготовившего ей участь мирового изгоя и страны третьего мира, лишаемой каких бы то ни было возможностей возродиться не только до уровня первого мира, но и до уровня бывшего «второго». По интеллектуальному счету самой взискательной современности — если ее мерить не торгашескими, а просвещенческими мерками, — советский человек был несомненно ближе традициям европейского Просвещения, чем нынешний постсоветский, обменивавший высокосложные профессии в обрабатывающей промышленности и в наукоемком производстве на участь маргинала мирового рынка — пресловутого «челнока». Точно так же советский человек по интел-

лектуальным критериям несомненно был выше нынешней массы, покинутой вестернизированными элитами и намеренно отлучаемой от благ Прогресса и Просвещения.

Массу провоцируют: либо мыслить «самобытночески», что должно ее компрометировать по меркам «современного демократического электората» и оправдывать тяготение наших незаконных приватизаторов собственности к «пиночетовской диктатуре», либо вообще не мыслить, погрузившись в ставшие непосильными заботы бытового выживания.

«Модернизация», навязанная России американским авангардом, обернулась устрашающей демодернизацией — отлучением успешного вкуса блага Прогресса и Просвещения народа от всех завоеваний цивилизованной современности.

Опять-таки: означает ли это, что подлинная модернизация, как и подлинное возвращение в европейский дом, были изначально невозможными?

Тезис автора, который он намеревается защищать по ходу всего изложения, состоит в том, что и возвращение в «европейский дом», и настоящая модернизация при тех стартовых условиях, которые сложились в России к началу «катастрофы», были вполне возможны.

Но это требует от автора изложить свою версию модернизации и вхождения в «европейский дом», в корне отличную от идеологически господствующих в стане наших правящих западников. Дело в том, что модерн, в отличие от традиционного состояния, не характеризуется какими-то наличностями институционального и внеинституционального свойства, которые просто предстоит закрепить и усвоить. Модерн есть перманентная способность к переменам, к критическому самоизменению на основе беспокойной, обращенной на себя рефлексии. Следовательно, в отличие от традиционного состояния, заранее описанного и гарантированного, модерн есть то беспокойство самоизменения, которое само заранее не знает, к каким результатам оно придет и какое состояние получит в итоге неотступно преследующей ситуации выбора, поэтому подсчитывать наличности модерна, создавать из них незыблемый эталон, предлагаемый другим для рабского копирования, — это скорее традиционалистская, авторитарно-догматическая педагогика, чем педагогика модерна. Соответственно, стратегия модернизации для стран «догоняющего развития» может быть связана только с теми творческими течениями на Западе, которые воплощают бесстрашную самокритику и саморефлексию Запада, а не его «непогрешимый образец».

Приобщение к модерну означает приобщение не к непогрешимым образцам, а к самой способности творческой рефлексии, готовой быть инвестированной в социальный «капитал роста», в процесс общественных новаций. Поэтому в тот самый момент, когда вам предлагают позицию догматической зубрежки и слепого копирования текстов, форм и учреждений, в которых якобы уже воплотился «совершенный модерн», вас на самом деле переводят из школы модерна в школу копирайтеров древнекитайского образца.

Если по этому критерию сравнить две модернизации в России — под эгидой марксистов и под эгидой нынешних «демократов», откроется парадоксальная ситуация. Партия большевистских модернизаторов опиралась на то учение на Западе, в котором воплотилась решительная критика Запада, — притом не с позиций восточного идеала и другой интеллектуальной экзотики, а с позиций передовой критической мысли того времени. Могут возразить, что к тому времени, когда большевики занялись трансплантированием марксистского учения в Россию, оно успело во многом «морально устареть» на самом Западе. Но категория «морального старения» требует осторожного обращения. Действительно многие пресыщенные интеллектуалы на Западе успели к тому времени пресытиться марксизмом и свой нон-конформизм стали выражать на языке нищезнания и других течений иррационализма. Но в этих новых увлечениях скрывалось одно из двух: либо более или менее безопасная стилизация — интеллектуальные игры пресыщенных, отгороженных от массы со всеми ее низменными заботами, либо — симптомы надвигающегося на Запад контрмодерна. Соответствующие политические перевороты 30-х годов XX в. в Европе к сожалению подтвердили эти наихудшие опасения.

В виду этой перспективы, о которой в начале XX в. никто еще по-настоящему не догадывался, следует оценить расклад сил в российской интеллектуально элите того времени. Наиболее впечатлительная к новым поворотам философской моды и наиболее рафинированная часть российской элиты — в первую очередь, разумеется, из стана западников, оставив марксизм, увлеклась нищезнанием. Гетерогенность греческого наследия, открытая Ницше в форме непримиримого противостояния аполлоновского и дионисийского начал, внезапно была актуализирована в сознании рубежного поколения XIX—XX вв. Вслед за Ницше хтоническое божество, прячущее в себе темные, непросветленные разумом импульсы витального, соблазнило наиболее рафинированную часть российского интеллектуального сообщества. Живых воплощений Диониса стали искать в разно-

го рода внецивилизованных подпольях. Горький, один из наиболее усердных читателей Ницше, нашел их в босяках, живущих «на дне» и противостоящих ненавидимому им мещанству и не менее ненавидимому крестьянству. Блок усмотрел проявление дионисийства в догосударственной стихии «скифства», Розанов — в бунтах пола. Ясно, что если бы этим, старающимся не отставать от новейшей западной моды интеллектуалам дано было реально определять стратегию модернизации в России, они бы прямоком повели бы страну к контрмодерну. Большевики представляли собой, по чисто интеллектуальным меркам, более примитивную структуру. Но за ними стояло то западное учение, на основе которого осуществлялся на протяжении целого столетия, с 70-х гг. XIX по 70-е годы XX в., реальный процесс социальной модернизации в Западной Европе. Переход от социально безответственного капитализма классической либеральной эпохи, фактически оставляющего за бортом, за гранью цивилизации все «четвертое сословие», т.е. пролетарское большинство общества, к социально ответственному «неокапитализму», с развитым социальным государством и другими гарантиями цивилизованного существования, разумеется, является внутренней модернизацией самого Запада. Это социал-демократическая модернизация Запада, осуществляемая под прямым воздействием марксистского социального идеала, позволяла российским марксистам выступать не в жалкой роли копировальщиков готовых господствующих форм на Западе, а в роли соучастников мирового модернизационного процесса, в котором геополитических инстанций, свободных от критики, нет и самые развитые страны Запада в этом отношении не составляют исключения.

Совсем с других позиций стала осуществлять модернизацию страны постсоветская элита. Во-первых, в наследство ей достался грех дальновзоркости. Уже советские руководители сверхдержавы привыкли вести стратегический диалог преимущественно с Америкой как единственным реальным соперником и пренебрегать Западной Европой. Этот конфронтационный американоцентризм прежней политической элиты новая элита либеральных реформаторов превратила в американоцентризм подбострастный и конформистский. Без рассуждений признавалось, что высшим воплощением всего передового на Западе являются США, их, следовательно, и надо принять за образец, по возможности без искажений переносимый на российскую почву. Только сегодня непредубежденным наблюдателям открывается, что именно США в социальном плане являют собой одну из наименее модернизированных стран Запада. «Новый курс» Рузвельта в этом отношении бесспорно продвинул страну вперед, выведя ее из

тупика социально безответственного и не регулируемого рыночно-предпринимательского индивидуализма, но неоконсервативная волна 70–80-х годов в этом отношении явила собой контрреформу — обоснование предпринимательским индивидуализмом прав на безоглядное преследование индивидуальных благ за счет благ коллективных — социальных. Новая американская идеология, пришедшая в Россию как непогрешимый образец, не случайно получила название рыночной. Модернизацию как всемирно-исторический переход от традиционного общества к современному вообще свели к господству рыночных начал. А тем самым, вопреки широко декларируемому «плюрализму» и обещаниям «демонополизировать» исторический процесс, на сцене появился новый непогрешимый авангард — рыночно-предпринимательская среда, не терпящая никаких попыток со стороны других социальных субъектов занять позицию соучастников модернизационного процесса или хотя бы его корректировщиков, имеющих право на заслуживающие внимание реплики.

Думается, что мы имеем дело с настоящей трагедией Запада, уже обернувшейся немислимыми трагедиями руководимой ими мировой периферии. Перед человечеством во всем масштабе встала угроза прекращения процесса модернизации и торжества контрмодерна. Контрмодернистские волны захлестывали отдельные регионы мира и в прошлом, но сегодня, в эпоху глобализации, контрмодерн грозит человечеству еще небывалыми последствиями. Во-первых, ввиду претензий Америки на безраздельное управление миром, рыночный контрмодерн становится не локальным феноменом, а навязывается всей планете. Во-вторых, прежде большинство человечества жило по правилам традиционного общества и в этом смысле приключения модерна в авангардных регионах планеты его мало касались. Ныне подавляющее большинство жителей планеты самим своим появлением обязано модерну и нормально жить вне модерна, по старым меркам традиционного общества просто лишено возможности. Оставить его вне достижений модерна — значит предоставить хаосу и гибели.

Итак, что же позволяет нам, вопреки новому великому учению, всерьез говорить о рыночном контрмодерне, о либеральной контрреформации нашего времени? Выше отмеченная зависимость самого существования нынешнего большинства человечества от модерна обязывает нас самым внимательным образом присмотреться к действительным источникам и основаниям модерна, ибо здесь методологические ошибки грозят тягчайшими деформациями реформационной политики и ведут к практическому социальному краху целые

общества. Именно злополучный опыт новейших рыночных реформ, проводимых под эгидой либерального авангарда, призывающего к тотальному социальному дерегулированию рынка, обострил наше восприятие в вопросе о действительных источниках модерна. Свести их к торжеству рыночного начала — значит грубо исказить наше восприятие. Уже древняя Финикия несомненно была открытым рыночным обществом с впечатляющей даже по нынешним меркам долей экспортного продукта. Можем ли мы ее на этом основании считать современным обществом? Ответ напрашивается сам собой, но его самоочевидность, по меркам исторического здравого смысла, все же требуется снять, заменив критической рефлексией. Последняя ведет нас к выводу, что модерн гетерогенен в своих основаниях, как гетерогенен сам Запад, на котором зародился проект модерна. Современным обществом Запад сделался не только благодаря «рыночному перевороту», но и перевороту Просвещения. Не только буржуа-предприниматель, но и носитель нового научного знания заслуживают лавров основателей европейского модерна. Сам по себе рынок представляет собой макроэкономическую систему, в которой оптимизируются обменные процессы, т.е. внешние задания производству со стороны потребительской среды. Но микроэкономические революции, связанные с переворотами в производственных технологиях, с качественными сдвигами в области производительного труда, к рынку непосредственно отношения не имеют. Предприниматель в настоящем его качестве — это фигура внепроизводственная, организующая встречу производственной среды с потребительской средой. Обременять его функциями внутрипроизводственного новатора, изобретателя новых технико-производственных форм и технологий — значит ничего не понимать ни в его социальной специфике, ни в интенциях его сознания, интересующегося только готовым экономическим результатом. Рыночный предприниматель — это своеобразный экономический бихевиорист, не интересующийся содержанием «черного ящика» производства; он подсчитывает издержки-«входы» и прибыль-«выходы», остальное ему по большому счету не интересно, если бы прибыль могла формироваться как-то помимо собственно производственного процесса например, в рамках спекулятивно-ростовщических игр, он бы вообще не организовывал производство и забросил бы микроэкономике как неинтересное занятие. Как мы знаем, сегодня именно так он зачастую и поступает. Характерная для нынешних российских реформаторов макроэкономическая доминанта мышления, заимствованная из «чикагской школы», была в немалой степени спровоцирована печально известной беззаботностью

руководителей планового социалистического хозяйства законами макроэкономики. Расточительное «производство ради производства», не учитывающее последующей экономической судьбы уже произведенного продукта, исключившее потребителя как инстанцию, формирующую производственный заказ, вызвало известную реакцию наших «чикагских мальчиков», сделавших главным предметом своего внимания макроэкономические балансы и предоставивших самому «стихийному рыночному спросу» определять производственные заказы, запретив это делать любым коллективно организованным субъектам, выступающим с внерыночными приоритетами. Ясно, что это, вопреки декларациям о плюрализме и консенсусе, означало, что предпринимательская среда становится монополистом всех принимаемых в обществе решений, т.е. организует свою диктатуру, вполне заслужившую название «экономического тоталитаризма»; если тоталитаризм есть власть, не признающая законных вмешательств другого, лишаящая процесс принятия решений обратной связи — учета мнения тех, кто претерпевает последствия данных решений, наконец, не признает самого принципа разделения властей, подчиняя все и вся выгодному ей «экономическому детерминизму», то нет никаких сомнений в том, что борцы с коммунистическим тоталитаризмом установили в России новый тоталитаризм. И это — не только их провинциальное решение; учитывая, что «чикагская модель» всепоглощающего рыночного детерминизма навязывается США всему миру, следует признать российский экономический тоталитаризм частным проявлением новой мировой тоталитарной волны. Внутри современного Запада не только на новейшей гегемонии американского «рыночного общества» над «смешанным обществом» Западной Европы, которую обязывают «социально разоружиться». Истоки экономического тоталитаризма уводят далеко в глубь новой европейской истории; они связаны со всеми перипетиями борьбы двух типов: того, что явился продуктом Реформации, и того, что воплощал продукт Просвещения. Приключения, сегодня происходящие с теорией М.Вебера, никак не менее удивительны, чем исторические приключения марксизма. Только, по закону ускорения, они случились за более короткий промежуток времени — буквально за последний десяток лет. В свое время марксизм, выражающий имманентную критику Запада с высоты заветов демократического Просвещения, претерпел деформацию в руках правящих талмудистов коммунистического режима, превративших его в тоталитарно-догматическое «учение», нетерпимое к свидетельствам нового опыта и вторжениям носителей иного мышления. И хотя па-

раллельное существование марксизма на Западе связано с менее горькими, по теоретическому счету, приключениями, опасность маргинализации и там ему сопутствовала.

Теория Вебера, которой новыми либералами отводилась роль эффективной альтернативы марксизму, тоже по началу несла мощный заряд творческой самокритики капитализма. Во-первых, Вебер поправил самоуверенных экономикоцентристов, насаждающих видение абсолютной самодостаточности рынка, указав на роль социокультурных детерминант экономического переворота нового времени, его «протестантская этика» предназначалась именно для корректировки вульгарного «рыночного детерминизма» экономических либералов. Во-вторых, и в этом, пожалуй, самое главное, Вебер разоблачает рыночную теорию в ее исторических притязаниях, показывая, что суть модерна не в «рынке» как таковом, а в переходе от спекулятивно-ростовщического капитализма, известного со времен античности и средневековья, к капитализму продуктивному, связанному с занятиями в области реальной экономики. Вебер объясняет это новой протестантской этикой, родившейся в эпоху Реформации. Протестантский аскет, для которого занятия предпринимательством выполняли роль душевспасительного поприща, не мог себе позволить, в отличие от традиционного ростовщика и спекулянта, легкой наживы в области «игр обмена», как не позволял себе и расточительства на стадии распоряжения полученной прибыли. Аскеза предпринимательского труда и предпринимательского потребления выражалась в страсти к производственному накоплению: норма накопления как экономическое понятие оказалась в зависимости от степени аскетического самоотречения предпринимателя-протестанта, т.е. обрела контуры культурно-религиозного и этического понятия.

Сегодня, с высоты новейшего опыта, приходится признать некоторые роковые неувязки веберовской теории. Главная из них в том, что Вебер, вслед за Марксом, попытался создать монокаузальную модель модерна, не осознав вполне гетерогенность начал Реформации и Просвещения, одинаково необходимых для успешного запуска всего предприятия европейского модерна. Теория Вебера в лучшем случае объясняет происхождение богоугодного предпринимательского общества, но оно не объясняет происхождения индустриального общества на Западе, а одно отнюдь не сводится к другому.

Диалектическим мотором европейского модерна стал напряженный, чреватый конфликтами диалог между буржуазной торговомещанской средой и средой Просвещения. Индустриальное общество

порождено не столько буржуазной предпринимательской инициативой самой по себе, сколько соединением науки и материального производства, давшего стартовую площадку всех эпохальных научно-производственных новаций модерна. И именно здесь обнаруживается, что протестантский по происхождению индивидуализм, архетипически заложенный теми, кто предпочел в делах спасения не полагаться ни на какие внешние инстанции, ни на каких общественных посредников, способен реально смешивать коммуникабельность двух разнородных типов среды — профессионалов духовного производства с их особым этосом самооправданности творчества и мещанско-предпринимательской среды, зачастую видящей в представителях первой ненавистные богемные черты и отказывающейся их кормить. В чем-то ситуация напоминает пролетарскую картину мира, в которой физическому труду «непосредственных производителей» — рабочих отводится неоправданно большая роль в производстве общественного продукта. Сам Маркс долгое время колебался между безудержной апологетикой «непосредственно производительного труда» в рамках материального производства, и признанием того, что физический труд рабочего — только конечное звено длинной экономической цепи, которую обслуживает вся сила аккумулированного обществом знания и культуры, словом — вся цивилизация. Этим же колебаниям до нашего времени подвержена рыночная теория. С одной стороны, в лице некоторых ярких своих представителей, в частности Г.Бэккера, она уже признала, что инвестиции в человеческий капитал, в силу развития научного знания и социальных предпосылок производства, стали в наши дни самыми рентабельными и экономически необходимыми. С другой — она то и дело сбивается на путь старого протестантско-индивидуалистического предубеждения относительно всего того, что чревато вмешательством внешних инстанций в суверенную сферу предпринимательства. В этом устойчивом крене, выражающем доминанту предпринимательского индивидуализма, рыночная теория практически ни в чем не поднимается над уровнем расхожей американской утопии о «парне, который сделал сам себя». Если под этим понимается просто внутренняя достижительная собранность, противоположная безвольному разгильдяйству, то мы в этом отношении должны признать воспитательно-психологический эффект рыночной теории.

Если же мы выходим за рамки простой предпринимательской педагогики и превращаем теорию самодостаточности индивидуалистического предпринимательства в теорию реформ, в стратегию модернизации, то это, как правило, оборачивается катастрофами рыночного нигилизма, не желающему оплачивать общие цивилизации

онные издержки предпринимательского успеха. Вместо модерна мы в итоге получаем контрмодерн, выражающийся в катастрофическом свертывании вложений в человека, в развитие образования, науки и культуры, в общую инфраструктуру роста, остающуюся «ничейной» и потому распадающейся.

В этом пункте и раскрываются новейшие злоключения веберовской теории. Ведь главный замысел Вебера состоял в подчеркивании качественного различия между традиционным спекулятивно-ростовщическим капитализмом и производительной капиталистической экономикой нового времени, а также в раскрытии социокультурных механизмов, породивших это различие. Однако сегодня предпринимательский индивидуализм то и дело находит себе поприще в рамках новой спекулятивной (виртуальной) экономики. Создается нешуточное подозрение, что только в этой сфере социально безответственный индивидуализм и остается экономически эффективным: в сфере реальной экономики от предпринимателя требуется так или иначе оплачивать издержки, связанные с общим просвещенческим обеспечением предпринимательского процесса.

Словом, экономический индивидуализм продлевает свою историческую жизнь там, где удаляется от продуктивной экономики и спекулятивную. Иных способов продлить ее у законченного экономического индивидуалиста нет — сфера реальной экономики требует от него финансирования общих цивилизационных предпосылок роста и, следовательно, нового поворота к ценностям коллективного общественного блага. Ни фундаментальная наука, ни система общего образования и культуры и здравоохранения чисто индивидуальными благами не являются и на уровне индивидуального предпринимателя их финансирование никогда не будет выглядеть рентабельным. Поэтому социально безответственному индивидуалисту приходится вести жизнь по двойному стандарту: сначала по возможности паразитически использовать сложившуюся цивилизационную инфраструктуру, эксплуатируя ее до последних пределов, а затем, когда наступает час оплаты социальных счетов, искать экстерриториальный статус для своего капитала, выводя его из системы налогообложения и всяких других местных обязательств. Так наш экономический индивидуалист становится новым кочевником, гражданином мира и осваивает роль «сверхчеловека», для которого общие правила общежития и общая мораль не указ.

Но это означает, что М.Веберу в качестве учителя жизни вновь предстоит уступить место Ницше и другим адептам дионисийских стихий. В атмосфере нашей эпохи явственно запахло новым диони-

сийством, готовым легитимировать асоциальные практики новых сверхчеловеков глобализма и перечеркнуть универсалистские принципы демократического Просвещения установками нового социал-дарвинизма, расизма и избранничества.

Спасти эвристический потенциал веберианы перед лицом этого нового вызова, исходящего не от коллективизма со всеми его «традиционалистами пережитками», а от предпринимательского индивидуализма, в который М.Вебер инвестировал столько усилий теории, можно только выпятив один пункт, касающийся различий аскетического индивидуализма и гедонистического индивидуализма. Направленность веберовской интуиции, уводящей внимание от Просвещения к Реформации как главному основанию модерна, мешает задаться, может быть, наиболее интересным вопросом: почему деформации гедонизма, сегодня с такой силой заявившие о себе миру, коснулись в первую очередь не просвещенческого авангарда, который в этом отношении всегда находился у протестантов на подозрении, а именно предпринимательской среды? И имеем ли мы в таком случае право доверить этой стремительно деградирующей по всем человеческим меркам, неуклонно склоняющейся к теневым практикам среде роль нового безошибочного учителя жизни, «организатора и вдохновителя» новой эпохи? Не имеем ли мы всекис оснований видеть в этой среде инициатора движений конформодерна, центром которых, как явственно следует из подобной логики, является не периферийный третий и четвертый миры, а именно первый мир, после своей победы навязывающий всему человечеству социально и цивилизационно безответственную модель законченного экономического индивидуализма?

Современной реформаторской теории пора бы принять во внимание тот факт, что в наше время действует своеобразный закон обратной пропорциональности: усиление «рыночных» начал сопровождается соответствующим ослаблением начал Просвещения. Для российской элиты это должно представлять особый интерес, когда действовала просвещенческая парадигма модерна, это сопровождалось экспансией русской культуры и российского просвещенческого элемента во всем пространстве ближнего зарубежья и, в известной степени, евразийском континентальном пространстве в целом. Русские инженеры, техники и квалифицированные рабочие организовали в республиках СССР систему производства, которая до сих пор требует их присутствия и вместе с эмиграцией «русского населения» ощутимо приходит в упадок. Когда же возобладала нынешняя рыночная парадигма, это ознаменовалось реваншем более примитивных, по меркам Просвещения, среды над более сложной, впитав-

шей в себя всю систему современного знания. Геополитическим и демографическим эквивалентом этого сегодня является тихий захват российского пространства, в частности крупных городов торговой диаспорой Азербайджана, Средней Азии и аналогичных элементов уже дальнего зарубежья. Эта диаспора несет старые как мир «финикийские» ценности спекулятивного базара, способствует стремительному коррумпированию государственного чиновничества, обесценивает добросовестный труд местных крестьян и рабочих, словом — воплощает достаточно агрессивный контрмодерн, или капитализм «довеберовского» типа.

То, что столь обнаженно дает о себе знать в «реформируемом» постсоветском пространстве, как тенденция ощущается повсюду в мире, в том числе в западном пространстве. Всюду этика прежнего, социального и профессионального образца отступает перед спекулятивно-ростовщической «этикой», всюду элиты обнаруживают растущую податливость перед давлением теневых структур и спекулятивно-ростовщического капитала, всюду законом становится социальная и национальная безответственность тех, кто принимает решения. Насколько этот процесс является стихийным, какие духовные провалы лежат в его основе, кто с наибольшей пользой для себя способен его эксплуатировать?

В наше время уже просматриваются три позиции в отношении модерна.

Первая состоит в том, чтобы выдать за состояние «современности», или законченного модерна, ту систему, которая определилась в некоторых ведущих странах «первого мира» и, конечно, в первую очередь в Соединенных Штатах Америки. Эта позиция с некоторых пор стала господствовать среди «западников» всего мира, томящихся по «совершенному состоянию» и не находящему его в своих отечествах. При этом совершенно упускается из виду та особенность модерна, о которой уже упоминалось выше. Модерн по определению не знает «совершенных состояний» и ни одно из его состояний невозможно надолго закрепить. Модерн есть драма уже совершившегося перехода от «естественного» традиционного состояния к «искусственному», связанному с морально стареющими основаниями человеческой судьбы и общества. В этом отношении не следует преувеличивать то различие между «первым» и «вторым» модерном, о котором говорит У.Бек¹⁵. И первый модерн не мог, в качестве модерна, оставаться догматически неколебимым и цепляющимся за однажды найденные эталоны. Напротив, вся история первого модерна изобилует кризисами, пересмотром найденных позиций и

решений, радикальными ревизиями и реинтерпретациями того, что вчера еще всем казалось оптимальным и окончательно утвердившимся. Никакой готовой матрицы, однажды найденного алгоритма, которые потомкам остается только пассивно воспроизводить модерн в принципе дать не может. Подобно тому как всякое научно-техническое решение поджидает судьба устаревать и заменяться новым, процесс совершенствования, или рационализации, модерна не может быть остановлен — остановка неминуемо означает контрмодерн, попятное движение, чреватое не способностью адекватно отвечать на вызовы современности.

Поэтому ясно, что попытка выдать некоторый «эталон», например американский, за совершенное выражение модерна, оплачивается дорогой ценой и нам, современникам, и надо осознавать какой именно. Во-первых, отказ от рефлексивно-критической позиции — от имманентной критики модерна — угрожает обществу засорением шлаками модерна — устаревшими решениями и негативными побочными последствиями. Страна-гегемон может решиться на то, чтобы по возможности сбрасывать эти неизбежные шлаки на периферию — в менее защищенные страны, как сегодня, например, эти страны (в первую очередь Россия) принимают на себя хранение радиоактивных отходов, с которыми техническая цивилизация в принципе не нашла еще способы справиться. Можно предполагать, что если бы у нее в запасе не было этого паллиатива — просто навязывать их бесправной периферии, она бы приложила больше усилий к нахождению подлинного решения. Это же касается проблем хищнического использования невозполнимых энергетических ресурсов планеты. Если ставить вопрос в рамках демократически-универсалистской системы модерна — необходимости их сбережения для всего человечества, до тех пор пока оно не найдет другое «топливо» для машин прогресса, то уже сегодня требуются принципиально новые подходы к использованию дефицитных ресурсов и, следовательно, пересмотр прежних решений модерна, принятых на стадии ранней индустриализации. Но можно пойти и по другому пути: устроить новую систему мировых ограживаний, силовыми империалистическими методами монополизировать планетарные ресурсы, выведя население мировой периферии из круга полноправных распорядителей ресурсов, находящихся на их собственной территории. Тогда можно систему беспрепятственного вторжения привилегированных центров мирового развития в ресурсные кладовые периферии назвать «открытым обществом»; всякие попыт-

ки ограничить эти эксплуататорские практики и зарезервировать богатства собственной территории для собственных программ развития — попытками «агрессивного традиционализма» восстановить «закрытое общество».

Особое место в этих стремлениях к ситуации «закрепленного состояния модерна» занимает нынешняя «рыночная» идеология. Проект Просвещения, еще в 60-х годах доминирующий на Западе, вел к очередной стадии «модернизации модерна» — к замене индустриального общества постиндустриальным. Это означало, что главным методом развития и центром сосредоточения всех программ становится не промышленное предприятие, а сфера «непосредственно всеобщего труда» (Маркс), т.е. наука и система образования. Сложившаяся в зрелом индустриальном обществе система массового серийного производства представляет собой массовое тиражирование однажды найденных научно-технических образцов, которые, за некоторым пределом своего количественного роста, становятся «токсическими» в экологическом, экономическом и социокультурном отношениях — загрязняющими среду цивилизации. Новая система постиндустриального общества призвана была в принципе отказаться от крупносерийного тиражирования однажды найденных образцов, заменив его высококомбинированными творческими решениями, быстро сменяющимися друг друга. Цивилизация избавлялась от заложника тяжеловесной системы — прежнего производства, получая в свои руки новую модель «перманентной революции решений». Причем для того, чтобы такие решения признавались подлинными по постиндустриальному критерию, они не должны становиться просто формами миграции определенных групп населения и интеллектуальной среды в сферу перераспределительных практик и непроизводительной активности.

Постиндустриальное общество в его подлинном значении есть не дезертирство из промышленности и сферы реальной (производительной) экономики, а вовлечение наиболее творческих элементов социума в среду, преобразующую производства на основе достижений фундаментальной науки, становящейся центральным общественным институтом. Аскеза творческого труда, знаменующегося на порядок большей мобилизацией новаторских усилий, творческого напряжения и воли, профессиональной ответственности, чем прежний труд, связанный с пассивным тиражированием однажды найденных образцов, — вот перспектива, обещающая парадоксальную переключку старого религиозно-аскетического типа, не дающего себе поблажек, и нового аскета постиндустриального профессионализма, самоистязающего себя в творческом поиске.

В определенном смысле — и здесь-то и завязывается новейшая драма модерна. Эта новая постиндустриальная модель чревата была не шуточным вызовом рыночной модели. Два проекта модерна — рыночный проект и проект Просвещения — снова решительно столкнулись. Дело в том, что постиндустриальное общество отмеченного типа означало перспективу перехода господствующих позиций в обществе от класса буржуазных собственников к классу интеллектуалов, труд которых решительно выходил за рамки эквивалентного рыночного обмена. Рыночную стоимость фундаментальных открытий в принципе нельзя подсчитать заранее — здесь издержки производства выходят за рамки исчислимых величин, ибо включают все, что определяет биографию творчества: и непредсказуемое влияние предшествующих «мэтров», и влияние литературной классики (известное признание А.Эйнштейна о влиянии на него идей Ф.М.Достоевского), и неожиданные соприкосновения разнокачественных культурных миров, позволяющее избавиться из плена стереотипов.

В эпоху Просвещения (XVIII в.) институт абсолютной монархии препятствовал попыткам полного и безраздельного влияния рыночной среды на политику. Может быть, поэтому XVII—XVIII вв. стали эпохой наиболее впечатляющих фундаментальных открытий, послуживших толчком промышленного переворота. В эпоху массовых парламентских демократий ситуация существенно изменилась: влияние бизнеса на политику постепенно становится решающим. Те, кто и сегодня готов уповать на суверенитет массового избирателя и его волю как главный источник важнейших политических решений, являются либо запоздалыми политическими романтиками, догматиками текстов, подготовленных еще до прихода парламентаризма и выражающих антиабсолютистский, антимонархический протест. Нынешняя «демократизация» России и постсоветского пространства еще раз подтвердила, что демократия в ее прежнем виде быстро и неминуемо ведет к прибиранию политики к рукам влиятельных финансовых групп, не только подкупающих исполнительную, законодательную и судебную власть, но и специально оплачивающую «четвертую власть» — СМИ, назначение которой — обработка массового избирателя.

Постиндустриальное общество объективно требовало превращения формальной демократии в реальную «демократию участия», ибо настоящие профессионалы своего дела не склонны дожидаться от других готовых решений или терпеть ограничения своего участия в решениях. Поприщем этой демократии является место профессиональной деятельности, где она из факультативного занятия превра-

щается в образ жизни, напоминающей модель античного полиса. В постиндустриальном обществе предприятие — в широком смысле — и представляет модель самодеятельного демократического полиса, не терпящего узурпации решений ни со стороны бюрократии, ни со стороны бизнеса. Такой проект не на шутку встревожил сложившуюся систему власти, основанную на альянсе продажной бюрократии и бизнеса, оплачивающего ее услуги в обход общественности. Тогда и было организовано контрнаступление рыночной среды, возвращение к модели «чистого капитализма» XIX века. И у этой среды нашелся союзник на массовом уровне — в лице тех, кто выражал этос «потребительского общества». Если задаться прямым вопросом, что более страшит носителя потребительской психологии: авторитарная узурпация его воли со стороны тех, «кому положено знать», или необходимость быть постоянно граждански мобилизованным, и в рабочее время и во вне-рабочее, связанное с ответственной гражданской самодеятельностью, касающейся решения общих социальных вопросов повседневности, то закрадывается подозрение, что второе страшит его больше. «Скочить», «уклониться», переложить заботы на других, уйти от трудного профессионального и гражданского выбора — этот соблазн овладел многими, слишком многими. Либеральная демократия, в отличие от древней республиканской демократии, не столько предоставляла рядовому обывателю свободу решений, сколько свободу уклониться от решений и вести «частную жизнь», сосредоточенную исключительно вокруг «индивидуальных интересов». Причем под индивидуальным интересом здесь понимается вовсе не индивидуальность, вобравшая в себя все творческие возможности цивилизации, а, напротив, скудная индивидуальность, живущая обывательскими сиюминутными интересами. «Не требуй от людей слишком многого» — этот девиз «великого инквизитора» Достоевского оказался работающим в нашу эпоху. Постиндустриальный проект в качестве новейшего воплощения проекта Просвещения, потребовавший, согласно определению Канта, от людей полного совершеннолетия, оказался популярным менее тех проектов, которые дарили людям инфантильные состояния избавленности от бремени ответственных решений. Современное рыночное общество добавляет к уже известным типам социальной поляризации еще один: оно делит общество на заполучивших экономическую, политическую и информационную власть владельцев капитала, и инфантильное большинство, которому предложено пассивно потреблять и слепо верить. Почему именно США сегодня выступают в роли проводника рыночных начал и претеснителя просвещения? Прежде всего потому, что с 1971

года, когда США вышли из системы обязательности золотого эквивалента и стали просто «печатать доллар», они получили возможность дарового присвоения продуктов чужого труда во всем мире. Разумеется, для этого им понадобилось подкрепить не наполненный реальным экономическим содержанием — трудом американской нации — доллар системой силовых аргументов геополитического, военно-стратегического и т.п. толка. Мир оказался поставленным в такое положение, когда он был вынужден оплачивать инфляционистские эмиссии доллара, отдавая за пустые знаки денег реальное богатство. Система «второго мира» во главе с СССР находилась вне такого рода обязательств, что делало доллар не вполне ликвидной, «региональной» валютой. Ситуация резко изменилась после крушения СССР. На месте протекционистских пространств стало стремительно формироваться пространство глобального «открытого общества», т.е. общества, ничем не защищенного от вторжения паразитарной валюты. Ясно, что такое «рыночное общество» живет по большому историческому счету в долг и более всего озабочено тем, чтобы сроки расплаты не пришли, или пришли как можно позже. На это и направлен проект однополярного мира по-американски. Однополярный мир — это на самом деле обновляющийся мир, в котором доллар выведен из нормальной экономической конкуренции и навязывается всем внеэкономическими средствами. Если бы «рынок» в самом деле выступал как система справедливого эквивалентного обмена, его США не потерпели бы. Но рынок стал эвфемизмом, прячушим «право» США приобретать за фальшивую (экономически пустую) валюту реальные мировые богатства. Все это означает, что американское общество оказалось не в силах следовать творчески трудному проекту постиндустриального общества или что его стратеги решили, что те безответственные обещания, которые американская демократия раздала своим потребителям, оплатить сегодняшними возможностями постиндустриального общества пока что заведомо невозможно. Следовательно, массовую «американскую мечту» предстоит удовлетворить на ином пути — на пути силового перераспределения планетарных ресурсов в свою пользу и превращения тем самым американской нации в новую «расу избранных», которой никакие нормы и ограничения не указ.

Ясно, что все это в реальности представляет реванш сил контродерна — причем не только в деиндустриализируемой и опускаемой на дно периферии мира, но и в самой мировой метрополии. Авансцену снова начинают занимать, повсеместно задавая тон, всякого рода «ястребы», бравые генералы, бдительные сотрудники спец-

служб, навязывающие обществу «добровольное самоограничение» свобод во имя победы над силами «мирового зла». С одной стороны, агрессивно преследуется голос критики, голос рефлексии как подрывающие монолитную национальную сплоченность и решимость, с другой — в систему столь высоко чтимой либералами частной жизни агрессивно вторгается милитаристская публичность, требующая своей дани. Новая эпоха начинает воспроизводить черты эпохи колониальных захватов — и это после того, как нас уже убедили, что развитое индустриальное общество не нуждается в колониальных империях: оно движется от экстенсивной экономики, требующей много ресурсов, к интенсивной, требующей вложения творческого труда как основе роста производительности общественного труда. По этому критерию, следовательно, американское общество снова становится не индустриальным, а прединдустриальным, возрождающим экстенсивные методы и соответствующую им политико-идеологическую «надстройку». Но чтобы скрыть от общественности это роковое отступление назад, ей предложили подмену. Отныне под постиндустриальной экономикой стали понимать не систему, ориентированную на творческий труд научно-технической и образовательной элиты, а систему, символизирующую массовое дезертирство из промышленности всех элементов, «уставших» от слишком напряженных усилий. Это — среда бизнеса, уставшая довольствоваться промышленной прибылью объемом 5—7% при огромных усилиях, связанных с бесперебойным функционированием производства, и переориентированная на легкие и на порядок более прибыльные занятия в области краткосрочного спекулятивного капитала. Это — и среда ученых и изобретателей, уставшая выпытывать у природы ее трудно дающиеся тайны, связанные с новыми формами и источниками вещества и энергии, и переориентирующейся на дизайн — особую форму технологического паразитизма, когда устаревшие технологические решения продаются потребителю в новом формальном исполнении. Так появилось сословие «новых рантье» — людей, живущих на интеллектуальную ренту, создаваемую не столько по законам физики (и других естественных наук, изучающих вещество и энергию), а, скорее, по законам психологии потребительского восприятия, не способного отличить реально новое от нового по форме и по видимости. Наконец, это среда прежде занятых в производстве технических исполнителей, мигрирующих из промышленности в поисках пусть и менее гарантированных, но зато более легких заработков в сфере всякого рода мелкого спекулятивного «бизнеса». Все эти дезертиры индустриального общества

теперь присвоили себе престижное название постиндустриальной среды, которая на деле скорее соответствует характеристикам доиндустриальной.

Вторая позиция в отношении модерна выражает позицию обиженной периферии всех, выталкиваемых из системы современного прогресса. Они видят, что модерн на глазах у всех превращается из общественного проекта в монополию новых избранных, сосредотачивающихся в цитадели первого мира и отгораживающихся от алчной периферии всякого рода бастионами. В ответ на этот новый железный занавес, воздвигаемый по законам возрожденного расизма, периферия дает реакцию стилизованной архаики. Почему стилизованной? Потому что весь мир давно уже реально вовлечен в «искусственную» систему модерна, в которой «естественный» традиционный механизм общественного воспроизводства не срабатывает. Существует известный постмодернистский стереотип, что стилизаторским играм неизбежно сопутствует отказ от фанатизма, всеядная эклектическая ироничность, плюралистическая терпимость. Это вовсе не так. Люди могут стилизоваться под самых мрачных персонажей прошлого, фанатиков племенной, религиозной, националистической нетерпимости, воинов джихада и т.п. При этом они не упускают случая пожить «взаймы» у цивилизации, использовать самые предосудительные источники финансирования, подружиться с теневой экономикой, наркобизнесом и т.п. Оправдывается это самыми высокими и священными целями, но на самом деле скрывает одно: стилизованный неоархаизм является паразитарной структурой, живущей вне той самой системы традиционного самовоспроизводства, в верности которой он клянется. Именно эта его особенность дает заинтересованным силам использовать его в рамках своих злонамеренных стратегий «управляемой архаики», силами которой они таранят враждебные государственные твердыни. Контрмодерн первого мира и спровоцированная неоархаика периферии фактически сотрудничают в деле демонтажа тех достижений модерна, которые уже проникли в страны периферии и могли бы стать основой их социально-экономического возрождения и человеческого достоинства. Примером может стать управляемая архаика «племенных суверенитетов», используемая США для демонтажа крупных политических наций, способных стать противовесом модели однополярного мира. Архаика, отказывающаяся от достижений Просвещения, на деле перечеркивает право «периферийных» наций стать эффективными распорядителями своих природных ресурсов, развивать современные отрасли промышленности и наукоемкие производства, превращение в обще-

ство «дезертиров», способных только на торговлю сырьем и к тому же демонстрирующих «мировой общественности» скандальные черты нецивилизованного поведения, ускоряет и оправдывает «реколонизацию» и установление системы протектората над странами, «не способными к нормальному управлению» и становящимися ростовщиками сил «мирового зла».

Третья позиция в отношении модерна только и может быть признана адекватной модернизационной. Речь идет о том, чтобы воспротивиться силам консервации модерна в сложившейся его стадии, явно угрожающей эксцессами контрмодерна и, одновременно, силам неоархаической реакции на модерн. Альтернативой является новая реинтерпретация модерна с учетом новых кризисов и вызовов. И здесь становится совершенно очевидным, что такая реинтерпретация не может стать монополией самых развитых стран, успевших в рамках прежней системы заполучить привилегированные позиции. Им как раз свойственна психологическая слепота в отношении известных изъянов модерна и его односторонностей. Полноценными соучастниками творческой реинтерпретации модерна должны стать те страны периферии, которые, во-первых, объективно заинтересованы, в том, чтобы возможности модерна не были законсервированы за избранным меньшинством, а во-вторых, в том, чтобы перекосы сложившейся системы модерна были как можно скорее выровнены. Решение этих задач предполагает возвращение, в целях критического пересмотра, к «первичной программе» модерна, заложенной в известное историческое время в Западной Европе. Если не предполагать — а современная философская мысль к этому отнюдь не склонна, — что в самом начале все задумывалось и складывалось безупречно и только затем возникли непонятно откуда взявшиеся искажения первичного проекта, что самое время критически присмотреться к этому проекту, т.е. описать его на некоем метаязыке критической рефлексии, не сводимого к языку действующего модерна. Возможно, этот замысел прямо сквозил в первоначально складывающейся рефлексии постмодерна. Но, подобно тому, как замысел постиндустриального общества был перехвачен ревнивой системой «рынка», скрывающей фактические реакции контрмодерна, постмодернистская система была перехвачена теми же силами, заинтересованными в превращении постмодерна в бездонную бочку мозаичных подпроектов, лишенных настоящей альтернативной силы и логики.

Опять-таки: пробавляться этими играми «постмодернистской иронии» могут позволить себе люди, сполна наслаждающиеся достижениями и гарантиями сложившегося модерна и потому способные

более или менее безответственно увлекать публику экстравагантно-стями. Но тем, кто страдает от несовершенств сложившегося модерна всерьез, не до игр. Им предстоит, совместно с ответственной постиндустриальной средой на Западе, всерьез продумывать реалистические альтернативы. И помочь им в этом может только философия со свойственной ей исторической дальновзоркостью: способностью отрешиться от самодовлеющей современности и посмотреть далеко вперед и — далеко назад. Философия высвечивает первичный проект модерна с тем, чтобы отсекал деформации в самом его «техническом задании», т.е. лежащих в основе его духовных решений. Ее подозрение состоит в том, что Прометей раннего модерна что-то взял у мира в долг, беззаботно отложив расплату. Ныне пришло время раздавать долги, поскольку и обессиленная природа, как и обессиленная культура, более в долг не дают.

О долгосрочных исторических долгах модерна и о том, в каких формах возможно возвращение долгов, без чего эпопея модерна грозит иссякнуть, — предлагаемая читателю книга. В первую очередь она адресована российскому читателю, ибо Россия более всего объективно заинтересована в том, чтобы эффективная самокоррекция модерна современностью состоялась. Что же касается Западной Европы, то ее положение еще какое-то время может оставаться двусмысленным. В той мере, в какой еще европейцы способны откликаться на обольщения Америки — разделить с нею ее плоды победы над миром, они могут продолжать оставаться адептами либерального «конца истории» и якобы уже завершенного (современного) модерна, воплощенного «первым миром» в целом. Напротив, в той мере, в какой европейцы начинают понимать, что «завершенный модерн» консервирует состояние мира, выгодное одним только США и становящееся разрушительным для остальных, в том числе и для Европы, они становятся нашими серьезными стратегическими партнерами. Давно пора этим понятием обозначать не одни только геополитические сближения и коалиции, но и сотрудничество в формировании новой истории. Не борьба за новое «жизненное пространство», а совместная борьба за новое жизненное время человечества — вот что нас должно сделать стратегическими партнерами Европы и символизировать наше полноценное возвращение в «европейский дом».

РАЗДЕЛ 2 РУССКАЯ КУЛЬТУРА ПЕРЕД ВЫЗОВОМ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Вечные ценности в русской культуре: размышления на рубеже тысячелетий

В период предельного обострения глобальных проблем идет активный пересмотр культурного наследия человечества, его реинтерпретация. Прежде культурные оценки и ценностные иерархии определяла идеология модерна в соответствии со своей установкой на активное преобразование мира. Надо сказать, русскую культуру до сих пор оценивают в соответствии с этой установкой: насколько культура может служить преобразовательным целям, формировать неугомонно-преобразовательные характеры и посттрадиционалистский тип поведения. Именно с этих позиций ее ставят на подозрение нынешние либеральные критики. Они обвиняют ее в сохранении ценностей общинного типа, конформистско-коллективистских установках, неприятии инициативного индивидуализма.

Между тем либеральные критики не заметили объективных сдвигов эпохи, связанных с новой экологической доминантой. Дело в том, что торжество либерально-рыночной идеологии на Западе сделало его гораздо менее чувствительным к проблемам глобального кризиса. С этой точки зрения новейший либеральный поворот можно оценивать как огромный шаг назад, от рефлексивной самокритики Запада к новой самоуверенной догматике, от открытости западного общества к диалогу с Востоком к закрытости, от экологических опасений к предельной экологической беспечности. Рыночный либерализм и экономикоцентризм целиком остаются в плену прежней, прометеевой картины мира, с той оговоркой, что либеральный «Прометей», в отличие от его коммунистической версии, является сторонником не коллективистских, а индивидуалистических проектов преобразования мира. Здесь «новое общество» каждый строит в одиночку, для себя

самого, не считаясь с интересами других. Но сама презумпция раннего модерна, рассматривающего весь окружающий мир всего лишь как сырье, подлежащее переработке в гедонистическо-материалистических целях безграничного человеческого самоутверждения, роднит либерализм и коммунизм как разновидности прометеевой (фаустовской) культуры.

Между тем задача нашего времени состоит в том, чтобы пересмотреть ценностные основания этой культуры, рождающей конфликт между человеком и миром, между природой и обществом, между сберегающей и преобразующей установками. Пора преодолеть то космическое отщепенство человека Нового времени, которое освобождало его от экологической, исторической и моральной ответственности. Но надо прямо сказать: победа Запада в «холодной войне» и новое имперское самовозвеличение США резко снизили способность прометеевых обществ «первого мира» к критической саморефлексии перед лицом глобального кризиса. На этом фоне объективно возрастает роль других мировых культур, более космически укорененных и экологически ответственных. Настоящую загадку в этом плане представляет русская культура. В ней есть несомненное сходство с западноевропейской, что не удивительно, учитывая наши общие христианские корни. В ней присутствуют прометеевы — преобразовательные, первопроходческие, предпринимательские мотивы. Не случайно Россия сформировала свой вариант индустриального общества раньше всех незападных обществ, за исключением японского. Но в России эти прометеевские мотивы похищения небесного огня и человеческого самоутверждения никогда не были самодостаточными. Русский человек всегда осознавал, что этот мир — Божеский, а не человеческий, что природная материя несет следы божественной гармонии и потому в ней есть лад, на который необходимо настраиваться и человеку. Божий мир живет по вечным законам, человеческий — по временным; таков вывод русской культуры, заставляющий ее ставить вечное, инвариантное выше того, что отражает человеческую суетность и подвержено «моральному старению». Общее выше отдельного, вечное (инвариантное) выше изменчивого, духовное выше материального — эти приоритеты русской культуры роднят ее с культурами Востока.

И речь идет не о каких-то абстракциях, проявляющихся лишь за пределами повседневности — в философской рефлексии или молитвенном экстазе. Нет, указанные приоритеты принимаются русским человеком и в повседневности. Пресловутое русское терпение — это психологическая черта, глубинный ценностный смысл которой рас-

крывается лишь в соотношении вечного и временного. В терпении своем мы утверждаем торжество вечного над временным и суетным; терпеливые получают в награду вечное. Это контрастирует с установками западной культуры, поощряющей эгоистическое нетерпение человека, неустанно меняющего свои морально эталоны, моды и вкусы. Поэтому же в русской картине мира природно-космическое стоит выше чисто человеческого, социологического. Русский социум смотрит в космическую вечность, находя там непреходящие образцы гармонии. В этом смысле вся российская урбанизация носит печать какой-то девиантности, грехопадения. В городе человек утрачивает связи с космосом и начинает жить суетно, под знаком изменчивых и прихотливых образцов. Вот почему и в классической русской литературе XIX в., и в «деревенской прозе» 60–80-х гг. воспевается сельский житель как носитель устойчивых ценностей и непреходящих эталонов, отражающих космическую гармонию.

Надо сказать, что заметная деградация русского характера, повлиявшая на исход последних российских перестроек и реформ, напрямую связана с иссяканием моральных потенциалов традиционного сельского мира. Горожане первого-второго поколений еще сохраняли и жажду космической гармонии, и нетерпение как воплощение давления вечных ценностей над всем преходящим. Мы здесь имеем дело с парадоксом. Современная либеральная мысль постоянно сетует по поводу того, что русский горожанин в тайниках своей души остался крестьянином-общинником, русский носитель индустриального начала — скрытым традиционалистом. Именно здесь все наши прогрессисты видели и видят источник наших неурядиц и отставаний. Но реальный исторический опыт свидетельствует о прямо противоположном. Пока российские горожане и индустриальные рабочие сохраняли жертвенно-терпеливый дух традиционной русской общины, страна на удивление быстро поднималась из руин, одерживала победы в великих войнах, осуществляла грандиозные проекты. Но как только этого тайного общинника сменил неврастенический тип сверхсовременного идеалиста и гедониста, так поколение энтузиастов уступило место поколению дезертиров, не способных ни к прилежному повседневному труду, ни к воинскому долгу, ни к надежному межличностному партнерству.

Создается впечатление, что реформационные процессы Нового времени последовательно изымали русского человека из «космоцентричной» системы, существующей под знаком непреходящих законов, и помещали его в «социоцентричную» систему, существующую под знаком конъюнктурного, произвольного и преходящего. Теряя

запас космоцентричной устойчивости русский человек становился невротиком, отдающимся сиюминутному, не способным выстраивать настоящие приоритеты или поддаваться соблазнам идеологической конъюнктуры. И тогда все начинало рушиться. Все общественные практики и институты, не получая подпитки со стороны волевой личности, устойчивой перед лицом любых соблазнов, терпят фиаско. Примечателен тот факт, что всему этому сопутствуют и перемены в интеллектуальной среде, задающие тон в качестве авангардной группы современного урбанизированного общества. Падает спрос на фундаментальное знание, открывающее вечные космические законы, и возрастает значение прикладных дисциплин, сулящих немедленную практическую отдачу. Этот вектор движения от устойчивого, долгосрочного к краткосрочно ориентированному, необязательному и «игровому» сказался и на соотношении технократического и гуманитарного начал в русской культуре. Былых командиров производства, отличающихся волевой распорядительностью, сменяет всюду задающая тон болтливая гуманитаристика, воплощением которой стал ищущий нездоровых сенсаций журналист. Живущая под знаком конъюнктуры журналистика стала авангардной группой, наделенной правом давать оценки, отлучать и привечать, создавать паблисити или загонять в угол. А венчает все это движение от вечного к конъюнктурному неожиданный реванш виртуального над реальным. Реальная экономика, живущая по принципам переработки природного материала в продукты культуры, сменяется виртуальной спекулятивной экономикой, где мгновенно и из ничего создаются колоссальные состояния. Рыночный потребительский спрос населения, ориентированный на практические нужды, сменяется символическими формами удовлетворения через потребление образов престижного и модного. Реальные социальные свободы подменяются «свободой слова» (преимущественно нецензурного). Действенная свобода личности, которой должны быть открыты реальные социальные практики, подменяется свободой инстинкта (в основном сексуального). Так модерн, начавший с оспаривания всех вечных ценностей традиционного общества, заканчивается постмодерном, подменяющим реальное символически виртуальным.

Прометеев человек, некогда решившийся всерьез изменить мир и преобразовать природу, сменяется «человеком играющим», который все больше отключается и отлучается от реального мира, довольствуясь виртуально-символическими радостями. Безграничные мечтатели модерна (с некоторых пор их олицетворяют приверженцы «американской мечты») убедились-таки, что виртуальность больше

соответствует мечте, тогда как историческая и природная реальность слишком упрямы. Перед лицом этого упрямства ценности прогресса предстояло либо пересмотреть или скорректировать в духе принципа реальности, либо переадресовать их виртуальному миру. Так «очарованные странники» модерна стали мигрировать из реального в виртуальный мир. На радость власть предержащим они воплощают идеальный объект, пропагандистского политического PR — тотальную манипулируемость. Здесь не помогает никакая образованность: прогрессистская мечтательность перевешивает все рациональные аргументы. Именно поэтому современный западный обыватель демонстрирует такую уязвимость перед самой примитивной пропагандой.

Однако в русской культуре, как, может быть, в никакой другой, живет ностальгия по реальному, космически устойчивому, по непреходящим ценностям и жизни в ладу с вечными гармониями. Русская культура до сих пор в основе своей остается космо-, а не социоцентричной, для равновесия ей требуется реальная фактура, реальная приобщенность к первоэлементам мира, к тому, что физики называют веществом и энергией. Вот почему мастера виртуальных практик, ловкие поделычики политического PR и экономических финансовых спекуляций, стали отщепенцами нашей культуры. Настоящего морального алиби и легитимации они от нее не получают. Поэтому они так настойчиво смотрят на Запад и ощущают себя в роли эмигрантов, чуждых туземной среде. По всей видимости, впереди нас ожидает решительное размежевание: ловители конъюнктуры и любители спекулятивно-виртуальных игр, уже сегодня чувствующие себя отгороженной от национального окружения «глобальной диаспорой», окончательно устремятся на Запад; живущие реальностью и хранящие вечные ценности осознают что «эта» страна — их единственное прибежище, которое во что бы то ни стало надо сберечь.

По большому счету идет не только самоизоляция «виртуально» ориентированных элит от туземного окружения. Возрастает самоизоляция Запада от всего остального мира, сохраняющего традиционалистскую ориентацию. Если мы признаем, что такая ориентация — не просто удел большинства, но выбор людей, сохраняющих серьезное, а не игровое отношение к миру, живущих реальным трудом, а не виртуальными махинациями, то ее предстоит реабилитировать на высоком языке науки и философии. Традиционалист снова получает алиби, ибо он остается единственным приверженцем реального опыта и реальных практик. Модернизм, достигший стадии постмодерна, от апологетики всего изменчивого, инновационного перешел к апологетике виртуального. Виртуальные игры выступают высшей и послед-

ней стадией развития модерна как идеологии «неустанных перемен». Перед современным человечеством стоит выбор: либо оно, азартно «заигравшись» с виртуальным, окончательно разлучит себя с космосом и устремится к самоликвидации, либо на новом витке вернется к великой традиции, а вместе с нею — к реальному миру и к реальной ответственности перед ним.

В последнем случае неизбежна реабилитация русской культуры, завещающей всему миру любить реальность, ценить реальный опыт и его носителя и хранителя — простой народ. В противовес «лишним людям», некогда описанным в русской литературе, а сегодня превращающимся в отщепенскую эмигрантскую среду, в диаспору глобального мира, у простого народа нет иного пути, как путь укоренения — возвращения к родной земле, родной культуре и ее религиозным истокам. Но это означает и возврат к вечным, неконъюнктурным ценностям — гарантии вечного существования человечества на земле.

Миссия Пушкина на исходе XX века*

А.С.Пушкин как воссоздатель русского национального единства

Со времен реформ Петра I Россия оказалась разделена. Деление на верхи и низы, властвующих и подвластных, имущих и неимущих существовало всегда. Но переворот Петра I придал этому делению характер *цивилизационного раскола*. Верхи стали западниками, низы превратились в униженных и оскорбляемых автохтонов. Вместо единой национальной культуры появились две культуры, и нация оказалась расколотой. Отныне расколотые части удерживались вместе уже не кодексами и нормами культуры, а обручем государственности. Петр I выступил одновременно и как разрушитель национального единства на уровне культуры, и как его созидатель — на уровне государственности.

Парадокс петровского реформаторства в том, что ему одновременно сопутствовало и культурное унижение русских, превращаемых в эпигонов и подражателей Запада, и небывалое возвеличение их вместе с подъемом величавой и грозной государственности. Как объяснить этот парадокс? Дело в том, что Петр Великий в одном остался верен русской политической идее: он следил за неукоснительным соблюдением того, что получило название консенсуса служилого го-

* Сущий: к 200-летию со дня рождения А.С.Пушкина. М.— Волгоград, Изд-во. Волгоград. ун-та. 2002.

сударства. И дворянин, и смерд исполняли государеву службу: один нес ее в качестве воина-защитника, другой — в качестве пахаря-кормильца. Жертвенность первого оправдывалась воинской доблестью и героизмом другого. Это не просто государственная эмпирика и прагматика, это — механизм сохранения национального единства и целостности России. Однако нужно было, чтобы это восстановление национального единства получило закрепление в логике культуры, стало духовным обретением нации. В ответ на такой запрос нация дала феномен Пушкина.

Не будь Пушкина, Россию, скорее всего, ожидало бы банальное решение проблемы западничества. Разочаровавшись в «передовом Западе», просвещенческий мессианизм которого обернулся вероломством наполеоновской агрессии и гегемонизма, русские могли бы удариться в противоположную крайность и стать агрессивными почвенниками, изоляционистами и ксенофобами. История знает множество примеров подобной инверсии, которая вполне объяснима психологически и политически. Все толкало нас в этом направлении: и давление народных низов, и оскорбленное общественное мнение, и комплекс вины вчерашних прозелитов французского Просвещения. Нужен был гений небывалой творческой мощи, чтобы предотвратить эту банальность фундаментального ответа на западный вызов и вместо ухода в противоположную крайность дать творческий синтез европейского Просвещения и российской цивилизационной самобытности. Для того, чтобы к вызову Запада отнестись так, как отнесся Пушкин: не впадая ни в духовное капитулянтство, ни в глухую самозащиту изоляционизма, — нужно было иметь в запасе нечто гораздо большее, чем этнографическое почвенничество и самобытство. Если бы Пушкин противопоставил великой письменной традиции Запада, представленной во всем блеске Просвещения, русскую фольклорную (народную) традицию, исход можно было бы предугадать заранее. Первым этапом стал бы культурный изоляционизм как реакция этнической самозащиты, вторым — капитулянтство вестернизации. Пушкин пошел по другому пути. Он говорил с Западом на равных, не впадая ни в агрессивность, за которой скрывается слабость и неуверенность в себе, ни в неумеренную восторженность. Что же стало источником его силы и творческой самостоятельности?

Все дело в том, что проблему российской самобытности, своеобразие национальной судьбы и характера Пушкин решал не в этнографическом ключе, а в цивилизационном. Западу как «первому Риму» он противопоставил не романтизированный этноцентризм, а православие как равновеликую цивилизационную традицию, восхо-

дядю ко «второму Риму» — Византии. Как и у всякого настоящего поэта, у Пушкина было много языческой впечатлительности — всего того, что эстетически откликается на зов родной речи, пейзажа, народного предания и героических легенд. И все же по большому счету он решал проблему русской судьбы и характера с иных позиций. Он эстетически раскрыл нашу специфику как *православную*, а характер народа, с его великим смирением и долготерпением, в которых он усмотрел проявление не рабства, а духовного достоинства, — как православный характер. Стоит лишить российскую государственность православной основы, и она автоматически становится тоталитарной либо рассыпается вовсе.

Только православие сообщает нашей государственной дисциплине специфические духовные источники, поднимает и облагораживает ее. Только православие придает долготерпению народа высший смысл и знак личного достоинства.

Но православие не только облагородило российскую государственность. Оно открыло возможности творчески интегрировать западное Просвещение, переработать его в свете адаптированного греческого канона. Как известно, Запад имеет три культурных источника: римский правовой порядок, греческий логос и иудео-христианскую духовность. Причем со временем последние две составляющие слабели и уступали место первой, принимающей секуляризованно-рационалистическую форму, «нейтральную» в духовно-ценностном отношении. Напротив, в России православие оказалось хранителем греческого и христианского заветов, причем в слитной форме, в которой греческое утрачивало всякие следы язычества. Сегодня принято вспоминать формулу старца Филофея: «Москва — третий Рим» — и вкладывать в нее претенциозно-мессианский смысл, который одни с порога отвергают, другие берут на щит. Но Пушкин видел в России не третий Рим, а второй Рим — православную цивилизацию, имеющую общие корни с Западом и равновеликую ему. Вот почему он смог, отстаивая самобытность и достоинство России, не впадать в грех этноцентризма и почвенничества и сохранять наследие европейского Просвещения не в качестве целиком заимствованного продукта, а в качестве завещания греческой античности и христианства, равно переданного и первому, и второму Риму.

Обратимся теперь ко второй проблеме, решением которой вдохновился Пушкин. Она тоже напрямую связана с вопросом о нашем национальном единстве. Речь идет о консенсусе служилого государства. Вот как решает его Пушкин в одном из последних своих произведений — «Капитанской дочке». Петруша Гринев воспитывается

повесой французом и мечтает о службе в Петербурге, в привилегированном гвардейском полку. Словом, он в какой-то мере готов уже соблазниться привилегированной золотой вольностью: не столько служить, сколько блистать в свете. Но отец его, воин старого закала наследник и петровской служилой этики и почвеннической авторитарно-патриархальной культуры, решает дело иначе. Вместо онемеченного и офранцузенного Петербурга молодой Гринев отправляется на границу империи, в оренбургские степи.

Там его встречают истинно национальные русские типы: комендант крепости Иван Кузьмич Миронов, его властно-добродетельная супруга и их дочь Маша, настоящее воплощение русского характера — сочетание кротости с нравственной стойкостью, немногословия — с яркой внутренней впечатлительностью.

В результате состоялось преобразование дворянского недоросля в национальный служилый тип, верный отцовскому завету: «...на службу не напрашивайся; от службы не отговаривайся... береги платье снову, а честь смолоду».

«Почва» пленила юношу, уже готового стать гедонистически ориентированным западником. Главный вопрос — в том, чем именно она его пленила. Известно, что пресыщенные воспитанники европейского Просвещения порою взыскуют местной экзотики, пленяются фольклором, демонстрируют стилизованную «самобытность». Весь европейский романтизм развивался под этим знаком языческого эстетства, вкушающего этнографический колорит истории и географии. Но эти изыски совершенно чужды герою «Капитанской дочки». Обезличенные универсалии рационалистического Просвещения он оспаривает не во имя романтических восторгов язычески трактуемой красоты, а во имя добра — центральной категории Православия. Не красотой, а правдой пленяется наш герой, и в этом он — настоящий национальный (именно национальный, а не этнический) тип, ибо национальность в российском воплощении дается рецепцией православия на добротном этническом материале, характеризующемся высокой природной витальностью. Оставьте одну эту витальность — и вы получите неразумную стихию буйства, степную волю, не знающую высшего нравственного и державного закона. Эту стихию и воплощает в романе Емельян Пугачев. В отношении этого типа у Пушкина были свои задачи.

Наши современные западники расправились бы с этим типом быстро и беспощадно. Они бы усмотрели в нем воплощение дурной национальной наследственности — антидемократического и антиправового «менталитета», сами корни которого необходимо полностью

и окончательно выкорчевать. Совсем иначе распорядился этим персонажем Пушкин. Он и здесь выступил великим национальным примирителем и объединителем.

И в социальном, и в политическом отношениях бездна разделяет Гринева и Пугачева. Но в экзистенциальных ситуациях, когда речь идет о жизни и смерти, о счастье и достоинстве, они понимают друг друга с полуслова. У Пушкина и следа нет той «классовой антропологии», которая впоследствии позволит сначала большевистским, затем либеральным комиссарам различать своих и чужих, приобщенных и отверженных.

Пугачев в романе — не только политический преступник, но и яркий национальный тип, доверчивый и отзывчивый. Три коротких встречи было у Гринева с ним (не считая последней, где герои обменялись взглядами перед казнью Пугачева). И каждый раз именно Пугачев выступал спасителем и покровителем дворянина Гринева. Тот отвечал ему благодарностью и невольной симпатией. Словом, русские люди встретились и протянули друг другу руки, несмотря на роковую преграду, воздвигнутую между ними большой историей. От автора требовалось настоящее духовное мужество и независимость от политико-идеологических оценок, от цензуры «учений», чтобы позволить противоположным социальным типам столь тесно соприкоснуться на общей духовно-нравственной основе.

Сравним последующие времена, когда эта общая православная основа оказалась размытой и подорванной. Пощадил бы красный комиссар белого офицера, честно сознавшегося, что, получив свободу, он вернется в боевой добровольческий строй, повинувшись долгу и присяге? Но Пугачев не потребовал духовной капитуляции от Гринева, уважая его обязательства и его достоинство. Не склонен он оказался и потакать «своему» Швабрину в его «не касающихся политики» низких личных поползновениях. Пугачев еще не знал двойных стандартов «классовой морали»: он судил людей согласно универсальному нравственному закону и готов был признать моральную правоту «классового врага» и встать на его сторону в вечных вопросах нравственной справедливости.

Таким образом, для Пушкина универсалии православной нравственности, объединяющие нацию в совместном невидимом «соборном» пространстве, стоят выше сословных, классовых, политических противостояний и различий. Последние преходящи, тогда как единый духовный стержень должен быть храним вечно. Этим великим заветом Пушкина российская интеллектуальная и политическая элита впоследствии пренебрегла, чем обрекла нацию на неслыханные страдания и трагедии.

Пушкин и судьбы европейской идеи

Сегодня мы заново решаем вопрос об отношении России к Европе, к Западу.

Наши либералы, полные восторженности перед Европой и готовые во всем следовать и повиноваться ей, в то же время не признают права России на равноправный диалог в рамках европейского сообщества.

Но христианская традиция учит иному. Во-первых, она не связывает духовное первородство с материальными, экономическими преимуществами. По высшему духовному счету экономически развитые и могущественные могут оказаться настоящими пигмеями. Во-вторых, она напоминает нам о наших корнях и наших обязательствах в Европе, в первую очередь перед нашими братьями по вере — греками, сербами, болгарами...

Наш национальный гений и пророк Пушкин и в этом отношении преподносит нам великий урок. Он судил о людях и народах не по критериям развитости и неразвитости, успеха и неуспеха, а по универсальным критериям духовного плана. Вот почему у него простой крестьянин может стоять выше природного аристократа, а неграмотное, но свободолюбивое племя черногорцев — посрамлять наполеоновскую Францию, этот оплот европейского просвещения.

Православная идентичность Пушкина позволяет ему не напрашиваться на «прием в Европу», а знать об исконном присутствии России в ней и обо всех вытекающих отсюда политических и духовных обязательствах. Пушкин приветствует участие России в греческом вопросе и посвящает поэтическую оду Адрианопольскому миру (1829), по которому побежденная Турция вынуждена была признать независимость Греции, а России уступить ряд важных позиций в Черноморском бассейне:

Опять увенчаны мы славой,
Опять кичливый враг сражен,
Решен в Арзруме спор кровавый,
В Эдырне мир провозглашен.

Аналогична позиция поэта в отношении другой православной европейской страны — Сербии, подвергающейся мусульманскому натиску:

Над Сербией смилуйся Ты, Боже!
Заедают нас волки янычары!
Долго ль вам мирволить янычарам?

Долго ль вам терпеть оплеухи?
Или вы уже не сербы, — цыганы?
Или вы не мужчины, — старухи?
Вы бросайте ваши белые домы,
Уходите в Велийское ущелье, —
Там гроза готовится на турок,
Там дружину свою собирает
Старый сербин, воевода Милош.
Не правда ли, актуально звучит?

Вопрос стоит так: возможны ли европейское равновесие и сама независимость Европы без активной мироустроительной роли России?

Здесь мы снова возвращаемся к триаде, являющейся предметом настоящей статьи: европейское Просвещение, Россия, Пушкин.

Теперь, когда нас вновь неожиданно настигли «сумерки Просвещения», мы лучше способны понять природу и исторические границы последнего. Просвещение есть этап длительного процесса секуляризации, причем, как оказалось, преходящий, промежуточный этап. В свое время христианская весть (в частности, в посланиях апостола Павла) была обращена ко всем народам без изъятия. «Неужели Бог есть Бог иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников, потому что один Бог, Который оправдает обрезанных по вере и необрезанных через веру» (Рим. 3; 29, 30). Просвещение оказалось тем этапом процесса секуляризации, когда благодать была заменена прогрессом, но ее универсальный духовно-возвышающий характер еще не был утрачен и нашел в прогрессе превращенную форму своего выражения. Историческая периодизация Просвещения, по разным критериям выделяющая стадии восходящего развития человечества: дикость, варварство, цивилизацию; первобытный строй, рабство, феодализм, капитализм, коммунизм; доиндустриальное, индустриальное, постиндустриальное общество, — носила, несмотря на все различия, универсальный характер, наследуя в этом христианскому универсализму. Прогресс, как и христианская вера, был нейтральным в этническом отношении, не признавал антропологических преград. Его свет, как и свет Божественной истины, равно воссиял всем народам, готовя человечеству единую счастливую историческую судьбу, единую перспективу спасения. В этой перспективе как выглядела миссия России в Евразии — миссия, к которой оказался столь восприимчив Пушкин? Она состояла в том, чтобы нести свет Просвещения в самые отдаленные уголки Евразийского континента: и «гордому внуку славян», и финну, и тунгусу, и калмыку.

При этом не надо думать, что Пушкин мыслил и Россию, и самого себя только в качестве полпредов европейского просвещения в Евразии. Речь идет в данном случае не о пассивных передатчиках чужого текста, а об активной творческой интерпретации, наделяющей просвещенческий текст глубокой жизненной, смысловой конкретикой и тем самым не дающей ему выродиться в бесплодную схоластику или упрямую, бесчувственную к местной специфике догматику. В роли такого творческого герменевтика может выступить только та культура, которая сохраняет свою идентичность и дорожит ею. Обращение с европейским текстом требует большой внутренней свободы. Это только наши «чикагские мальчики», Гайдары и Чубайсы, получившие звание «европейцев» и «западников» за одно только знание английского языка, могли видеть свою задачу в том, чтобы наизусть вызубрить иностранный текст и заслужить за это хорошую оценку заморских учителей. Пушкин продемонстрировал нам совсем другое умение. В работе с материалом европейского Просвещения он демонстрирует ту степень творческой свободы, которая необходима для того, чтобы критически отобрать нужное, отсеять ненужное и дополнить то, что нуждается в творческом дополнении. Подобно тому как русский аристократ приглашал иностранных гувернеров вовсе не для того, чтобы они хозяйничали у него дома, Пушкин сохранял аристократическое достоинство в обращении с мэтрами Европы. Величайшая заслуга Пушкина в том, что он это аристократическое достоинство в общении с Европой сделал нашим национальным достоянием. Он научил нас пользоваться достижениями европейского Просвещения не как «текстами», которые надлежит рабски вызубрить, а как эскизами, которые подлежат реинтерпретации в соответствии с условиями места и времени.

Пушкинский завет а грядущих судьбах России

Конец XX века мы снова встречаем расколотою нацией. Демократизация не стала общенациональной судьбой и решением. Привыкшая к привилегиям коммунистическая и гэбистская номенклатура истолковала и демократизацию как привилегию. Она решила «уйти на Запад», оставив «этот народ» на изгойском «Востоке». И демократизация, и приватизация обернулись игрой с нулевой суммой: чем больше свобод и собственности получили представители бывшей номенклатуры, тем более бесправным и обездоленным стало народное большинство.

Особо надо сказать о российской государственности. В ожесточенных нападках на нее прослеживается своя логика. Антиэтатизм нашей «демократической интеллигенции» первоначально был связан с иллюзиями, насаждаемыми очередным великим учением — либерализмом. Западный либерализм учит, что между государством и гражданским обществом извечно ведется тяжба: то, что выиграно государством, потеряно для гражданского общества, и наоборот. При этом мало кто замечает противоречия в этом либерально-демократическом дискурсе: если государство — изначальный оппонент или даже враг гражданского общества, то каким образом мы можем говорить о правовом государстве, о социальном государстве и т.п.? Разве не требуется сильное государство для того, чтобы обуздать своеволие привилегированных, уравнять в правах сильных и слабых — что предполагается правовым государством, — или для того, чтобы развивать и поддерживать инфраструктуру развития: массовое бесплатное образование, науку, культуру?

В состоянии тяжбы с российской государственностью сегодня находится еще один персонаж, у которого, в отличие от нашей интеллигенции и доверчиво внимающей ей общественности, очень мало иллюзий. Речь идет о приватизаторах общенародной собственности, не только незаконно присвоивших, но и использующих ее в явно асоциальных и антинациональных целях. У этого персонажа есть все основания полагать, что в случае восстановления сильной российской государственности ему несдобровать — отвечать придется по всем счетам сполна. Именно поэтому он исполнен решимости не допускать возрождения российской государственности и прямо ведет дело к окончательному развалу и расчленению России.

Вот с каким наследием нам предстоит встретить XXI век. Полной неожиданностью это для России не является. Возможность и отпадения образованного слоя от народа, а самого народа — от государства, и предательства боярства, предпочитающего склонить голову перед чужими королевичами, чем оставаться один на один с собственным разгневанным народом, присутствует в российской истории и периодически реализуется во времена смут.

Пушкин художественно осмыслил эти вопросы в трагедии «Борис Годунов». Он знал, чем прельщают народ самозванцы: обещанием узаконить стихийный побег народа от государственного тягла, соблазнами безначалия, вседозволенностью безвременья. «Если государства нет, то все позволено» — вот как можно перефразировать известный тезис российского нигилизма, сформулированный Достоевским.

И даже когда народ сполна вкусил сомнительных прелестей государственного «воровства» и безначалия и осознал, что они выгодны не слабым, а сильным, заинтересованным в наступлении «естественного состояния», инерция антигосударственных стихий продолжает действовать и давить на волю тех, кто хотел бы ее обуздать. Когда момент истины наступил и соблазнительям народа уже нечем привлечь паству, вдоволь глотнувшую плодов эмансипации и приватизации, политический процесс раздваивается. Одни соискатели власти зарабатывают политический капитал, эксплуатируя страхи проворовавшихся компрадоров и их зарубежных покровителей. Они требуют диктатуры «пиночетовского типа», способной защитить «реформы» от народа, слишком якобы нетерпеливого и неразумного, чтобы добровольно выносить их «неизбежные издержки». На самом деле речь идет о диктатуре, спасающей ненавистных приватизаторов от гнева народа.

Ясно, что у этих соискателей власти основным политическим капиталом станут деньги (в том числе и зарубежные) и поддержка извне.

Что касается оппозиции, то ее претензии на власть, опять-таки неограниченную, диктаторскую, будут оправдываться задачами возрождения порушенной государственности и укрощения компрадорской олигархии, опустошающей страну не только во имя собственных эгоистических интересов, но и по заказу зарубежных покровителей.

Ситуация выглядит патовой: и в первом, и во втором варианте — кровь, насилие, возможность сепаратных сговоров элиты и контрэлиты за спиной народа и их состязание в стремлении заполучить эффективную помощь из-за рубежа. Выйти из этой ситуации страна может лишь в том случае, если на авансцену выйдет народ. Однако нынешнее его состояние напоминает финальную сцену пушкинской трагедии: «Народ безмолвствует». Его безмолвие вызвано главным образом тем, что враждующие политические силы предлагали ему ложные дилеммы, связанные с выбором между двумя заемными, то есть оторванными от нашей действительности, учениями — коммунизмом и либерализмом. Каждая сторона требовала верности своему учению, но никто не вспомнил о нашей собственной великой духовной традиции, заветным словом которой является *правда-справедливость*. В отличие от заемных идеологий, правда-справедливость не разделяет, а объединяет. И если в «великих учениях» наш народ давно и бесповоротно разочаровался и его политический абсентизм, его «безмолвие» здесь

непреодолимы, то правда-справедливость способна подвинуть и воодушевить его в самый ответственный час нашей национальной истории. Поддерживаемые извне политические самозванцы способны одних прельщать материальными посулами, других — ненаказуемой «вольностью» и безответственностью. Но правда-справедливость — это тот сосуд, испить из которого они не в состоянии. Справедливость «антикоммунистична», ибо требует, чтобы трудолюбивые, усердные и способные вознаграждались лучше тунеядцев и бездарей, компенсирующих свое бесплодие болтливой «идейностью». Справедливость «антилиберальна», поскольку требует восстановления консенсуса служилого государства — равного усердия в созидании и сбережении общественного блага и равной ответственности в исполнении высшего долга. Она категорически запрещает сепаратные игры тех, кто сегодня заменил бывшие коммунистические спецраспределители специальными счетами в банках и правом вести «западный образ жизни» за спиной обездоленного народа. Только восстановление указанного консенсуса обещает нам восстановление порушенного национального единства и устранение взаимной подозрительности верхов и низов, ловких «западников» и обманутых «автохтонов».

Правда-справедливость также требует от нас предельной трезвости взгляда — и на свое прошлое, и на будущее. Секуляризация привела не к трезвости, а к замене религиозной веры различными утопиями земного рая. Все, что не соответствовало канонам утопии — коммунистической, либеральной или какой-либо другой, запальчивые адепты великих учений объявляли нестерпимым злом и несправедливостью. С этой точки зрения наш православный взгляд на вещи надо признать куда более реалистическим. Вера учит, что земной рай невозможен и само обещание его — дело не Христа, а его известного «оппонента».

Нельзя, таким образом, смешивать нравственный максимализм настоящей веры с ложным максимализмом утопии. А.С.Пушкин прекрасно осознавал это. Он не поверил ни Пестелю, ни Чаадаеву в том, будто тяготы и недочеты нашей российской жизни, драмы национальной истории — всего лишь результат нашей незадачливости или бездарности наших правителей. Он учил любить и уважать нашу историю «такой, какой нам Бог ее дал». Эта необольщаемость химерами земного рая — необходимое условие нравственной надежности, ибо обольщенные утопиями и затем разочарованные — самый ненадежный человеческий материал, из которого всякого рода авантюристы, злодеи и узурпаторы лепят все, что им угодно.

Наконец, заветом Пушкина нашему будущему является умение разглядеть в политическом оппоненте соотечественника, достоинство которого нам не менее дорого, чем наше собственное. Восстанавливать национальное единство, прощать виновных и принимать раскаявшихся блудных сынов — это задача, которая со всей принудительностью встанет перед нами уже завтра. Россия сегодня одинока, и, пользуясь этим, нам бросают беззастенчивые вызовы осмелевшие противники. Перед лицом этих вызовов все внутренние недоразумения и распри должно признать второстепенными. Но секрет национального примирения хранится в нашей православной традиции. Только возвращаясь к ней, мы возвращаемся к самим себе, преодолевая разобщенность, порожденную вавилонским пленением западничества. Объединение нации будет обеспечено в той мере, в какой она сумеет выстроить истинные приоритеты: духовное поставить выше материального, общность ценностей — выше того, что разделяет по низшим меркам. Помните, как встречались Гринев с Пугачевым? Их разделяло слишком многое, но общность нравственно-религиозной традиции — стержень национального характера — стала источником взаимопонимания, совершенно необъяснимого ни для идеологических догматов, ни для рационалистических прагматиков. Может быть, неизбывная похоть стяжания и сопутствующая ей страсти — зависть и ревность — объясняются тем, что люди, пережившие погром высокой традиции и веры, сочли себя духовно неимущими и эту духовную обездоленность решили компенсировать материальными обретениями?

Пушкин учит нас, что мы — духовно имущая нация, которой есть чем гордиться и есть что хранить. Может быть, идеологи нынешнего компрадорского режима еще и потому так настаивают на ничтожности нашей духовной традиции и нашей истории, что таким образом надеются привить нам компенсаторское усердие в погоне за наживой — пресловутый «инстинкт собственности». Но если мы станем пробавляться инстинктами, то высшие, судьбоносные вопросы кто-то станет решать за нас. Мы как великая нация не можем никому этого позволить.

Встань, о сын небес! и, правдой озарен,
Порочное свое восчувствуй униженье,
Дерзай на небесах, восторгом окрылен,
Свое прощенья предназначенье!

Выше уже говорилось о высоком аристократизме Пушкина. Аристократическое чувство чести и достоинства проявляется не только во взаимоотношении с другими культурами (с Западом в первую очередь). Оно проявляется и в нашем понимании политической исто-

рии и своего места в ней. Аристократия, представители которой руководили битвами европейского масштаба, устраивали дворцовые перевороты, заключали дипломатические союзы и организовывали послевоенные системы типа венской, на собственном опыте убеждалась в наличии иначе возможного в истории, в том, что наша воля, мудрость и страсть, равно как и наши трусость и бездействие, действительно являются значимыми историческими факторами.

Это чувство аристократического присутствия в истории в качестве деятельного субъекта, ответственного за ее ход, отражено в «Моей родословной» Пушкина, равно как и в его исторических и драматических произведениях. Это аристократическое чувство чести и личной ответственности применительно к национальной и даже мировой истории, по убеждению Пушкина, должно было стать национальным достоянием каждого русского. Для Пушкина было бы совершенно невыносимым и неприемлемым учение о «непреложных исторических закономерностях», делающих нас пассивными марионетками.

В этих «непреложных закономерностях» ощущается плебейский страх перед личной ответственностью, поиски алиби для собственного бездействия или постыдного действия, желание заполучить в истории высшие начальственные указания и надежные гарантии. Нам пора вслед за А.С.Пушкиным воспринимать нашу национальную историю как личную родословную, которая обязывает нас отвечать за все и не поступаться честью.

Еще недавно непреложные исторические закономерности сулили нам светлое будущее и гарантированно счастливый финал в строительстве передового общества. Сегодня ссылки на те же непреложные закономерности все чаще используются для того, чтобы убедить нас в безнадежности нашей судьбы и обреченности на статус изгоев. Нам следовало бы уже тогда, когда мы представляли собой грозную сверхдержаву, меньше полагаться на высшие исторические гарантии и больше — на самих себя, свою мудрость, волю и нравственность. Нам тем более необходимо это сегодня. В переходные периоды история становится предельно пластичной, вызывает к тем, кто способен взять на себя роль ответственного субъекта — носителя альтернативных вариантов эволюции. История и сегодня является нашей — делающей нас и у нас. Немало претендентов на то, чтобы отнять ее у нас и хозяйничать в нашей истории по-своему. Но на то нам и дана столь богатая историческая родословная, чтобы мы прониклись аристократическим чувством достоинства и чести и воспринимали будущее как продолжение нашей родословной, которую мы не должны запятнать.

<1999>

Завещание трагического романтика*

Памяти мамы,
Панариной Анны Ивановны
(1918–1971), посвящаю.

Наедине с тобою, брат,
Хотел бы я побыть:
На свете мало, говорят,
Мне остается жить!

Романтический поэт умеет оставаться с нами наедине — пове­дать нечто самое доверительное. Лермонтову это присуще в высшей степени.

В принятой иерархии литературных форм романтизму отводится низшее место — позади реализма. «Типичский характер в типических обстоятельствах» — что-то в нас сопротивляется этому предписанию. Во-первых, характерна претензия современного человека — быть индивидуальностью, а не чем-то среднетипическим. Во-вторых, на протяжении всего только что ушедшего века мы то и дело попадали в обстоятельства, которые никак не назовешь типическими. Слишком часто они были таковы, что в них нормальному человеку вообще было невозможно выжить. Тем самым мы выстрадали право судить общество и вызревшие в нем обстоятельства, вместо того чтобы в духе социологического реализма просто констатировать: человек — продукт среды и обстоятельств. Не просто описывать, но судить общество с позиций более высокого личностного идеала — это романтическая позиция. И если бы Лермонтов олицетворял собой и воплощал в своем творчестве только это, мы могли бы, рискуя впасть в парадокс, говорить о нем как о типичном романтике (парадокс в том, что романтик протестует против «типичности»). Но Лермонтов дерзает на большее: он еще строже, чем обстоятельства, судит самого новоевропейского человека, заявившего о себе как о демонической личности. Именно здесь мы касаемся тайны Лермонтова и его трагедии: ему не на чем остановиться как на чем-то бесспорном: вынося приговор обстоятельствам от имени романтической личности, он немедленно отмечает демонические черты в самой этой личности, с которой — самый суровый спрос.

В таких случаях прибежищем оказывается собственный мир, но и в себе самом — притом в наибольшей степени — поэт ощущает черты демонической личности, способной сгубить мир. Тем самым ан-

* Москва. 2001. № 7.

тиномию реализма и романтизма поэт несет в собственной душе. Реализм готов выдать алиби человеку как пленнику обстоятельств («среды»). Романтизм бунтует против такого пленения, требуя от человека подняться над обстоятельствами и бросить вызов среде.

Трагический романтик Лермонтов свидетельствует: опасности, таящиеся в мире, — ничто по сравнению с опасностями, таящимися в человеческой душе. Трагизм связан с утратой каких бы то ни было метафизических гарантий: их, оказывается, невозможно отыскать ни в обществе, ни в самой «природе человека», на которую столь охотно ссылалось европейское Просвещение. Одно дело — свести всю проблему к тому, что человеку недостает прав; другое — понять, что, получив все права и забыв обязанности, демоническая личность способна оставлять после себя пустыню. Вместо выбора в двузначной моральной логике — между добром и злом — мы оказываемся в ситуации, когда зло грозит в обоих случаях: лишая личность ее прав, мы оказываемся виновными перед личностью; давая ей права, мы можем оказаться виновными перед миром, который заряженная демоническими энергиями личность в состоянии разрушить.

«Что это за персонаж такой, демоническая личность?» — спросит читатель. Лермонтов ответил на этот вопрос со всей обстоятельностью. Заслуга его в том, что, исследуя демоническую энергетику, он не уводит нас в какие-то экзотические миры, как это сделал бы более «дюжинный» романтик типа Ричардсона или Анны Радклиф. Спросим себя, положив руку на сердце: найдется среди нас хотя бы один, кто в юности не идентифицировал бы себя с образом Печорина? Есть ли в этом образе хоть что-то, по-настоящему нас шокирующее? Самое удивительное в том, что Печорин воспринимается нами не как исторический тип, живший в известное время и в известной социальной среде, а как самый близкий нам современник, заглядывающий в свою и нашу душу куда более глубоко и пронизательно, чем это делают сегодня самые признанные профессиональные «знатоки современности».

Но если Печорин так чарует нас, а все прочие герои романа, оказавшиеся его жертвами, воспринимаются нами как малодостойная «среда», то вправе ли мы выражать удивление по поводу тех катастрофических крушений мира, морали и культуры, которых мы были свидетелями, участниками и — соучастниками?

Печорина не пугаемся, охотно и даже страстно себя с ним отождествляем, а вот тому, что во всех перестройках, революциях и реформах, происходящих в России, конечное слово принадлежит разрушителям, а не созидателям, — удивляемся. Созидатель ли Печорин, способен ли

он при любом раскладе им быть? Кажется, по этому поводу ни у кого иллюзий возникнуть не может. А с кем из всех литературных героев русской классики мы полнее всего себя отождествляем? Да, именно с ним, с Печориным — личностью, в принципе не способной быть созидательной. Так что же мы пеняем на случившиеся с нами грандиозные катастрофы и трагедии? Лермонтов своим Печориным и сегодня проверяет нас на прочность в искусительной исторической ситуации — и мы до сих пор явно не выдерживаем этой проверки.

«Что делать с Печориным, сидящим в душе каждого из нас, что делать с его непобедимо разрушительным обаянием?» — вот, может быть, один из самых главных вопросов нашего времени. И задал его нам — и себе, разумеется, — 24-летний юноша*, наш великий трагический романтик.

Зададимся и мы вопросом — в стиле И.Канта: как возможен трагический романтик?

Если мы при ответе на этот вопрос привычно сошлемся на закономерности литературного процесса, на романтическую доминанту в искусстве первой трети XIX века, мы раскроем скорее не тайну романтизма, а тайну конформизма.

Нам, следовательно, необходимо подойти к вопросу иначе, ощутив драматическое напряжение какого-то разрыва, противопоставленности, отставленности романтического «я» по отношению к миру, причем перечисленные определения ни в коем случае не могут служить основаниями личностного самодовольства — это было бы позицией догматика-резонера, а не трагического романтика. Истинно романтический стиль предполагает по меньшей мере три условия:

во-первых — ярко интровертную личность, постоянно противопоставляющую свой внутренний мир внешним реалиям и «общему мнению»;

во-вторых — за этим внутренним «я», оппонирующим внешней среде, должны стоять какие-то таинственные высшие инстанции, морально-психологическое влияние которых настолько велико и неоспоримо, что творческая личность, чувствуя себя уполномоченной ими, демонстрирует высочайший тонус и нонконформистскую устойчивость;

в-третьих — внутреннюю раздвоенность самого «я», которое воплощает не только попранные во внешнем мире права истины, добра и красоты, но и демонические стихии, опасные для всего окружающего.

При этом трагический романтик, в отличие от нигилиста последующих культурных эпох, отличается страстным тяготением к добру, но, в противовес филистеру прошлых времен или догматику «вели-

ких учений» нашего века, вовсе не считает конечную победу добра и его права в мире гарантированными: ни в объективных законах внешнего мира, ни в законах человеческой субъективности гарантий для победы добра нет. Во внешнем мире добро проигрывает злу по законам эффективности: зло, как правило, лучше вооружено в прагматическом смысле. Во внутреннем мире оно проигрывает по каким-то таинственным психологическим и эстетическим законам: добро предстает перед нами как нечто более скучное, традиционное по сравнению с модернистскими потенциями зла, не на шутку претендующего стать монопольным выразителем самого духа современности.

Трагический романтик имеет то преимущество перед «критическим реалистом», что несравненно лучше его чувствует эстетическое очарование зла, его соблазнительность.

Сколько раз мы обжигались на том, что наши идейные учителя описывали зло социологически: они учили нас усматривать природу зла в очередном общественном устройстве, устранив которое мы якобы автоматически попадаем в «светлое будущее». Романтик, прикладывая к злу скорее метафизические и антропологические критерии, нежели социологические, оказывается несравненно более глубоким аналитиком. И в этом смысле опыт романтизма сегодня заново нами затребован.

Трем вышеперечисленным условиям романтического стиля мышления соответствуют и три стадии развития романтической личности. Первая, *эмбриональная*, связана с самыми свежими, остро ранящими воспоминаниями об утерянном рае — будь то рай собственного детства или рай прошлого, рай национальной традиции. Далее следует *центральная* фаза, или стадия, связанная с обидой за утерянный рай и жадной мщенией за обманутые надежды и перечеркнутые перспективы. А венчает романтическую эволюцию диалектическое *примирение* со средой — по мере того как романтическая личность постигает не только чужую, но и собственную вину за удручающее состояние мира. Тезис—антитезис—синтез — эта гегелевская диалектическая триада вполне здесь применима, но при этом, в отличие от Гегеля, стадия синтеза остается незавершенной и проблематичной. Именно накануне возможного синтеза романтик, как правило, и уходит из жизни. А нам остается разгадывать: является ли его уход досаднейшей случайностью — противозаконным прорывом хаоса, с которым нам так и не суждено примириться, или, уйдя так не вовремя, романтик спас нас от банального благодушия и недостойной христианина веры в счастливый финал земной истории?

Особенность явления Лермонтова в отечественной и мировой культуре состоит в том, что все три условия романтического мироощущения в его творческой биографии представлены с такой полнотой и напряженностью, какие ни до, ни после него не встречались.

Романтическая интровертность Лермонтова: символизм биографии

Принято считать, что судьба была крайне сурова и несправедлива к Лермонтову. Но у поэтической судьбы свои резоны, которые на языке обычной житейской логики в принципе не могут быть раскрыты. В некотором парадоксальном смысле можно утверждать, что судьба в данном случае сделала почти невозможное, представив столь полное и последовательное сочетание редко встречающихся условий, призванных вместе обеспечить «затребованную» творческую ситуацию предельной противопоставленности обыденному миру и предельно углубленной интровертности.

Начнем с внешности. Уже внешность поэта — порука доминирующей интровертной установки, без которой нет романтической личности. Вся наружность Лермонтова поражает отсутствием того «морально обнадеживающего», стандартного благообразия, которое помогает личности натурализоваться в окружающей среде и выступает порукой благонадежности в глазах окружающих. В облике поэта с первого взгляда бросалось нечто тяжелое, асимметричное, «неправильное». Асимметричным было лицо — с большим упрямым лбом и хрупко-слабовольной нижней частью. Асимметричной была вся фигура — короткая, с широкими сутулыми плечами и кривыми ногами; на этом «плебейском» корпусе лепились прекрасные, сильные и артистически изящные руки. И походка его выдает человека, к которому мир не предрасположен: он ходил будто навстречу сильному ветру — слегка набычившись, ссутулившись, наклонив голову, отталкиваясь и твердо ступая, как ступает блудный сын, отрясая прах с ног своих.

О взгляде поэта написано предостаточно. Этот взгляд перманентно выражает гордую готовность встретить агрессию внешнего мира. Дело здесь не в стилизованном байронизме с его антитезой «гений и толпа»; дело в особом «инстинкте собственника», владеющего потаенным внутренним миром, на который «среда» так склонна посягать.

Другое условие напряжения между полюсами внутреннего и внешнего — особенности биографии поэта и его семейный статус. Они также несут определенную провиденциальную «нагрузку»: слу-

жить надежным барьером на пути успешной адаптации личности к социальной среде. Ребенку положено знать отца и мать и быть воспитанному ими — здесь заключены затребованные обществом от личности первичные свидетельства благонадежности и ортодоксальности. Лермонтов теряет мать в три года, не знает отца, изгнанного и отверженного, воспитывается не как все — одинокой бабушкой, овдовевшей при загадочных обстоятельствах. Таким образом, инфантильный опыт поэта обременен травмирующими семейными тайнами — печатью заведомо нестандартной ситуации, с которой он стартует в жизнь.

Я сын страдания. Мой отец
Не знал покоя по конец.
В слезах угасла мать моя;
От них остался только я,
Ненужный член в пиру людском,
Младая ветвь на пне сухом...

Романтической интровертной личности *надлежит быть травмированной*. Травма есть источник инверсии: она мешает переводу внешних раздражителей в адекватное внешнее действие. Хроническая душевная боль, в особенности потаенная, как свойственно гордецам, замедляет внешние реакции, давая им сублимированное выражение — в форме страстной мечты, вынашиваемого в одиночестве «проекта», наконец обиды, которой дорожат больше, чем «банальными» радостями. Радость социализирует и интегрирует, обида разъединяет; в радости мы отдаем свой внутренний мир на смотр другим, в обиде мы прячем его от экспроприациистораживающей нас общественности.

Но здесь важно не упростить ситуацию, не сделать нашу логику однозначно-линейной. Мы здесь описываем не биографию неврастника, которому предстоит выместить на окружающих свои детские обиды и комплексы. Мы описываем фазу становления романтической личности, а последняя — не неврастенична и не астенична, а эротична в классическом (античном) смысле слова.

В литературе, посвященной романтизму, доминирует тема романтической иронии: но характер этой иронии останется не вполне понятным, если мы упустим из виду феномен *романтического эроса*.

В древних космогониях — мифах о происхождении мира — эросу отводится ведущая креативная роль. Как известно, романтики осуществили первую в истории новоевропейской культуры реабилитацию мифа и мифологического сознания, дискредитированных рассудочной эпохой Просвещения. И вместе с реабилитацией мифа в

романтическом творчестве происходит и реабилитация эроса. Эрос означает у древних стихийное и непреодолимое влечение элементов мира друг к другу — состояние, предшествующее последующей взаимной изолированности и «вражде».

Адекватное понимание эроса будет для нас закрыто, если мы либо истолкуем его в духе современного индивидуалистического гедонизма («сексуальной революции»), либо соотнесем с ревнивым мужским началом, отождествляющим любовь с властным обладанием. Первичная интенция эроса — женственная, она выражает разлитую в природе готовность к зачатию, спонтанный, не ведающий никаких преград и запретов *elan vitalis* (жизненный порыв). Противостояние этого спонтанного эроса упорядочивающему нормативному логосу — первая схватка мужского и женского начал в человеческой культуре. Специалисты, исследующие олимпийский порядок, запечатленный у Гомера, указывают на противостояние неба как мужского начала земле как началу женскому. Мифология неба «характеризуется пространственным видением бытия, она формируется на основе зрительных световых ощущений и связанной с ними пространственной определенностью объектов: вещи и их связи стабилизируются в четких и однозначных функциях, увековечиваются в своих раз и навсегда установленных границах... Другая мифология (мифология земли), наоборот, формируется на основе ощущения и переживания таинственной прародительной мощи земли, ее скрытой внутриутробной способности к деторождению»¹⁶.

Культурологическая интуиция подсказывает нам, что извечные романтические оппозиции: город-деревня, разум-чувства, цивилизация-природа, цивилизация-культура — ведут свое происхождение от одной архетипической антитезы, связанной с противопоставлением мужского и женского начал.

Романтический герой — это юноша Эдип, только не совсем во фрейдистском смысле.

У Фрейда Эдип — воплощение инфантильного начала, сопротивляющегося социализации, олицетворяемой отцовскими запретами. Неофрейдисты, требующие реабилитации инстинкта, потребовали и реабилитации восхитительного юноши Эдипа, устранившего ненавидисто-авторитарную фигуру Отца — олицетворения сексуальной репрессии. Превращение Эдипа в символ освобождения произошло в условиях недавно происшедшей подмены европейского проекта: проект освобождения личности подменен проектом освобождения инстинкта. Но в освобожденном инстинкте как раз нет ничего романтического — в этом нас убеждает наш новейший опыт. Романти-

ческий герой тираноборствует против отцовского начала не во имя собственных гедонистических инстинктов — он отстаивает права природы против ее самоуверенных «преобразователей», права неподдельного чувства против расчетливости рассудка, права народов на самобытную жизнь против нивелирующего культуртрегерства непрощенных миссионеров, права искусства против всеотстужающей научной аналитики.

И за всеми этими терпящими притеснения началами, воплощающими права и прерогативы жизни, он распознает страдательный женский образ. Романтический Эдип восстает на Отца не во имя «принципа удовольствия», он не гедонистичен, а жертвенен, защищая слабых против сильных; молчаливых против монополизировавших право на самовыражение; действующих спонтанно против действующих умышленно.

Романтическому герою свойственна *женская впечатлительность*. Но мы бы банализировали это определение, если бы свели его к так называемой «тонкой организации», обостренной чуткости, ранимости. Все это, несомненно, имеет место, но важнее здесь не психологическая структура восприятия, а его интенция (направленность). Женственная интенция романтика означает в первую очередь его обостренную чувствительность к страданиям женского начала в мире и всего того, что оно архетипически символизирует. Романтическая личность интровертна не только в сугубо психологическом смысле, но и в онтологическом — в значении неприятия олимпийского переворота, после которого во внешнем мире, на небе и на земле, хозяйничают те, кто олицетворяет самоуверенно-укротительное и распорядительное мужское начало. Все женские сущности вынуждены были ступать в тень, демонстрировать свое «неподдельное согласие».

Эта монополия властного мужского начала, лишённого надлежащих сдержек и противовесов со стороны женского, воплощающего более древние права жизни, угрожает миру не только опасной одномерностью — в ней таится зародыш тотальной экологической социокультурной, моральной катастрофы человечества.

И здесь мы возвращаемся к биографии Лермонтова. Он воспитан бабушкой — персонажем, олицетворяющим в современной педагогической психологии сразу две неортодоксальные воспитательные инстанции: женскую и стариковскую. Дело в том, что в качестве воспитателей женщины и старики, в отличие от взрослых мужчин, представляют не нормы «большого мира», а шадящие условия малого мира семейной общины, где неформальное торжествует над формальным, мораль участия — над моралью успеха, эмоционально ок-

рашенная снисходительность — над неумолимой дидактикой. Лермонтов в детстве рос в заботливом женском окружении. Бабушка без памяти любила и баловала внука — последнее может отчасти объясняться ее «комплексом вины»: она «разлучила» мальчика с его непутевым отцом и сознавала известную нелегитимность этого поступка в глазах внука. Добавьте к этому обстановку гостеприимного барского дома с многочисленными домочадцами, гостями, соседями, вместе образующими — в глазах мальчика — эмоционально скрепленную общину, защищающую своих членов от грубых вторжений внешнего мира. Итак, «археология детства» нашего поэта — имея в виду заложенные на век жизни архетипы — характеризуется приматом женского начала над мужским и надежной защитой всего олицетворяемого женским родом «внутреннего» от внешнего олицетворяемого мужским родом. Уже эта «археология детства» указывает нам, что поэту суждено было навсегда остаться «не вполне адаптированным» и «не вполне социализированным» по стандартам большого общества, определяемым мужской средой, которая сама роковым образом раздваивается на властвующих авторитарных личностей и поддакивающих конформистских. Лермонтов по самому воспитанию своему не мог стать ни тем, ни другим — он олицетворял собой тайного уполномоченного репрессированного женского мира — древних хтонических стихий, питающих тираноборческую энергию романтика.

Разумеется, наш интроверт периодически пытается стать «как все», совершить побег из своей уединенности, продемонстрировать шумную веселость, находчивость, непринужденность. Но в этих попытках он почти всегда выдает себя в качестве неуклюжего стилизатора и дилетанта. Слишком много натужного, демонстративного, свидетельствующего об отсутствии чувства меры, лада и такта. Бдительный внешний «мужской» мир безошибочно распознает чужака, носителя репрессированных хтонических стихий и наказывает презрением и исключением. Полученная от этой вылазки травма, в свою очередь, усиливает интровертную настроенность и одиночество. Это проклятие изгойства поэт ощущал на себе всю жизнь. Самые разные начальственные или представляющие общественное мнение инстанции с первого взгляда распознавали «диссидента», который невольной демонстрацией каких-то самому ему неведомых «артефактов» провоцировал соответствующую бдительность господского мира. Здесь имеется в виду, естественно, не классовый тип господства — Лермонтов и сам к нему принадлежал, — а архетипический, воплощаемый захваченной мужским началом всемогущей и всепроникающей публичностью.

И конечно, наш интроверт обладает характерной для этого типа парадоксальной памятью. В чем-то она напоминает стариковскую: поразительная острота восприятия давних событий, относящихся к мифологеме утраченного рая, и столь же поразительная глухота и забывчивость в отношении событий и импульсов настоящего. «Нет в мире человека, над которым прошедшее приобрело бы такую власть, как надо мною. Всякое напоминание о минувшей печали или радости болезненно ударяет в мою душу и извлекает из нее все те же звуки», — говорит о себе Печорин (в данном случае, несомненно — Лермонтов).

Вот вам второе основание неполной адаптированности к социуму: кроме доминанты внутреннего над внешним, имеет место доминирование прошлого над настоящим. Настоящее же, как подметил уже Пушкин, злонамеренно требует забывчивости в отношении прошлого — из ревности ко всему достойному, что в нем содержалось. «Глупость, подлость и невежество не уважают прошедшего, преклоняясь перед одним настоящим».

Не следует думать, что Пушкин здесь имел в виду одну только царскую бюрократию и поддакивающую ей подобострастную журналистику. Сам прогресс обуреваем подобной ревнивой ненавистью к прошлому: ведь он практически никогда не соответствует внушенным им завышенным ожиданиям и выигрывает только на фоне созданной им самим окарикатуренной версии «проклятого прошлого». Романтик как ностальгический тип мужественно отстаивает права и достоинства прошлого перед самоуверенной и беспамятной современностью. В романтическом горизонте прошлое время — это гонимое время, несущее на себе печать молчаливой и скорбной женственности, которую необходимо спасти от поругания. Лермонтов судит своих современников от имени романтизированного прошлого. В одних случаях речь идет о ветеранах Отечественной войны («Богатыри не вы!»), в других — о тираноборцах-декабристах. Как писал бывший секунданта Лермонтова на последней дуэли князь А.И. Васильчиков, «ему (Лермонтову. — *А.П.*) некому было руку подать в минуты душевной невзгоды», и, когда в невольных странствиях и ссылках удавалось ему встречать людей другого закала, вроде Одоевского, он изливал свою современную грусть в души людей другого поколения, других времен»¹⁷.

Роковая развилка в судьбе Лермонтова — переезд из Москвы в Петербург в 1832 году и последовавший за этим выбор: Петербургский университет или школа гвардейских прапорщиков и кавалерийских юнкеров. Лермонтову было жаль незачтенного года, проведен-

ного в Московском университете, и он решил переменить биографию — сделаться военным. Мы, знающие, чем все кончилось, можем горестно воскликнуть, жаль было незачтенного студенческого года, а в итоге — преждевременно оборвавшаяся, «незачтенная» жизнь! Спору нет, поступи Лермонтов в Петербургский университет, и в его жизни появились бы шансы найти более адекватную себе среду и, может быть, покончить с роковым своим одиночеством. Но имеем ли мы право в целях благополучия исправлять судьбу гения? Одиночество было его призванием, соответствовало его пророческому статусу в мире. Окончи он университет — глядишь, был бы наконец «социализирован» в среде профессиональных литераторов с их неизбежной «партийной» этикой, взаимными противостояниями, требованиями сокрытия партийных тайн и проведения определенной «линии»! Мы уже знаем, какую цену за партийную принадлежность платит талант: от него требуют, чтобы верность жизни он заменил верностью «направлению» и измены не прощают. Все эти законы партийной лояльности — не для Лермонтова.

Да и нам он дорог именно как одинокий судья и свидетель эпохи, не корректирующий своих наблюдений под влиянием очередной идейной моды и догмы.

Юнкерская школа с ее специфическим духом — смесью казармы и богемы — очень плохой «университет» для нашего юноши, но ее агрессивности не хватает на то, чтобы пленить дух. Здесь наш поэт сохраняет свое изгойское одиночество, а его интровертность, спрятанная глубже, накапливает взрывные энергии. Напротив, университет и ожидаемая вслед за ним карьера профессионального литератора чреваты куда большей репрессией своевольного романтического духа, призвание которого — одинокая борьба. Здесь — жесткая дилемма: быть либо предельно чутким медиумом, выражающим таинственный ропот космических стихий, либо исполнителем изменчивых социальных заказов.

Учтем и то обстоятельство, что из университета путь вел в замкнутую субкультуру передовых интеллектуалов, из школы юнкеров — в открытую и пеструю, разнообразную, как сама Россия, провинциальную кавказскую среду.

Таким образом, одиночество поэта — это и выражение его статуса пограничной личности, нигде не являющейся вполне «своей», и одновременно его методологическое кредо, связанное с требованием непосредственного — один на один — контакта с миром и вынесением за скобки всех устоявшихся общих мнений, в том числе и «самых прогрессивных».

Такая позиция требует от личности чудовищного душевного напряжения и чревата смертельным риском. С ощущением этого предельного риска всю жизнь и жил поэт.

Его главный лирический герой (и он сам) имеет какие-то таинственные высшие полномочия: и полномочия бойца, сражающегося в одиночку, и полномочия неподкупного свидетеля. Секрет его биографии в том, что эти полномочия решительно некому передать.

И бледны щеки мертвеца,
Как лик его врагов
Бледнел, когда являлся он
Один среди их рядов.

(1830)

Восстал он против мнений света
Один, как прежде... и убит!

(1837)

Выхожу один я на дорогу...

(1841)

Утрату благородной способности независимо — в одиночку — принять вызов и одиноко — независимо — мыслить надо признать важнейшим изъяном послелермонтовских поколений, в том числе и нынешнего. Если в обозримом будущем в России все же появится личность, способная, не страшась своего одиночества, правдиво свидетельствовать о порочности и преступности того, чему дружно поклоняется «передовое общественное мнение», и бросить перчатку подлому веку, то выйдет она, несомненно, из рядов тех немногих, кто не забыл наследие поэта и его завещание.

Лермонтовский антитезис:
демонизм, космизм и евразийская воля

Демонизм

Тема Демона пронизывает все творчество Лермонтова — с ранних стихотворений 1829–1830 годов до самого последнего, предсмертного периода, когда готовилось преодоление фазы «антитезиса». Диалектика романтических персонажей, аккумулирующих большую энергетику, состоит в том, что они не являются готовыми «природными» типами. Здесь святой — это чаще всего великий грешник, прошедший труднейший путь раскаяния, а злодей — это прекраснодуш-

ная личность с благородными порывами, надежда и вера которой были вероломно растоптаны. Таким диалектическим персонажем является и сам лермонтовский Демон.

Печальный Демон, дух изгнания,
Летал над грешною землей,
И лучших дней воспоминанья
Пред ним теснились толпой;
Тех дней, когда в жилище света
Блистал он, чистый херувим...

Законы века таковы, что наихудшими злодеями становятся именно наилучшие; не некое природно-изначальное зло с морфологически выраженными чертами угрожает нам, а зло, «воодушевленное» энергией обиды и мести и поселившееся в душах тех, кто способен пламенно воодушевляться. Предоставь им век достойное поприще — и они стали бы лучшими его героями, предметом гордости и восхищения. Но век наш почему-то превращает их в незатребованных и отвергаемых маргиналов, а в этом качестве они демонизируются.

Так мы подходим к одной из разгадок демонизма — не востребованности и маргинализации лучших, обуреваемых жадной веры, активного действия, подвига. Маркс, который примерно в том же возрасте, что и Лермонтов, создавал своего демона-разрушителя в образе пролетариата, анализировал последствия экономической экспроприации: его пролетарии — это вчерашние ремесленники и крестьяне, еще помнившие, чем они некогда владели. Революционный демонизм материально экспроприированных — слишком знакомая тема, чтобы здесь на ней специально останавливаться.

Лермонтов описывает экспроприацию более высокого порядка, близкую к современным практикам «информационного общества». Речь идет о людях, обладающих острейшей духовной и культурной памятью и, как сейчас говорят, богатым символическим капиталом в виде славного национального прошлого, высоко чтимых народных традиций, сладчайших воспоминаний — но столкнувшихся с ситуацией, когда всего этого их хотят лишить, отказать в достоинстве, в духовном первородстве. Им заявляют, что их прошлое ничтожно и его следует предать забвению, что поприще, к которому они себя готовили, презренно, а вера и знания, ими выстраданные, пусты, фальшивы и ничего не стоят. Словом, от них требуют полного забвения самих себя.

«Забуть? — забвенья не дал Бог. // Да Он и не взял бы забвенья» — вот первый ответ насильственно демонизируемой личности на требования духовных экспроприаторов. Об этом же свидетельствует другой демонический персонаж — Печорин: «Да, такова была моя участь

с самого детства! Все читали на моем лице признаки дурных свойств, которых не было; но их предполагали — и они родились. Я был скроммен — меня обвиняли в лукавстве: я стал скрытен. Я глубоко чувствовал добро и зло; никто меня не ласкал, все оскорбляли: я стал злопамятен; я был угрюм — другие дети веселы и болтливы; я чувствовал себя выше их — меня ставили ниже. Я сделался завистлив. Я был готов любить весь мир — меня никто не понял: и я выучился ненавидеть».

Опыт такой демонизации, пережитый Лермонтовым на индивидуальном уровне, русский народ переживает сегодня на уровне коллективном. Это его надежды разрушают, его прошлое чернят, ему отказывают в достоинстве и в праве иметь свой голос в современности, его любовь к миру оказывается несправедливо заподозренной. Так эзотерический романтический опыт духовно богатой личности, символический капитал которой подвергается грубой экспроприации со стороны окружения, стал нашим коллективным опытом; у нас, следовательно, есть все основания для внимательнейшего изучения прецедента, представленного Лермонтовым!

Но в лермонтовской «демонологии» присутствует и другая тема, которую мы привыкли идентифицировать как булгаковскую. Почему автор «Мастера и Маргариты» и влюбленные его герои прибегают к услугам демона — Воланда и его свиты? Потому что общественное зло так велико и так монопольно реализует себя в истории, пресекая малейшие попытки несогласия с ним, что только вмешательство трансцендентных inferнальных сил способно спасти бьющегося в одиночестве героя и его возлюбленную. Булгаковский Мастер, как и любимые герои Лермонтова, оказывается насильственно заброшенным в чуждый ему век и в чуждое общество. Общество 30-х годов XIX века, которому противопоставляет себя лермонтовский герой, и советское общество 30-х годов, которому противостоит булгаковский герой, в чем-то поразительно схожи. И на том и на другом лежит печать преступления: в первом случае — убитого декабризма, во втором — убитой дореволюционной России. И лермонтовский, и булгаковский герои — неподкупные свидетели преступления и как таковые подлежат устранению. В монолитной среде тотального конформизма и верноподданничества у них не может быть никакой опоры, никакой надежды. Здесь в пору апеллировать только к тем незримым и неуловимым силам, перед которыми сама тайная полиция бессильна.

Но коли приходится прибегать к услугам трансцендентных начал, зачем в обоих случаях избирается не святая, а inferнальная разновидность? Зачем прибегать к защите дьявола, коли есть Бог?

Это в самом деле главный метафизический вопрос, затрагивающий и тайну романтической поэтики, и тайну самого европейского модерна.

Романтический герой пришел в мир в тот исторический момент, когда Церковь — христианская Церковь — уже вполне институировалась и перестала быть прибежищем гонимых и «нищих духом». В качестве института ее почти монополизировали самодовольные силы порядка, исказившие ее моральное призвание — быть союзницей слабых и незащищенных перед лицом сильных. Это обстоятельство в свое время не смутило Лютера, смело заявившего, что Церковь как институт — это одно, а Бог — другое. Но со времен Лютера и Аввакума много воды утекло; модернизированный дух стал искать разрешения своих антиномий в формах крамольного секулярного знания.

Наряду с этим общим соображением необходимо учесть и специфику романтической иронии: она демонична по своей природе, ибо высмеивает опошленную благонамеренность с ее фальшивым энтузиазмом. Слезы, восторги, сантименты, «святая» доверчивость и прекраснотушие — все это ко временам зарождения романтического движения утратило самостоятельность и стало прикрытием мещанской трусости, в упор не замечающей господствующего общественного зла. Романтики подошли к демонстративной мещанской доверчивости и умиленности с суровой «психоаналитической» пронизательностью: они увидели в них рационализацию конформизма, карьеризма, беспринципного поддакивания и иных сомнительных чувств.

Отсюда — апелляция к мефистофельскому отрицанию. Демонизм есть радикализованная романтическая ирония, разъедающая, как кислота, шлаки фальшивой благонамеренности и вымученного энтузиазма. Романтик потому и обращается к сатане, что сатана — нигилистический ироник и насмешник, неустанно ставящий под сомнение «высокие и прекрасные» мотивы. В методологическом отношении сатана — вполне материалист и даже марксист, ибо постоянно выискивает низменные «базисные» мотивы в самых возвышенных «надстроечных» формах.

Мы никогда правильно не поймем марксистского материализма, если не разгадаем, что за, по видимости, нейтральной «материей» скрывается демоническая энергия принижения моральных, духовных, эстетических и иных мотивов — словом, романтическая ирония, достигшая демонических крайностей.

В материалисте сидит сардонический «дух изгнания», дух нигилистического отрицания святынь и опустошения пантеонов. В самом неистовстве этого «материалистического» принижения и отрицания

угадывается энергетика инверсии: нигилистическими «материалистами» становятся обманувшиеся и обманутые энтузиасты. Таким образом, материалистическая интенция скрывает энергетику мщения за обманутое доверие. Отсюда — та методичность, с какой ведется «игра на понижение» всюду, даже в повседневном бытовом общении. «Присутствие энтузиаста обдаёт меня крещенским холодом», — признается Печорин. Смотрите, с какой удивительной настойчивостью он преподаёт уроки демонизма простодушной княжне Мери. «...Вы, может быть, не любите музыки?» — спрашивает княжна. «Напротив, после обеда особенно».

«Княжне начинает нравиться мой разговор... Я смеюсь над всем на свете, особенно над чувствами: это начинает ее пугать. Она при мне не смеет пускаться с Грушницким в сентиментальные прения и уже несколько раз отвечала на его выходки насмешливой улыбкой...»

Ясно, что Печорин подверг Мери педагогике «нового человека», или «сверхчеловека», пришедшего затем, чтобы разрушить наивную веру обыкновенных людей. Извинением этому, как уже отмечалось, может служить «стилизованность» самой веры, ставшей удобной условностью или конформистской привычкой. Вопрос, который мы вправе задать демоническому ироннику, состоит в том, есть ли у него гарантии, что место дискредитированной веры займет в душах людей нечто подлинное? Или им предстоит шествовать по миру до конца опустошенными и опустошать все кругом?

Что движет иронником: зависть к тем, кто еще сохранил какую-то веру, или скрытая фундаменталистская установка, связанная с жадной подлинной, всепроникающей веры? Мы подошли к догадке, что романтик — это этический и эстетический максималист, не способный довольствоваться ничем половинчатым. Отсюда — инверсионные ловушки, в которые попадает он и мы, заразившиеся его духом: не способный верить «скромно», наполовину, он из состояния пламенной веры обращается к крайнему, «пламенному безверию». Самое интересное: к чему он нас всех готовит? кто займет расчищенное романтической иронией пространство? Не готовит ли он его для людей совсем уже неромантического склада, которые будут рады предлогу разделаться со всей «духовной надстройкой», заподозренной ирониками в том, что она скрывает совсем другие чувства и мотивы?

Мы в России дважды на протяжении XX века сталкивались с последствиями такого «принижения»: сначала в форме люмпен-пролетарского отрицания самоценных духовных форм, принуждаемых служить классовой пользе, а затем — в форме люмпен-буржуазного, «рыночного» их отрицания.

Как же предотвратить угрозу полного духовного одичания, отката в новое варварство, которое, в отличие от первобытного варварства, вряд ли может стать податливым объектом нового просвещения, ибо вооружено опытом и аргументами самого искушенного нигилизма?

У претендующей ныне на «безраздельное» господство либеральной идеологии готов на это свой ответ. Он заключается в реабилитации мешанства как выразителя духовной середины, равно далекой и от фундаментализма веры, и от бездн радикального неверия. Либеральная социология постоянно адресуется к среднему классу, эквивалентом которого в духовной сфере является «средневерующий». В отношении искомого среднего класса в социально-экономическом значении этого термина мы можем высказаться вполне определенно: наши «реформаторы», столько о нем пекущиеся на словах, начисто разрушили сами его предпосылки, навязав обществу монополию номенклатурно-олигархической собственности и неслыханную социальную поляризацию. Но если производить замеры не социально-экономического, а духовного пространства, то здесь представителей «среднего класса», а точнее, некогда презренной «партии середины» — пруд пруди.

Яркие, цельные типы начисто исчезли, и сцену занял смешанный тип всеядного эклектика, уклончиво отвечающего на все прямые вопросы, для того чтобы сохранить на всякий случай пути отступления. А отступать он готов куда угодно — под влиянием моды, злобы дня, практической конъюнктуры и даже новейших указаний сверху. Такой тип в принципе не способен что-либо защищать и отстаивать, и доверить ему миссию представлять «современность» можно, если мы в самом деле поверили: у цивилизованной современности (доставшейся нам по наследству, но не нами созданной) давно уже нет врагов, как нет их и у России, а есть только благонамеренные сотрудники и потенциальные партнеры, ждущие протянутой им дружеской руки.

Ирония — скорее мефистофельская, чем романтическая — состоит в том, что каждый раз, когда представители «нового мышления» обещают нам вечный мир и благополучную стабильность на все будущие времена, к миру подкрадывается всепоглощающая катастрофа. Так было с прекрасноречивыми обещаниями рубежа XIX–XX веков, нарушенными катастрофой 1914 года; нечто аналогичное готовят нам медиократы рубежа XX–XXI веков, уповающие на средний класс и средний потенциал воли и веры. Боюсь, для того, чтобы уберечь мир от новой катастрофы, нам потребуется не анемическая срединность, а полноценная характерность, мощная мотивация, настоящая моральная страстность.

Восприятие Лермонтова особенно интересно тем, что оно характеризуется обостренной раздражительностью личности, жаждущей абсолюта и готовой сражаться против мельчайших всеядных типов, хитроумно балансирующих между противоположными ценностными позициями и устремлениями. Лермонтов почти не встречал ни страстных патриотов, гордящихся победой над Наполеоном, ни законченных, убежденных западников, ни убежденных монархистов, ни людей, следующих заветам декабризма. И такая атмосфера всеядного эклектизма, не готового определиться в сколько-нибудь рискованной ситуации, характеризует его время целиком, а не только общественный климат в России.

Характерна обстановка, сложившаяся в связи с перенесением праха Наполеона с острова Святой Елены в Париж, в Дом инвалидов. Трусливый Луи Филипп уступил общественному мнению, но-стальгирующему по наполеоновскому прошлому. Но общественное мнение выражало сомнительную смесь комплекса вины, тщеславия, стремления стилизоваться под героический дух ушедшей эпохи, в то время как само принадлежит духу мелочному, корыстному, конъюнктурному.

Меж тем как мир услужливой хвалою
Венчает позднего раскаянья порыв
И вздорная толпа, довольная собою,
Гордится, прошлое забыв, —
Негодование и чувству дав свободу,
Поняв тщеславие сих праздничных забот,
Мне хочется сказать великому народу:
Ты жалкий и пустой народ!
Ты жалок потому, что вера, слава, гений,
Все, все великое, священное земли
С насмешкой глупою ребяческих сомнений
Тобой растоптано в пыли.

Что сказал бы поэт, наблюдая перезахоронение останков царской семьи при ельцинском режиме? Большевицкий режим совершил это преступление, но при этом имел мужество быть последовательным и непреклонным. Но те, кто взялся исправлять «большевицкие крайности» в духе концепции «гражданского согласия», продемонстрировали омерзительные декадентские качества.

С одной стороны, они, как наследники бывшей партноменклатуры, ощущали свою причастность к совершенному преступлению и вели себя как люди, связанные с царубийцами постыдной тайной, продолжали прятать какие-то концы в воду. С другой стороны, они

демонстративно якобы подводят черту под эпохой «непримиримой классовой борьбы», опять-таки оставаясь носителями классовых привилегий и классового презрения к *«этому народу»*. Они не были ни антимонархистами, способными разделить «революционную ответственность» за царубийство, ни русскими патриотами, убежденными в том, что расстрел царской семьи был расстрелом России. Словом, ни одной яркой мужественно однозначной позиции здесь не проявилось; более того — сама готовность занять такую позицию осуждалась как наследие «фанатического традиционализма». Наши посттрадиционалисты везде оставляют себе лазейки для отступления и любую свою позицию формулируют так, чтобы она была «открыта» для последующей «реинтерпретации» в конъюнктурных целях.

Дух Франции Луи Филиппа был именно таким — кланяющимся всем ветрам. Страну как-то внезапно заселил народ, не способный всерьез что-либо защищать. Это предопределило катастрофы Франции и в 1871 и в 1940 годах.

Этот тлетворный дух неврастенически податливой всеядности, готовой к коллаборационизму, отчасти проник и в Россию 40-х годов XIX века. Это и спровоцировало демоническое презрение великого романтика. Его Демон,

Ничтожной властвуя землей,
Он сеял зло без наслажденья.
Нигде искусству своему
Он не встречал сопротивления —
И зло наскучило ему.

Здесь нам предстоит углубить культурологический анализ лермонтовской «демонологии». Ядром культуры является религия. Углубление культурологического анализа требует проникновения в это ядро, вскрытия подтекстовых религиозных мотиваций. Привычная дихотомия «религиозность-атеизм» закрывает дорогу к пониманию смысла романтического демонизма.

Демонизм есть следствие предельного разочарования в мире, доставшемся нам от грехопадения. Демонической является та личность, которая в своем индивидуальном опыте пережила травму грехопадения: она как будто знала состояние до грехопадения и потому, в отличие от большинства из нас, получает возможность сравнивать и ужасается этому сравнению.

Романтически-демоническое отчаяние, нетерпение и угрюмая презрительность с самого начала указывают на личность, решительно не адаптированную к грешным земным порядкам, помнящую иное, небесное отечество и затем плененную низменной земной материей.

Но ведь это есть точная характеристика платонизма. Это платонический тип ощущает свою душу как небесную пленницу на безнадежно грешной земле.

Демонический романтик испытывает невыносимо острую платоническую ностальгию — по миру до грехопадения, по небу, безвозвратно удалившемуся от земли.

Но чем же тогда он отличается от христианина? Разве христианин, знающий, что прежде грехопадения на земле был рай и небо с землею были едины — не ностальгическая, в высшем духовном плане, личность?

Бесспорно. Что же тогда спасает христианина от демонизма, от непримеримого, отстраненно-презрительного отношения к земле и от обиды на безнадежно удалившееся небо? Спасает вера в Христово искупление: Христос страданиями на кресте искупил вину грехопадения и спас мир от небесного проклятия. Факт искупления, совершенный Спасителем, в корне меняет всю онтологию и антропологию платонизма: темная материя теряет свою безблагодатную вечность, спиритуализируется, предстает в символическом своем значении носительницы небесного Божественного огня, Христовой благодати.

Именно здесь, в вопросе о статусе телесного, материального мира, разошлись пути христианства и неоплатонизма. Спасение мира Христом в корне преобразует саму телесную ткань мира: никакой демонической, богопротивной, богоотставленной материи в нем больше нет, вся она проникнута светом Христовой благодати. «Да спасется во Христе целое наше тело», — писал Климент Римский. Эта христианская реабилитация мира (в том числе и природного, материального) получила тщательное метафизическое обоснование в святоотеческом богословии.

«И Христос говорит: «Я пришел бросить огонь на землю» (Лк. 12, 49), то есть соединить Божество с землевидной нашей природой. В этих словах укор тем, кто оскверняет нашу природу, созданную по образу и подобию Божию, порочит и презирает наше тело, созданное руками Божьими, получившее образ и живительное божественное вдохновение. Они, как и манихеи, оскорбляют Самого Творца, презирая, как якобы нечистого, человека-творение и подобие образа Божия»¹⁸.

Похоже, что Лермонтов в каких-то своих онтологических интуициях был больше платоником, чем христианином: в его пессимистическом личном и поколенческом опыте как будто больше подтверждалась богооставленность, чем богопричастность, грешного земного

мира. С одной стороны, ему была дана острейшая интуиция подлинного состояния мира, с другой, столь же остро, — достоверный опыт безблагодатности нынешнего его состояния. Христианское мироощущение, связанное с Христовой осененностью мира и человека, Лермонтову очень мало свойственно. Здесь он скорее пессимистический платоник, сознающий, что человеческую душу — пленницу, рожденную для счастья, как птица для полета, — некому спасти.

Этот пессимистический платонизм остается доминантой лермонтовского мироощущения на протяжении всей жизни. Не случайно буквальное текстологическое совпадение раннего автобиографического стихотворения «Он был рожден для счастья, для надежд...» (1832) и стихотворения «Памяти А.И.Одоевского» (1839). В обоих присутствует горькая констатация: «И мир (свет) не пощадил — и Бог не спас!» Психологию платоника, чувствующего богооставленность мира, можно описать и прогнозировать с дедуктивной точностью: это — презрение к земле и обида на небо. Тот и другой мотив, несомненно, присутствуют у Лермонтова. Но гений появляется на свет не для того, чтобы подтверждать заранее заданные выводы и укладываться в схемы. Его назначение — прямо противоположное: являть собой то, что логически и эмпирически никак не напрашивалось и не предусматривалось. Гений — в особенности гений романтический — сближает полюса, соединяет несоединимое, то есть являет собой торжество парадокса.

Парадокс демонического презрения к земле проявляется в том, что пролетающий над ней Демон видел перед собой совсем иную картину, чем «демонический» человек нашего века, наблюдающий дело рук своих — экологически обезображенную планету. Летящий Демон наблюдал земную материю во всем ее первозданном чарующем блеске — и тем не менее:

Презрительным окинул оком
Творенье Бога своего,
И на челе его высоком
Не отразилось ничего.

Восприятие Демона круто меняется, когда грешная земля предстает в чарующем женском образе — Тамары. Эта феминизация земной материи, явленной в прекрасном и кротком женском облике, оказалась достаточной, чтобы смягчить богоборческие чувства Демона презрительную ненависть к миру.

Немой души его пустыню
Наполнил благодатный звук —

И вновь по стигнул он святыню
Любви, добра и красоты!..

Мы можем интерпретировать это внезапное просветление демонического чувства критериям классической эстетики.

Женская красота в этом контексте выступает как высшее воплощение пластических возможностей земной природы, и Демон, как эстет, пленился ею.

Но что-то противится в нас этой «аполлонической» гипотезе. Сам Демон выражает не аполлоническое, а дионисийское начало и вряд ли бы вдохновился сугубо эстетически совершенством формы, хотя Аристотель и предписывал форме довлеющее значение. Наш анализ будет здесь скользить по формоотражательным поверхностям, если мы не углубим его проникновением в некоторые архетипические структуры.

С тех пор как в культуре утвердился мужская олимпийская картина мира, запечатленная в героическом гомеровском эпосе, женские хтонические начала были лишены своих прав. «Героическая мифология вытесняет из картины мира генезисно-прародительный дух материнства, заменяя его конституирующим, рационально-управленческим духом отцовства»¹⁹.

С тех пор как мужские божества заняли Олимп в качестве богов, маргинализированное женское начало — относящееся к тайнам происхождения, зачатия и ко всему тому, что несет генетическую память, свидетельствует о состоянии, предшествующем отцовскому «концу истории», — стало наделяться демоническими признаками. Так, может быть, лермонтовский Демон — полномочный представитель древнего, материнского состояния мира, загнанного в тень и оклеветанного идеологами патримониализма? Может быть, Демон — не только падший ангел, но и тот, кто несет в себе память хтонического существа, воплощающего подавленные материнские стихии природы?

Такое существо опасно для господ мира сего не только тем, что знает подлинную родословную всего и всех, но и тем, что знаменует собой принцип историзма. Изобличая исторический — рожденный в определенных условиях — характер порядков, претендующих на вневременной, «вечный статус», Демон пророчествует и о будущем, когда эти порядки также исчезнут, как когда-то возникли. «По логике героического (патриархального) мифа, высшие ступени бытия (боги) не могут быть в подчинении у низших (природных стихий), не говоря уже об их рождении из последних... Именно этой логикой объясняется настойчивое стремление олимпийских богов переиграть

историю миротворения. Главная их цель сводится к тому, чтобы перечеркнуть роль хаотических протогенезисных потенций, перекрыть идущую из глубин бытия необратимую артерию времени»²⁰.

Погружение в эту «реку времени» упрямо статичных, кичащихся своей «окончательной победой» или своим «естественным характером» форм и учреждений также принадлежит к миропотрясательным приемам радикальной романтической иронии. Романтическому Демону хтонические силы — женские по природе — нащептали тайны, касающиеся действительной истории мужского победительного космоса, и это наделило его запретным тираноборческим знанием, которым он пользуется с присущим ему злорадством. Любовь делает нас ностальгическими, и конечный путь этой ностальгии — возвращение к женственной праоснове мира, или к состоянию до грехопадения.

Вот она — двойственность души Демона. С одной стороны, он беспощадный ироник, расстраивающий суетные человеческие замыслы (подобно тому как демонический Печорин подслушал и расстроил замысел Грушницкого и компании). С другой — он то и дело выдает себя как существо предельно ранимое, обиженное, представляющее слабую и хрупкую сторону мира — его подавленное женское начало.

Такую же двойственность демонстрирует лирический герой Лермонтова и в отношении к небу.

Мужская сторона небесного пантеона — даже Сам Иисус Христос — меньше затрагивает струны души Лермонтова, чем Богоматерь-заступница. В его замечательных поэтических молитвах нет Христа — присутствует только Богоматерь. Не потому, что Лермонтов вообще женствен. Напротив, его темперамент неистового кшатрия, перманентно готового к бою в неравных условиях, проявляется повсеместно. Но ведь и потомственный воин, отправляющийся на битву, последние наставления матери ценит выше наставлений отца, в военно-профессиональном отношении куда более полезных.

Здесь действует глубочайший морально-психологический и антропологический парадокс: духовно сильнее тот воин, кто защищает слабых против сильных; хрупкое добро нам дороже величественно-незыблемого и возбуждает в нас больше неподдельного вдохновения.

Лермонтов-кшатрий молится небу в его женственном образе Богоматери; в мужских воплощениях Божество ему менее доступно.

Объяснением этому не может служить его религиозная холодность. Напротив, Лермонтов в своих молитвах проявляет ту «ветхозаветную» страстность, в недостатке которой В.В.Розанов упрекал христианство.

Великую антитезу общеевропейской культуры — Афины или Иерусалим — Лермонтов решал явно в пользу Иерусалима. В его религиозности куда меньше гармонизирующего космологического Логоса, чем неистовой первосвященнической веры, заставившей Иакова бороться с Самим Богом. Но и религиозная страстность Лермонтова романтична, ибо выдает в нем рыцарскую уполномоченность — защитника слабого начала перед натиском самоуверенной силы.

В этом смысле эрос поэта — не языческий, а христиански-сострадательный: он пробуждается в ответ на мольбу о защите и помощи. Но и молитвы Лермонтова, как и его эрос, вдохновлены страстностью попечительства о хрупком и беззащитном начале.

Именно этим сочетанием платонического эротизма и христианского стяжания благодати поражает его незабвенная «Молитва». Демонический гордец, он не умеет за себя молиться. Но молиться за любимую, уже потерянную для него и глубоко несчастную, он умеет с такой страстностью, на какую способен далеко не всякий верующий.

Не за свою молю душу пустынную,
За душу странника в свете безродного;
Но я вручить хочу деву невинную
Теплой заступнице мира холодного.

Задумаемся теперь, что способен дать нам всем сегодня этот тип молитвенного вдохновения? Сегодня, в посткоммунистический период, новые либеральные учителя учат нас не доверяться чувству сострадания — этой якобы ловушке социального патернализма — и предоставлять слабым и неприспособленным их участи, неумолимому естественному отбору. По отношению к коммунистическому атеизму это атеизм в квадрате.

Творческая биография Лермонтова по-своему пророчествует и в отношении большевизма, и в отношении нового либерального социалдарвинизма. Тот, кто проникся глубинными лермонтовскими интуициями, давно мог бы понять, что Россия, утратившая веру в Христа Спасителя, но сохранившая платоническое дерзание к небу, к абсолюту, непременно поддастся, как Тамара в «Демоне», демоническим чарам и станет их жертвой. Ибо максималист-платоник без Христа в душе никогда не простит земле ее несовершенства и непременно кончит насилием и террором.

Мы оказались глухими к лермонтовскому пророчеству, ибо мыслили в рамках дилеммы: либо вера, либо атеизм. На самом деле есть еще состояние безблагодатного платонизма, устремленного к абсолюту и не способного простить грешную землю и признать ее специ-

фические права. Ибо такие прощение и признание следуют за христиански просветленным знанием земных тайн: и на грешной матери лежит благодать Христова. Сам Лермонтов не до конца поверил в сострадательно-женскую природу Христа, усмотрев в Нем скорее черты непримиримого ветхозаветного Бога. В этом — своеобразный «большевизм» Лермонтова. Но, судя по всему, Лермонтов не поверил в это не столько от переизбытка гордости, сколько от переизбытка сочувственной, сострадательной нежности.

Противоположную духовную формацию представляет «новый человек» современного либерализма. Он начисто чужд сострадательности, и потому от Христа он уходит не к Богородице-заступнице, как Лермонтов, а к непреклонному Богу иудаизма, пекущемуся только о расе избранных и равнодушному к судьбе всех остальных, либо — к неоязычеству с его апологетикой естественного состояния и естественного отбора.

Новый человек либерализма преисполнен презрительной ненависти к женскому космическому началу во всех его проявлениях. Ему ненавистна женственность как воплощение хрупкой интровертности, плохо приспособленной к законам и требованиям равнодушного внешнего мира — социал-дарвинистской среде духовно слепоте «естественного отбора». Поэтому он требует немедленной ликвидации защитных протекционистских ниш, социальных гарантий, всяких границ и квот, ограничивающих стихийное действие разнузданного социал-дарвинизма.

Его настораживает женственность и в облике почвенности — как воплощение родной земли, пробуждающей сыновнюю привязанность и связанные с ней патриотические чувства. Принцип глобального «открытого общества», который насаждают современные либералы, предполагает, что земля со всеми ее ресурсами сама должна войти в систему естественного отбора и стать отчуждаемой ценностью, передаваемой из рук слабых и неумелых в руки «наиболее приспособленных».

Все телесное, воплощающее природную субстанциональность, плоть и тяжесть, ненавистно монетаристам, норовящим десубстанцировать все земное, конвертировать материю в «знаки» — денежные, разумеется.

Наконец, женственное начало подлежит репрессии потому, что служит поручительством неиссякаемости генезисных потенций, рождающих качественно новое, непредугаданное. Такие потенции не предусмотрены либеральной картиной «конца истории» — окончательной стабилизации мира в формах и границах, освоенных нынешними «победителями».

Парадокс нынешнего либерального мира состоит в том, что в своем стремлении вытеснить женское начало и подавить все его права он не становится более мужественным; напротив, утрачивая всякие рыцарственные интенции, он начинает обретать отвратительно двусмысленный облик — не то гомосексуальный, не то гермафродитный. Не вернув права женского начала — а следовательно, не вернув христианскую сострадательность ко всему слабому, хрупкому и прекрасному в своей хрупкости, нам не выровнять эту тяжелейшую деформацию очередного «нового мира». И здесь нам примером служит Лермонтов — вестник и порученец теплой женской стихии в холодно-упорядоченном мужском мире.

Космизм

О традиции русского космизма в философской литературе уже немало сказано. Эта традиция фиксирует противоположность двух мировоззренческих установок: социоцентризма и космоцентризма. Социоцентризм означает радикальное выделение общества из природы и сознание того, что судьбы человеческие с какого-то времени однозначно и навсегда определяются общественным устройством, а на индивидуальном уровне — социальным статусом человека.

Социоцентричное видение, несомненно, связано с установками европейского модерна, и в частности с промышленным переворотом, «освободившим» человека от зависимости от природных стихий и перевернувшим отношение внутри системы *человек-природа* в пользу неугомонной фаустовской личности.

Романтизм был первым общественным течением, который стал сопротивляться установкам социоцентризма. С одной стороны, в этом выразился своеобразный бунт художественного, эстетического сознания, ищущего в природе источник вдохновения, против сознания научного, ставшего рассматривать природу как аналитический объект, а в конечном счете — как предмет промышленно-технологической обработки. С другой стороны, романтическое оспаривание социоцентризма выражало протест тех, кто отказывал «руководящим общественным инстанциям» в праве определять человеческие судьбы и сомневался в справедливости социальных приговоров одним и предпочтений другим.

Романтики первыми — задолго до пробуждения собственно экологического сознания — усомнились в прерогативах социоцентричного мышления и поставили правду природы выше изменчивых и морально устаревающих общественных истин. Романтический герой

требует «свежего взгляда» на вещи и в поисках этой свежести мигрирует из общества, где ему так душно, в пространства дикого, нетронутого ландшафта.

Все перечисленные установки романтического космизма углублены и радикализованы Лермонтовым, темперамент которого намного превышал «среднестатистическую температуру» современного ему романтизма.

У более «дюжинных» представителей этого течения осталась неразрешенной проблема размежевания космизма и сентиментально-буколической, пасторальной эстетики. Эта эстетика, как правило, избегает космоса в его проявлениях мрачно-первозданной неорганической материи. Лужайки, пригорки, березки — все эти предметы буколической умиленности незаметно вошли в романтическую поэзию как пятая колонна мещанского мировосприятия.

Дело не только в том, что мещанин — конформист и как таковой предпочитает и в природе находить комфортные и «консенсусные» элементы, чуждые неукротимой стихийности. Буколическая сентиментальность входит в систему мировосприятия буржуа не только как мещанина, но и как организатора промышленного образа жизни. Этот образ жизни породил дихотомию труд-досуг, и соответственно этой дихотомии раздваивается сам природный мир: неорганическая материя превращается в предмет труда и укрощается промышленностью, а ландшафтная органика столь же функционально подключается к досуговому комфорту, к гедонистической созерцательности «заслуженного отдыха».

Лермонтов не таков, чтобы брать в союзники эту оскопленную и прибранную к рукам оранжерейную «природу». Его демонизм проявляется в том, что он смотрит на общественный мир с одной ему ведомой «надмирной», космической высоты. С этой высоты мещанские нормы, карьерные страсти, начальственные запреты сразу же обретают адекватный, то есть ничтожный, онтологический статус.

Лермонтову не нужна гармоничная или гармонизированная — словно под рукой английского садовника — природа. Он берет себе в союзники природу подлинную — царство таинственных и грозных стихий.

Поэт воспринимает всем существом своим какие-то реликтовые космические излучения, к которым обычные, «вполне социализированные» люди остаются глухими. Здесь тоже приходят на ум архетипические дихотомии женского, хтонического, и мужского, соляного, начал; первозданных стихий и упорядочивающего, рационализирующего логоса; неукрошенной вегетативной способности и обуздывающего моногамного законничества.

Что на земле прекрасней пирамид
Природы, этих гордых снежных гор?
Не переменит их надменный вид
Ничто: ни слава царств, ни их позор.
(1831)

Уже в этом юношеском стихотворении мотив противостояния космоцентризма социоцентризму выражен вполне отчетливо. Космизм Лермонтова симптоматичен в контексте противостояния западного и восточного типов мировосприятия. Социоцентризм выражает суетливость европейского человека, мнящего, что его активизм способен изменить волю богов и судьбы мира. Космоцентризм, помещая человеческую личность в несравненно более масштабную онтологическую систему, в рамках которой европейская «мораль успеха» кажется неприличной и неоправданной суетливостью, обьективно знаменует собой осознанную или неосознанную ориентализацию сознания.

Герой Лермонтова признается, что пребывание его на Кавказе привило ему черты восточного стоицизма. Вот она, диалектика личности, дистанцирующей от буржуазных — то есть переставших быть героическими — страстей, от «морали успеха».

Прорыв из социального в космическое, с одной стороны, выглядит как стратегический ход западной, фаустовской личности, которая требует драматургии, большей по масштабам и накалу, нежели драматургия, доступная буржуазному «разумному эгоисту». С другой стороны, этот прорыв чреват неожиданным выходом за рамки европейской антропологии и онтологии и в какой-то таинственный момент знаменуется инверсией: устремленная к пределам фаустовского беспокойства личность вдруг сливается с личностью восточной, стремящейся к нирване.

Здесь, может быть, высшая мировоззренческая тайна Лермонтова: он — великий маргинал — личность, одинаково устремленная и к пределам западного фаустовского порыва (уже осужденного в нормализованном буржуазном обществе), и к пределам восточной нирваны (уже нарушенной западным вмешательством).

Космос Лермонтова — это то таинственное место, где дионисийские стихии, прорвавшие оболочку социального порядка, сами находят успокоение в порядке более высоком.

Эта диалектика бури и космического покоя выражена уже в юношеском поэтическом опыте («Парус», 1832).

Поэтический дискурс Лермонтова о сути космического начала: является ли оно проекцией напряженной фаустовской души или проекцией неподвижной восточной субстанциальности — имеет свою философскую традицию, связанную с вопрошаниями, касающимися сути платонизма и платоновской идеи.

Идея противоположна косной материи и владычествует над нею, но к какому имени горизонту она тяготеет? Воплощает ли она всегда себе равный совершенный образец, сомнительной копией которого являются реальные вещи, или она — вечно бьющаяся в конвульсиях, беспокойная, не знающая пределов воля, которая, не успев сотворить нечто, тут же и разрушает его, стремясь к большему совершенству?

Или, в переводе на язык антропологии, какую судьбу мира готовит неустанное человеческое стремление к совершенству? Стабилизирует ли оно мир или, напротив, приговаривает его к постоянному чередованию фаз созидания и разрушения? И можно ли гарантировать, что, в очередной раз «демонтировав» созданное предшествующими поколениями — под предлогом замены его лучшим, «более прогрессивным», — человек не останется у разбитого корыта, отчаявшись поднять из руин разрушенный им мир?

Именно такие вопросы задает себе лермонтовская волевая личность, тем и объясняется ее загадочный парадокс: обладая колоссальным потенциалом, она в решающий момент парализует себя, обращаясь к созерцательному идеалу. Не случайно она так завидует безмятежности облаков и туч:

Час разлуки, час свиданья —
Им ни радость, ни печаль;
Им в грядущем нет желанья
И прошедшего не жаль.
(«Демон»)

Тот же мотив космической отстраненности от всего, что пребывает под знаком изменчивого и преходящего и обременено болезненным даром ностальгической памяти, содержится в «Тучах»:

Чужды вам страсти и чужды страдания;
Вечно холодные, вечно свободные,
Нет у вас родины, нет вам изгнания.

Эта диалектика фаустовской души, тянущейся к своей противоположности — восточному идеалу бесстрастной созерцательности и космическим инвариантам, неподвластным суетливому стремлению к преобразованиям и усовершенствованиям, полна всего выражена в знаменитом «Выхожу один я на дорогу...».

Летаргический сон, о котором мечтает поэт, не соответствует ортодоксальному представлению о восточной нирване: «Чтоб в груди дремали жизни силы, // Чтоб, дыша вздымалась тихо грудь...»

Фаустовский импульс западной культуры, страстность беспокойной, миропотрясающей воли Лермонтов ощущает в своей душе, как никто. Но убожество европейского проекта, которому должна служить эта воля, моральная и космическо-онтологическая, сомнительность целей европейского «разумного эгоиста», собирающегося весь мир воспитать в соответствующем духе, отталкивают великого романтика. Впрочем, оттолкнули они всю великую русскую литературу.

Не случайно нас сегодня пытаются отлучить от нашего великого литературного наследия: те, кто по-прежнему носит его в своей душе, вряд ли годятся на роль объектов новейшей вестернизации. Современный западник составляет полную противоположность лермонтовскому типу: в нем иссякла подлинная фаустовская воля, но зато в преизбытке — наивная прозелитическая восторженность в отношении западного проекта. Космические интуиции, составляющие тайну русской души, нашего западника оставили; он желает полной натурализации в современном обществе и строго предупрежден новыми учителями насчет опасности всякого рода «традиционных стихий» и «внесистемных» оппозиций.

Требования коренной реорганизации западного модернизационного проекта выношены литературной классикой; вот почему те, кто боится такой реорганизации, стремятся вытравить память о классике, усиленно пичкая новое поколение примитивами вестерна.

Евразийская воля

Выше уже говорилось об одиночестве Лермонтова. В сумеречные эпохи — как лермонтовская, как наша — одиночество обретает значение банально-всеобщей категории. Кто не одинок? Мужское, женское, детское, стариковское одиночество, одиночество беды, не нашедшей помощи и сочувствия, одиночество обиды, одиночество тоски и боли, которых не с кем разделить...

В каком случае одиночество становится романтической категорией? Чем может быть оправдана претензия на это? Особо тонкими чувствами, повышенной эстетической впечатлительностью, способностью воспринимать высшее, надбытовое измерение бытий?

Лермонтовский «прецедент» явно превышает эти критерии. Один из ярких ориентиров искомой идентификации — образ одинокого кшатрия, попавшего в среду шудр. «Кто владеет мечом, не прощает

обид». В жизни Лермонтова-кшатрия всегда случается так, что только у него одного меч, только ему дано воспринимать вызовы и обиды, касающиеся многих, но этими многими трусливо замалчиваемые. Каста шудр постоянно говорит, что их дело маленькое, что плетью обуха не перешибешь, а времена великих битв прошли. И лишь он один с угрюмым упорством твердит: нет, не прошли, уклониться нельзя, молчать невозможно.

Сильные и наглые моментально ощущают его присутствие в толпе и соответствующим образом настораживаются. Насилие над слабыми превращается в нечто банальное, закрепляется в общественном сознании как стереотип, как прописная истина, не способная шокировать. Но когда в среде безропотных шудр появляется кшатрий — тираноборец, логика привычных властных отношений ломается, возникает нечто вроде «магнитной аномалии», отклоняющей стрелку общественного компаса.

От Лермонтова исходила такая аномалия, и чувствовалось это всеми. Вот как описывает свои ощущения от личности поэта И.С.Тургенев: «В наружности Лермонтова было что-то зловещее и трагическое, какой-то сумрачной и недоброй силой, задумчивой презрительностью и страстью веяло от его смуглого лица, от его больших и неподвижно-темных глаз». Не хочется обижать писателя, но так описывают героя представители робкого большинства, втайне радующиеся тому, что они «не замешаны в историю» и не могут быть уличены в опасных связях с воинствующим диссидентом.

Но одиночество Лермонтова выдает не только его героическую, но и таинственно-метафизическую и мистическую разъединенность со слабым и грешным большинством. Он будто метеорит, залетевший на нашу планету из других пространств и содержащий элементы, на земле не встречающиеся, способные вызывать неожиданные мутации в местной флоре и фауне.

Напряженность лермонтовского космизма — в какой-то «химической» несовместимости внутреннего состава с составом окружающей среды.

Несовместимость эта служит источником напряженнейшего самоанализа поэта с самых ранних лет. Кшатрию свойственно мыслить геополитически, и Лермонтов, изначально осознавший свою инородность местной среде, напряженно ищет родственный ему состав по линии геополитического напряжения *Восток-Запад*. Сначала поиски своей тайной идентичности приводят его на Запад. Вялая меланхолия русских равнин — срединного места между мировыми геополитическими полюсами — его не устраивает, и он мечтает о вольной океаниче-

ской дали атлантизма. Но речь идет не об атлантизме эмпирически наличествующем, представленном современным ему Западом, а скорее об атлантизме в виде затонувшей платоновской Атлантиды.

Это может быть средневековая Шотландия, описанная Вальтером Скоттом, где поэт ищет свои фамильные корни. «На Запад, на Запад помчался бы я, // Где цветут моих предков поля, // Где в замке пустом, на туманных горах // Их забвенный покоится прах» (1831).

Запад как затонувшая Атлантида может олицетворяться миром недавно умершего романтически-сумрачного Байрона или героически-сумрачного Наполеона. В любом случае она — то таинственное море, из которого выходят тридцать три богатыря — витязи, каких на земле больше не водится. Эта Атлантида, в отличие от платоновской, затонула совсем недавно — в период между временем последнего поражения и ссылки Наполеона и временем смерти лорда Байрона. Вот почему ее гибель отдается такой травмой в душе поэта: память об эпохе героического атлантизма, олицетворяемого демоническими личностями Наполеона и Байрона, — это не историческая, отстраненная, а личная, биографическая память Лермонтова. Сведения о Наполеоне и Байроне для поэта — словно письма с далекой духовной родины, словно тайное завещание ушедших единомышленников.

К ним, этим великим теньям, летит дух поэта: «Родимым ветром подышать // И от могилы сей забвенной // Вторично жизнь свою занять!» (1830).

Юного Лермонтова волнует атлантический ветер вольности, врывающийся на континент и взвихривший застоялую атмосферу. Этот вихрь остался в душе поэта и породил томительное беспокойство, противоречивые ожидания. Этими ожиданиями объясняется диссидентское послание Лермонтова: «Опять вы, гордые, восстали // За независимость страны, // И снова перед вами пали // Самодержавия сыны» (1830).

Обращено ли оно к восставшим против компрадорского режима французам или к полякам — оно явно свидетельствует о бунтарском западничестве Лермонтова, отвергающего самодержавный этатизм.

Когда и почему Лермонтов перестал быть «атлантистом»? Каким образом маятник его оппозиционности круто качнулся с Запада на Восток? Здесь кроется, по-видимому, одна из наиболее важных проблем лермонтоведения. Литературоведческое вопрошание здесь тесно переплетается с историософским.

Лермонтов не принадлежал к числу идеологически ангажированных западнических догматиков, готовых выдать алиби Западу во всех возможных случаях. Неизменным остается его героическо-романти-

ческое кредо, связанное с неукротимым духом вольности. Что же касается обетованной земли этого духа, то она меняется вместе с изменениями энергетического поля, образованного напряжениями полюсов Востока и Запада.

Романтический поэт вообще характеризуется интенциями всемирности; лермонтовская всемирность соответствует и масштабу его личности, и его поразительной геополитической и историософской впечатлительности. Поэтому свести его оппозиционность к противостоянию режиму Николая I — значит провинциалистски сузить энергетичное пространство вызовов и ответов, в рамках которого он реально действовал.

Эволюция Франции после 1830 года повлияла на лермонтовское восприятие и оценку своей эпохи не меньше, чем эволюция русской общественной среды после разгрома декабризма. Изгнание Бурбонов в 1830 году не вернуло Францию к героическим временам; напротив, нечто тайное стало явным: оказалось, что истинной причиной перерождения Франции как оплота атлантической вольности является не оккупация, не насилие реставрации, а сам характер нового исторического типа — мещанина.

Пережив революцию, наполеоновские войны, иностранную оккупацию, французский буржуа обрел мещанскую мудрость, заключающуюся в том, чтобы остерегаться максимализма, героизма и патриотизма — всего того, что грозит историческими рисками и срывами. Буржуа стал тем самым Протеем, который соглашается принимать любой облик, затребованный изменчивой конъюнктурой: если от него требуют патриотизма, он заявит о себе патриотической риторикой, если республиканизма — он продемонстрирует республиканский пафос, если традиционализма — он окажется искушенным по части исторических воспоминаний. Позиция, в которой его невозможно заставить, — это позиция настоящей, нестилизованной определенности, соответствующая готовности защищать известные ценности в ситуации нешуточного риска.

Этот французский «новый человек», выступающий в роли межкультурного эклектика и приспособленца, возможно, отражал реальные изменения в геополитическом статусе Франции, превращавшейся из европейской сверхдержавы, какой она была во времена Наполеона, в державу среднюю и уязвленную.

Осваивая этот новый статус, такая держава торопится заявить: у нее нет врагов (это означает, что нет такого унижения, которое она не готова была бы вынести ради того, чтобы избежать опасной конфронтации).

Можно ли ожидать, что на подобном языке способна говорить вольность или свобода? Здесь уместно отметить, что как раз в эту эпоху заявляет о себе французский либерализм, учивший различать законопослушную свободу от опасно-титанической, не знающей границ и удержу вольности. Согласно либеральной мудрости, законопослушная свобода есть «искусство возможного»: она предполагает добровольную внутреннюю цензуру, подавляющую чересчур вольные порывы и крайние требования. Это свобода в границах стабильности, а истинная стабильность достигается тогда, когда между «левыми» и «правыми», предлагающими себя избирателю, настоящей разницы уже нет и их чередование у власти не нарушает «нормальной преемственности».

У многих современников Лермонтова были основания подозревать, что этот нормализованный буржуазный гражданин, постигший «искусство возможного», купил свое социальное и психологическое благополучие ценой поистине удивительной, беспрецедентной глухоты к трагическим изъянам и противоречиям эпохи. Законопослушна буржуазная свобода, равнодушная и к судьбам четвертого сословия, и к судьбам культуры, и к судьбам истины, добра и красоты, пущенных на продажу, в самом деле оказалась той формальной свободой, которая не несет в себе настоящего социального содержания и не интересуется им.

Вот почему лермонтовский тип личности выбирает волю, хотя и памятует о всех исторических и экзистенциальных рисках этой воли. Означает ли это, что маятник страстностей лермонтовской идентификации, оттолкнувшись от Атлантики, прочно закрепился в геополитическом центре мира — на вольной русской равнине?

Нет. Кроме особенностей лермонтовского темперамента, включающего закрепление на какой-то центристской позиции, здесь сыграл роль и тот исторический факт, что всеядно-эклектический, «срединный» тип, вызывающий отвращение Лермонтова-романтика, заявил себе не как о национальном французском типе, но как о цивилизационном типе в целом. В николаевской России он задавал тон никак не меньше, чем во Франции. Космическая стихия воли, присутствие которой в русской душе как будто бы не должно было вызывать сомнений, словно куда-то отступила, спряталась, затаилась на неопределенный исторический срок. И нетерпеливая душа поэта, не найдя излюбленного своего персонажа на русской равнине, устремляется на внутренний, бурлящий Восток — на Кавказ.

Различение «приручаемой» и «неприручаемой», «адаптированной» и «неадаптированной» личности принадлежит к важнейшим дихотомиям романтического сознания.

Миф о «благородном дикаре», не способном освоить стиль и язык цивилизованной благонадежности и благонамеренности и безнадежно чахнушем в отрыве от родной стихии, как чахнут особо вольнолюбивые звери и птицы, — этот миф принадлежит к известным архетипам романтической поэтики.

Лермонтов оживил его с присущим ему темпераментом в поэме «Мцыри». Ее герой — фигура пограничная. С одной стороны, он — более или менее привычный символ в рамках классических романтических дихотомий (природа-цивилизация, цивилизация-культура). С другой — он представитель конкретно-исторической и геополитической ситуации: воплощает горское сопротивление в русско-кавказской войне, а шире — сопротивление Востока Западу. Неслучайна обмолвка Мцыри о том, что он «быть бы мог в краю отцов // Не из последних удальцов».

И вот — ссылка поэта на Кавказ и диссидентское прощание: «Прощай, немытая Россия». Тон и лексика этого стихотворения приличествовали бы советскому диссиденту, отъезжающему на Запад.

Но ведь поэт едет на Восток. Конечно, на это можно сразу возразить: не в его воле было выбирать направление — его ссылали на Кавказ. Но ведь лермонтовского Демона никто не ссылал и не контролировал, а он тем не менее предпочитает свои вольные пилотажные совершать не над горами Шотландии или Альпами, а над вершинами Кавказа — именно там особо «дик и чуден» тот Божий мир, который влечет мятежную душу. Особая мятежность и безмерность кавказского пейзажа находится в сопричастности с мятежностью горской души, олицетворяющей ту самую неприбранную к рукам волю, которая мигрирует с мещанского Запада на непокоренный Восток. Воля эта — феномен космический и метафизический, напоминающий мировую волю Шопенгауэра. И сама русская душа естественно откликается на зов этой воли: и «честные контрабандисты» («Тамань»), и осевшее в предгорьях Кавказа казачество, и ветераны кавказской войны натурализовались в этом экзотическом пространстве без всякой натуги — как будто в процессе какого-то загадочного мимезиса наш национальный дух воскресил в себе что-то, казавшееся давно забытым, и это оказалось главным в поисках его потерянной идентичности. Последний момент — ключевой для евразийской метафизики поэта. Ее тайны раскрывает стихотворение «Поэт» (1838). Здесь речь одновременно идет о кинжале — символе и гаранте мужской чести горца — и о поэте — символе и гаранте национальной чести народа.

Кинжал, имеющий свою бурную историю, висит на стене. Поэт, как нынешний владелец его, невольно сверяет по нему свое внутреннее состояние: готов ли он по праву владеть им, то есть использовать так, как он запрограммирован и мастером, его изготовившим, и традицией, которую он воплощает?

Речь идет о традиции героической, о способности по нерассуждающему рефлексу чести вырвать кинжал из ножен «в ответ речам обидным». Если бы речь шла об этнографическом описании соответствующего обычая как определенной туземной экзотики, стих поэта имел бы преимущественно культурологическую ценность. Но программа действия, заложенная в изготовленном на Кавказе боевом оружии, воспринимается поэтом нормативно — как единственный достойный «стиль жизни». Ясно, что это не буржуазно-демократический, всеядно-консенсусный стиль, это — стиль евразийский, заданный России ее «внутренним Востоком» и, как заявляет поэт, единственно ее достойный.

Либо поэт обладает этим темпераментом горца, готового выхватить кинжал в ответ на голос мщенья, либо он вообще не поэт.

Либо народ обладает готовностью по зову своего поэта воспламеняться для битвы за свободу и справедливость, либо он не народ, а скопище случайных «мигрантов», лишенных коллективной памяти и чести.

Так Лермонтов решает проблему своей идентичности как поэта и идентичности своего народа: евразийский полюс оказывается альтернативным мещанскому, олицетворяемому вестернизированным «срединным» типом личности.

Пресеченная попытка великого синтеза

Николай I, как известно, внимательно читал роман Лермонтова; его своенравную натуру обуревали при этом два сильных, но противоречивых чувства: восхищение образом Максима Максимыча и «идейная» ненависть к Печорину. «Характер капитана набросан удачно. Приступая к повести, я надеялся и радовался тому, что он-то и будет героем наших дней.

Однако капитан появляется в этом сочинении как надежда, так и неосуществившаяся, и господин Лермонтов не сумел последовать за этим благородным и таким простым характером; он заменяет его презренными, очень мало интересными лицами, которые, чем наводить скуку, лучше бы сделали, если бы так и оставались в неизвестности — чтобы не вызывать отвращение»²¹.

Августейший читатель верно отметил дуализм мировоззренческой системы Лермонтова: в ней сталкиваются два настолько противоположных, космически удаленных и с космической силой противодействующих друг другу начала, что выдержать вызванное этим напряжение души практически невозможно.

Но такова уж судьба поэта — и наша русская судьба: мы не можем игнорировать ни одно из них, и нам невозможно, следуя августейшей идеологической установке, признать личность Печорина «наводящей скуку» или просто «оставить ее в неизвестности». Макс Максимыч — тип русского «традиционалиста», и он, бесспорно, наш — с первого взгляда узнаваемый и любимый национальный тип. Но все дело в том, что и Печорин с его демоническими страстями и демонической тоской — тоже наш, и мы были бы совсем другим народом — наверное, с более благополучной, но и с более банальной судьбой, — если бы Печорины были для нас всего-навсего инородными телами, которых остается только исторгнуть, чтобы обрести естественную цельность и гармоничность. Печорина признала своим не только образованная часть русского общества, для которой печоринская саркастическая отстраненность от «среды» была поводом индивидуалистического самоутверждения в противовес традиционной «соборности» и «общинности». Его в конечном счете признали своим, воспользовавшись его «романтической иронией», те десятки миллионов советских юношей и девушек, которым предстояло уйти из деревни в город, из провинции в промышленные центры, а в перспективе из индустриального общества в постиндустриальное, в центре которого, как известно, находится не предприятие, а университет.

Университеты как центры духовного производства, снабжающие материальное производство и всю повседневную жизнь новыми технологическими, организационно-управленческими и социокультурными идеями, подвергают повседневность и все ее практики действию своеобразной романтической иронии, лишая их статичности, стабильности и самодостаточности.

Сама фаустовская личность, посеявшая в мире семена метафизического беспокойства, неутомимого стремления в неведомые дали истории и географии — что нашло отражение в великих географических открытиях, в социальных и промышленных переворотах нового времени, — несет в своей душе демоническую иронию. Возможно, мы бы лучше поняли сам феномен прогресса, не приписывая ему обычной благонамеренности — в духе обязательного «светлого буду-

шего», — если бы с самого начала уловили в нем дух демонизма и демонической иронии, беспощадной ко всему устоявшемуся, цельному и однозначному.

Знаменательно, что прогресс в России больше, чем в любой европейской стране, ведет себя не по законам мешанской благонамеренности, накапливая все больше благ и отсекая все, функционально сомнительное и не дающее прямых дивидендов, а скорее по законам фаустовской «мировой души», необузданно страстной, не умеющей остановиться на благополучной середине, безоглядно переходящей рубиконы. Легче всего приписать это действию неких внешних сил или отпавших от национальной традиции элит. К сожалению или к счастью, это будет неправдой: славянофильский умилительный образ этнографически яркого (в декоративном смысле), но одномерно-статичного во внутреннем, духовном отношении народа явно грешит по части верности оригиналу. Черты фаустовской личности сидят в самом нашем народе, что и делает его народом всемирно-историческим, которому не только дано понимать Байрона и гетевского «Фауста», но и разделять колоссальный риск творчества новой, посттрадиционалистской истории.

Но мы погрешили бы против национальной правды и начисто исказили бы историческую перспективу, если бы приговорили лермонтовского Максима Максимыча к скорой исторической смерти в качестве типа, олицетворяющего традиционалистский пережиток.

И Лермонтов — личность колоссального фаустовского темперамента и сумрачной демонической иронии — не позволил себе и не позволяет сегодня нам так поступить. Более того, если внимательно присмотреться к его творческой эволюции последних лет жизни, мы заметим тенденцию сближения и даже идентификации личности лермонтовского типа с народным типом «максимов максимычей».

«Завещание», например, с одинаковой достоверностью передает и настроение самого Лермонтова и его «кавказскую» биографию, и настроение и биографию Максима Максимыча. «Надо вам сказать, — рассказывает Максим Максимыч в «Бэле», — что у меня нет семейства: об отце и матери я лет двенадцать уж не имею известия, а запастись женой не догадался раньше...» А вот свидетельство героя «Завещания»:

Отца и мать мою едва ль
Застанешь ты в живых...
Признаться, право, было б жаль
Мне опечалить их;
Но если кто из них и жив,

Скажи, что я писать ленив,
Что полк в поход послали
И чтоб меня не ждали.

И разве герой «Завещания» не романтично-демонический ироник, несмотря на всю его простонародную простоту и фаталистический взгляд на вещи:

Соседка есть у них одна...
Как вспомнишь, как давно
Расстались!.. Обо мне она
Не спросит... все равно,
Ты расскажи всю правду ей,
Пустого сердца не жалея;
Пусть она поплачет...
Ей ничего не значит!

Вы сомневаетесь, что у героя «Завещания» хватит саркастического здравого смысла для того, чтобы применить эту же «демоническо-романтическую» иронию к действиям правительства, к «заботам партии о народе» или к «достижениям демократии»? Я — нисколько!

Мало того: основной парадокс героя «Завещания» — умудренного горьким опытом ветерана кавказской войны — состоит в том, что его здравый смысл, слобренный долей скептической иронии, — величина почти постоянная, лишь изредка нарушаемая событиями, достойными действительного воодушевления (типа отечественной войны), тогда как носители собственно интеллектуальной иронии — интеллигентские верхи — не выдерживают груза радикального сомнения и периодически впадают в догматически идеологизированный «энтузиазм», спровоцированный очередными обещаниями прогресса и его «великими учениями». Иными словами, с позиций социальной онтологии народный тип олицетворяет более устойчивый социокультурный базис, или субстанциальное ядро, тогда как Печорины — изменчивую «надстройку», или оболочку, более подверженную внешним воздействиям и общим колебательным процессам.

Назначение этих двух типов в рамках одной национальной культуры — вести непрерывный диалог и обмениваться своим «символическим капиталом», народная часть которого представлена такими дефицитными качествами, как основательность, устойчивость, выносливость, верный инстинкт жизни и правды, а интеллигентская — не менее дефицитными качествами инновационной чуткости, отзывчивости на дух времени, восприимчивости к заманчивому инокультурному опыту. Когда этот диалог и обмен прерываются, возникает дурная противоположность неуклюжей косности, упря-

мой архаичности и приземленности на одной стороне — и неврастенической неустойчивости, «неотмирности», утопичности, нигилистичности на другой.

Что же может послужить гарантом непрерывающегося диалога и взаимообмена? Первый ответ: прочное чувство национальной идентичности. Этот ответ был бы не только верным, но и исчерпывающим, если бы мы принадлежали к народам, назначение которых — освоить, окультурить, развеществовать ту часть планетарного космоса, которая по воле истории досталась им в удел. Уже сама по себе эта задача принадлежит ко всемирно-историческим, если понять всемирную историю как процесс перевоплощения, сублимации земной материи в дух, природы — в культуру. Но все дело в том, что наряду с этой «провинциальной» народной работой «на местах» всемирная история требует и иной работы, связанной с интерпретацией и реинтерпретацией судьбы человечества как целого. Именно в этой сфере сталкиваются и соревнуются великие вселенские проекты, формулируемые народами, воплощающими мессианский и пророческий темперамент, заложенный в великих мировых религиях. Интеллектуальные элиты, в том числе и секуляризированные, несут в себе этот темперамент, выполняя роль клира в «посттрадиционалистском», или «пострелигиозном», обществе.

И никакие ссылки на национальную лояльность и идентичность этот клир убедить не смогут: он уже привык видеть свое назначение не в том, чтобы служить своему народу в собственном смысле, а в том, чтобы «служить прогрессу», воплощать неумолимую «волю будущего». В демонизме этой воли нам, пережившим грандиозные революционные и реформационные — инициированные «слева» или «справа» — катаклизмы XX века, сомневаться не приходится.

И пока собственный народ не оправдается в глазах этого клира по высшему всемирно-историческому счету, по критериям демонического прогрессизма, он останется на подозрении со всеми вытекающими отсюда последствиями. С позиций монотеистических установок — единого Бога, единой истории и единого, обязательного для всех будущего — никакие ссылки на самобытность, на учет местных условий и специфики, на «плюрализм культур и цивилизаций», наконец, не могут служить алиби для возможных национальных уклонений от «столбового пути» или стремления подождать и постоять в стороне. Для народа, не вооружившегося самостоятельным всемирно-историческим проектом, то есть не решившим проблему диалектического тождества собственной судьбы и судеб мира, велений будущего, история непременно выступает в роли демона, с

садистской «иронией» расстраивающего все планы и плоды усилий, подобно тому как Печорин вольно или невольно расстраивал планы и замыслы окружающих, не желая каким бы то ни было образом «войти в их положение».

Уж не являются ли эти печоринские вмешательства в повседневную жизнь простых, «не демонических» людей моделью самой истории, которая вот так же деспотично и непрошено вмешивается в нашу повседневную жизнь, прерывая ее мерный ход и смешивая все карты? Не говорит ли сама история заключительными словами первой части романа: «...какое дело мне до радостей и бедствий человеческих!..»?

Как же привлечь эту странствующую по дороге времени или мимоходом разрушающую устоявшийся быт и замыслы людские Большую историю к диалогу, как заставить ее уважать наши права — и национальные, и частные, индивидуальные?

Господь дал народам историческим — тем, с кого Он, в лице, в частности, Большой истории, строже всех спрашивает, одно надежное средство: великую монотеистическую традицию. Традиция эта есть та «стартовая позиция», с которой народу возможно войти во всемирную историю достойно и заявить свои права на нее — то есть внести свой вклад в становление общечеловеческого будущего, свой голос в принятии решений по поводу земных судеб человеческих.

Если народ, которому дана эта великая традиция, собьется на путь малой племенной традиции, на путь этнической «самобытности», он непременно будет наказан за такой этноцентризм отлучением от Большой истории. Но не меньше он будет наказан и в том случае, когда, имея собственную великую религиозную (суперэтническую) традицию, собьется на путь нигилизма и эпигонства, заимствования чужих традиций и готовых решений на стороне.

Первый уклон у нас соответствует «почвенничеству» (националистическому этноцентризму), второй — западничеству.

Подобно тому как личность, в настоящем ее значении, не имеет права в минуты рокового вызова отмалчиваться и отсиживаться в стороне или выставлять других вперед себя, передоверяя им моральную ответственность за предстоящие решения, народ как историческая личность также не имеет права ни на то, ни на другое. Необходимо принимать самостоятельное участие во всемирно-исторических решениях, обогащая их собственным опытом, собственной великой традицией. Но великие религиозные традиции — а именно они лежат в основе всех других — потому и называются великими письменными традициями (в отличие от народных устных, или фольклорных),

что заложены они в великих книгах, запечатлевающих святоотеческий духовно-религиозный опыт. Народ сам не в состоянии прочесть и истолковать содержание этих книг в свете задач времени — это дело его интеллектуальной элиты. Если эта элита, вместо того чтобы любовно вжиться, «вчитаться» в тексты собственной великой письменной традиции — у нас это православие, — занимается ее развенчанием и противопоставляет ей чужую как единственно стоящую, то она и саму себя, и собственный народ ставит в крайне двусмысленное и уязвимое положение.

Народ, лишенный собственной большой традиции, превращается в изгойскую, провинциальную по мировым меркам, глухую и не способную к межкультурному диалогу среду, а интеллигенция — в нигилистическое кочевое племя, не имеющее отечества, во внутренних эмигрантов, готовых в некоторых случаях поддакивать внешним силам даже тогда, когда они проявляют открытую враждебность и агрессивность. Так большевики, эти левые западники, в роковую минуту отказались от защиты собственного отечества и превратили навязанную стране внешнюю войну в войну внутреннюю, гражданскую. Точно так же недавно наши правые западники, адепты «чикагской школы», постарались превратить холодную войну с внешним противником в холодную войну с собственным народом, с его культурой и традицией.

Следовательно, судьба лермонтовских героев, Максима Максимыча и Печорина, и будущее их отношений — это прообраз нашей судьбы и нашего будущего. Лермонтов в своем творчестве настойчиво шел к тому, чтобы примирить эти национальные полярности поместить их в некое общее пространство.

Нам предстоит разгадать тайну этого пространства, до которой не успел докопаться и наш преждевременно погибший гений.

Чтобы уточнить путь, которым он шел к решению этой роковой проблемы, обратимся к произведению, отражавшему интуиции Лермонтова-историка, — к «Песне про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова». Иван Грозный — самый идеологизированный персонаж русской истории, превращенный передовой либеральной мыслью в символ роковой неудачи всей национальной истории, в знак нашего мирового изгойства. Он стал поводом для насаждения комплекса национальной неполноценности и нигилистического перечеркивания всего, свершенного нашими предками.

«Феномен Грозного» выдается за нечто совершенно исключительное, неслыханное в истории человечества, как знак русской скверны, которой всем благополучным народам следует остерегаться, устремляясь как можно дальше от источника мирового зла.

Грозный ввел опричнину, разрушил оплот нашей «внутренней Атлантики», тяготеющей к Западу, — республики Новгорода и Пскова, предал насильственной смерти около трех тысяч человек, в число которых попало и пять его жен (из семи). Что и говорить, дурной исторический характер! Как пишет Джеймс Биллингтон, директор Библиотеки Конгресса США, «считается, что именно в эпоху правления Ивана Грозного возникла свойственная властителям России склонность к авторитаризму и параноидальной жестокости»²².

Но почему доктор Биллингтон, повинувшись требованиям сравнительной методологии и чувству такта, ни словом не обмолвился о том, что в родной ему англосаксонской традиции встречались персонажи, намного превосходящие Грозного своим кровавым неистовством?

Генрих VIII не только жестоко расправился со всеми своими шестью женами, казнив двух из них, но еще и повесил более семидесяти тысяч человек, что составляло несравненно большую долю британского населения того времени, чем доля репрессированных Грозным трех тысяч в российском населении. И «генриховский прецедент» воспроизводится в британской истории не раз. На Эдинбургском кладбище (Шотландия) посетители могут прочесть такую надпись: «С 27 мая 1661 года, когда был обезглавлен высокоблагородный маркиз Аргайльский, до 17 февраля 1688 года, когда пострадал Дж.Ренвик, за то же дело (речь идет о реформационной «ереси». — **А.И.**) тем или иным способом было умерщвлено и замучено до 18 000 благородных мучеников, кровью своей исповедовавших Иисуса Христа»²³.

Из всего этого мы можем заключить, что, с одной стороны, имеет место тактика «двойного стандарта», а с другой — мазохистские наклонности российского западничества, охотно подхватившего и пропагандирующего миф о патологической исключительности российской политической истории и традиции. Лермонтов со свойственной ему интеллектуальной независимостью от штампов «передового общественного мнения» рисует образ Грозного царя в русле совсем иной, народной традиции. Здесь ему, выражаясь языком современного неоконсерватизма, удалось через голову истэблшмента обратиться к молчаливому народному большинству и выразить его историческую интуицию. Эта интуиция касается в первую очередь сильной государственной власти как традиционной национальной ценности.

В условиях слабой центральной власти следует ожидать — как подтверждает народный опыт, — что «сильные» бояре и олигархи просто подчинят ее своим корыстным интересам, открыв дорогу социальному, политическому и моральному «беспределу».

Сильная власть в России тем и удостаивается народной поддержки, что дает земное воплощение Христова принципа: защищает слабых от сильных, унижает непомерно возгордившихся и дает надежду и гарантии «нищим духом». Кроме этого внутреннего основания, сильная государственная власть в России имеет и определенное внешнее предназначение: она помогает народу, зажатому между чужими и могущественными силами Востока и Запада, сохранять и защищать себя в высокорисковом геополитическом пространстве. Опыт всех смутных эпох в России доказал, с какой готовностью извечные ее оппоненты пользуются ослаблением Российского государства и питающей его духовной традиции.

В трактовке трагической коллизии, о которой повествует «Песня...», Лермонтов выдает себя в качестве великого мастера того самого культурно-исторического синтеза, дефицит которого сообщает роковую нестабильность нашему национальному бытию.

В самом деле, с одной стороны, Калашников — тот самый трагический одиночка, который защищает личную честь и достоинство перед лицом власти с решительностью, которой позавидовал бы самый непримиримый из либеральных оппонентов «этатизма»; с другой — Калашников, несомненно, выразитель консервативной, в социокультурном отношении, позиции нашего «морального большинства» — патриархальной авторитарности и традиционалистского неприятия всякого попушения «греху» и «баловству». Из таких, как он, вышли деятели национального раскольнического сопротивления первой из наших «перестроек» — никоновской реформы.

Итак, в личности купца Калашникова с потрясающей художественной убедительностью неразрывно и гармонично спаяны черты, которым, согласно презумпциям либеральной критики, положено быть разъединенными и представлять «идейные полюса» русской истории: необычайно развитое чувство личного достоинства и решимость его защищать, не отчитываясь и не исповедуясь никому, кроме как «Богу единому», и — столь же несомненная консервативная приверженность национальной старине и традиционным твердыням морали и культуры. Неслучайно Калашников связывает источники разлагающей «модернистской» ревизии крепкого морального кодекса с теми силами, от которых и наша крепкая государственная власть, и наш народ всегда ждали «козней»: с боярской номенклатурой, стремящейся сбросить с себя служилое бремя, выйти из консенсуса служилого государства, которое держится тем, что и верхи, и низы с одинаковым рвением несут бремя государственных повинностей и равно наказуемы в случае «воровства» и «ослушничества». Мы

неоправданно сузим широкое символическое значение понятия «боярства», если сведем его к определенной группе лиц, занимающих высшее место в социальной иерархии допетровского общества. «Боярство» в данном случае символизирует социальную группу, отличающуюся от остальных групп общества особыми властными и экономическими возможностями — возможностями выйти из политического повиновения, как и из повиновения национальной культурной и моральной традиции, и превратиться в целиком своеобразную, национально неуправляемую среду, готовую в поисках опоры прибегать к содействию внешних сил. Боярство жаждет «приватизировать» государство, то есть подчинить себе его ресурсы и парализовать его контролируемую способность, — в этом смысле оно вполне либерально, то есть разделяет соответствующий принцип «минимального государства», «умывающего руки», как некогда умыл их Пилат, предоставив известным силам свободу рук.

Как пишет Грозный Курбскому, «вы (то есть бояре. — *А.П.*) не захотели жить под властью Бога и данных Богом государей, а захотели самовольства; поэтому ты по своему дьявольскому умыслу и искал себе такого государя, который сам не управляет, но хуже последнего раба — от всех принимает повеления...».

Но в данном случае дело не в том, каков сам по себе исторический Грозный; дело в том, что восприятие его Лермонтовым на удивление полно сближается с народным восприятием Грозного царя. У Лермонтова он, как и в народном сознании, отнюдь не представляет некую партийную или классовую фигуру, делегированную во власть той или иной группировке господского слоя. Он — над всеми и истинно представляет абсолютную власть Бога на земле, не лицепритвляющую кому бы то ни было.

В самом деле, даже Петр I проигрывает по сравнению с этим народным образом царя Ивана Васильевича, так как представляет не «мир» (традиционное русское общество в характерном для него единстве общины земледельческой и общины церковной), а стоящую над общиной политическую власть в ее светском, профессионально-бюрократическом значении. Такая власть не принимает во внимание морально-религиозные резоны, сосредоточивается на функциональных понятиях целесообразности и эффективности. Эта власть своих функционеров народу не выдает — она судит, поощряет и наказывает их по своим партийным законам. Вот почему Петр I непременно бы стал допытываться всей «подноготной» преступления купца Калашникова против государственного функционера и судил бы его исключительно по государственным законам, а не по законам мира — об-

щины. Совсем иначе ведет себя Грозный у Лермонтова. Он знает, что в высших морально-религиозных вопросах человек подотчетен только Господу; осуждая Калашникова по законам государственным, он одновременно принимает во внимание традиционное общественное мнение, которое — на стороне купца. Вот почему царь не репрессировал семью преступника, как это он сделал бы в отношении члена боярской номенклатуры: «Молодую жену и сирот твоих из казны моей я пожалую, твоим братьям велю от сего же дня по всему царству русскому широкому торговать безданно, беспошлинно». Это говорит о статусе «настоящего царя» в православном царстве: он здесь представляет не государство в его противопоставлении обществу, а стоит и над тем, и над другим — в статусе высшей сакральной фигуры, ставящей духовно-религиозные критерии выше любых прагматически политических соображений. И в этом смысле он — народный царь, ибо здесь имеется в виду православный народ — носитель высшего мессианского задания на земле.

С высоты подобного идеала императорская Россия — это «немцкая» профанация истинного державного порядка, а императорская администрация — всего лишь «партийная инстанция высших слоев общества, знающих только свои групповые интересы.

Подобный тип восприятия, угадываемый в «Песне...», выражает не только интуиции поэта как представителя великой православной традиции, но и его художественные интуиции, связанные с поиском подлинной — высокой, а не водевильной драматургии. Действительно, сравним «господскую» дуэль Печорина с Грушницким, замешанную на мелком самолюбии и мелочной обидчивости, на декадентской неврастеничности досужих и праздных людей, ищущих спасения от скуки в острых ощущениях, с поединком Калашникова с Кирибеевичем, где решается судьба высших человеческих ценностей — достоинства и верности, любви и веры. Здесь даже злодей Кирибеевич — трагическая фигура, ибо в данном случае и он не самоутверждался в роли «сверхчеловека», высокомерно и «иронически» играя судьбами людскими, а действительно любил, хотя и преступной любовью. Словом, русский исторический мир для поэта — не предмет прогрессистского глумления, более или менее откровенного, не повод для сарказмов со стороны тех, кто чувствует себя «внутренними эмигрантами» в «этой» стране. Поэт, напротив, противопоставляет «богатырское прошлое», отмеченное верностью великой духовно-религиозной традиции, до предела измельчавшим персонажам настоящего, поставившим себя вне всякой традиции.

Наряду с этим просветлением родной истории, пронизанной духовным светом, совершается и просветление родной географии. Поэт на протяжении своей творческой жизни словно бы делает полный круг: от архетипической, детской памяти о родных местах он сначала мигрировал на далекий Запад, в романтизированное атлантическое пространство, затем — на внутренний, кавказский, Восток с его демонизированным горским пейзажем, и вот он возвращается, словно блудный сын, к родной русской равнине.

Лирика русского пейзажа требует особой способности эстетического суждения, как сказал бы И. Кант. Здесь, в отличие от «непреложных для восприятия», бросающихся в глаза и навязывающих себя красот европейского средиземноморского юга или Кавказа, мы имеем дело с более сложным эстетическим объектом, открывающим свою потаенную красоту, свое очарование только родной душе, которая ведет себя активно в этой встрече с пейзажем, предрасположена к нему и готова к любовно-пристрастной интерпретации всех его проявлений. Русская природа — «зрелый объект», открывающийся не юношески романтическому, но зрелому и устойчивому чувству. В русском литературном процессе переход от романтизма к реализму сопровождается и изменениями ландшафтной темы — поворотом художественного восприятия от экзотического пейзажа Кавказа, Крыма и т.п. к родному пейзажу нашей средней полосы. Это наиболее ярко — как и все в нем — проявилось у Лермонтова. По мере того как он от крайностей атлантизма и евразийства постепенно возвращается в лоно родной исторической традиции и находит здесь умиротворение, его художественное восприятие находит то же умиротворение в родном пейзаже.

Самым ранним и ярким выражением этого символического синтеза, снимающего прежние крайности, несомненно, является стихотворение «Когда волнуется желтеющая нива». Предмет его — родной национальный пейзаж — не буйный, а мирный:

Когда студеный ключ играет по оврагу
И, погружая мысль в какой-то смутный сон,
Лепечет мне таинственную сагу
Про мирный край, откуда мчится он, —

Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челе, —
И счастье я могу постигнуть на земле,
И в небесах я вижу Бога...

В высшей степени симптоматично то, что «Песня про купца Калашникова» написана в тот же период, что и данное стихотворение. Умиротворяющий «пейзаж» родной истории и умиротворяющий природный пейзаж здесь выступают как залог возвращения романтического «блудного сына» домой, к собственной большой традиции.

Срывы, уклоны, роковые сомнения и тревога оставленности, разьединенности будут еще не раз омрачать душу поэта, но главная творческая программа — программа возвращения — была намечена уже тогда, в 1837 году.

В заключение надо указать на еще один пункт этой «программы» — на реабилитацию человеческой повседневности, в ее экзистенциальном значении «жизненного мира» человека, который питает его во всех его специализированных общественных ролях и куда он возвращается из своего социального служения обрести покой и приобщиться к наиболее простым, изначальным модусам бытия. Когда мы говорим об этих простых модусах, мы в духе устоявшегося стереотипа подразумеваем «простого человека» и простонародную жизнь. О том, что Лермонтов совершил это возвращение от романтической избранности к простому человеку, свидетельствуют и его «Завещание», и образ Максима Максимича в романе, и другие произведения.

Но Лермонтов не только художник, но и мыслитель, причем самого высокого класса. И в этом качестве ему явно недостаточно раскрыть естественность человеческих чувств, потребностей и устремлений в их социологической или «классовой» ипостаси — как они представлены простым человеком из народа, не испорченным условностями «света».

Простой человек, стремящийся вырваться из плена искусственности и двусмысленности и возвратиться к космически первоэлементам, к первичному опыту «жизненного мира», сидит в каждом из нас и жаждет освобождения. Поисками путей такого возвращения был занят Пьер Безухов у Л.Толстого и обрел искомое при встрече с Платоном Каратаевым. Но, не говоря уже о том, что Каратаев у Толстого носит следы сконструированности — по принципу «от противного» (реакции на предельную искусственность высшей светской среды), он еще и соответствует известному стереотипу «классового подхода» прогрессивной романистики — в качестве «человека из народа». Лермонтовская программа была глубже по замыслу: не классовая «народная правда», а экзистенциальная правда, доступная всякому, кто способен приобщиться к великой традиции православного психизма — целомудренного молчания в процессе стяжания ис-

тинной благодати. Не народная простота в ее социологическом, «классовом» значении, а простота скромного священнобезмолвия, чурающегося агрессивной внешней экспрессии, так характерной для становящегося в мессианистскую позу «крикливого меньшинства».

В этом смысле программным является стихотворное послание в альбом С.М.Карамзиной, несмотря на его явно шуточный тон:

Любил и я в былые годы,
В невинности души моей,
И бури шумные природы,
И бури тайные страстей.

Но красоты их безобразной
Я скоро таинство постиг,
И мне наскучил их несвязный
И оглушающий язык.

«Оглушающий язык» — точное определение для всего вымученно-экзальтированного, шумно заявляющего о себе, резонерствующего в жанре модного вероучительства, морализаторства, «великих учений», авангардистских эстетических платформ и т.п.

По сути дела, речь идет о новой лермонтовской программе: о том, чтобы изгнать демона, исторгнуть демоническое начало из русского пространства и из русской души, достичь умиротворения и христианского просветления. Может быть, высшая тайна «простого человека» — в том, что он христианин и в этом качестве предпочитает священнобезмолвию всякой недостойной суете, надрывам и шумным манифестациям.

В своих поисках гармонизирующего синтеза и способов погашения демонических энергий, разделяющих нас с миром и друг с другом, Лермонтов колеблется между решением в духе восточного стоицизма или в духе православного стяжания благодати. Испытание опытом восточной нирваны прошел, как известно, и Лев Толстой. Можно сказать, что и само российское самосознание периодически колеблется между евразийским и православным способами самоопределения. Поживи Лермонтов подольше, и он сообщил бы, благодаря своему неповторимому творческому ритму и темпераменту, мощное ускорение русскому литературному процессу, а вместе с этим — и процессу формирования нашей цивилизационной идентичности накануне роковых испытаний XX века.

Нам, в очередной раз подвергшимся демонизму национального самоотказа и раскола, предстоит в ближайшем будущем решать для себя «лермонтовскую» проблему выбора между православным и ев-

разийским способами обретения нового примиряющего синтеза. Во внешнем, геополитическом смысле, это означает: либо идти путем православной «второй Европы», найдя в ней свое место и предотвратив попытку ее окончательного растворения в атлантической системе — либо вернуться в Большую Евразию, реинтерпретируя свою культурную традицию так, чтобы она раскрылась навстречу индо-буддийскому и конфуцианско-буддийскому мирам.

В простой, но амбивалентной фигуре Максима Максимыча заложены предпосылки как того, так и другого решения; все дело в том, как эту партитуру русской души озвучит и интерпретирует национальная интеллектуальная элита, какой из соответствующих «субкультур» завершится идейная борьба внутри современного российского «клира».

Обобщая, можно сказать, что перед нами три способа решения старой русской задачи «возвращения к простому человеку»:

«простой человек» может быть стереотипно истолкован как низовой народный тип, и тогда возвращение к нему будет мыслиться как реванш консервативного «молчаливого большинства» над крикливым меньшинством, склонным к крайностям левого или правого революционаризма;

«простой человек» также может быть понят как восточный тип, тяготеющий к космоизму или стоицизму, в противовес мятущейся фаустовской душе, выпавшей из космической гармонии;

наконец, «простой человек» может явиться нам так, как это завещано православной исихастской традицией, в которой интенция восточной созерцательной безмятежности творчески сублимирована — решена не с позиций нирваны или дао, которое «неактивно и бесформенно», а с позиций христианской личности, жаждущей растворения не в безликом космосе, а в Христе: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Тал. 2, 20).

Лермонтов вслед за Пушкиным подключился к этой завещанной всей нашей духовной традицией программе благородного опрошения человека, достигающего стадии синтеза. Его интуиция колеблется между указанными тремя моделями «великого опрошения» — как колеблется вся русская культура в целом, утратившая в лице безвременно погибшего гения личность, способную с наибольшей романтической страстностью и с наибольшей интеллектуальной ясностью ставить и решать такие проблемы.

В контексте сугубо литературной эволюции Лермонтова программа «опрощения» означает наметившийся поворот от романтизма к реализму. Но мы бы упростили дело, если бы назвали этот реал-

лизм «критическим реализмом». Это скорее онтологический и экзистенциальный реализм, означающий торжество первичного жизненного опыта над «вторичностями» идеологизированного интеллигентского сознания.

Простой человек в лермонтовском смысле — это тот, кто не подменяет действительность «знаками», реальные заявки жизни — идеологизированными манифестами, извечное и инвариантное — морально стареющим, первичное, в бытийственном смысле, вторичным, стилизованным под модные запросы и ожидания. И в этом смысле простой человек — не классовое, а экзистенциальное понятие, выражающее духовную подлинность, в ареале которой есть шанс узнать и понять друг друга людям разных сословий, разных исторических и культурных эпох. Таковы инвариантные, морально не стареющие духовные опоры лермонтовского «простого человека» в стихотворении «Родина». Здесь вынесено за скобки все официальное, идеологизированное, партийное, подлежащее очередному пересмотру со стороны уже занявших кафедру или еще готовящихся ее занять законодателей вкуса, моды и веры. Остается вечное, не подлежащее никакой идейной ревизии, внушающее не нервическую экзальтацию, а настоящую, не торопящуюся с клятвами на верность любовь:

Но я люблю — за что, не знаю сам —
Ее степей холодное молчанье,
Ее лесов безбрежных колыханье,
Разливы рек ее, подобные морям...

.....

Люблю дымок спаленной жнивы,
В степи ночующий обоз
И на холме средь желтой нивы
Чету белеющих берез.
С отрадой, многим незнакомой,
Я вижу полное гумно,
Избу, покрытую соломой,
С резными ставнями окно...

Социальное и природное, мир человеческой души и мир космоса сливаются в образе Родины; тем самым патриотическое чувство утрачивает рискованную по историческим меркам идентификацию с тем, что преходяще и подлежит идеологическому пересмотру — с общественным строем, очередным «новым человеком» и т.п. Остается Родина в ее нетленном, инвариантном значении, говорящем нашей сыновней душе нечто истинно сокровенное, неслышное со стороны. Такими священно безмолвствующими патриотами и завещал нам быть Лермонтов.

Н.В.Гоголь как зеркало русского странствия по дорогам истории*

Всем известен апофеоз дороги в «Мертвых душах»: «Какое странное, и манящее, и несущее, и чудесное в слове: дорога!... Боже! Как ты хороша подчас, далекая, далекая дорога! Сколько раз, как погибающий и тонущий, я хватался за тебя, и ты всякий раз меня великодушно выносила и спасала!»²⁴. Критики России, пожалуй, усмотрят в этом пресловутую безытность русского человека, кочевнический архетип, противостоящий методическому бытоустройству западных народов, умеющих скрупулезно возделывать микромир, вместо того чтобы лихо ломать и покидать его. Но ведь не только в «степном архетипе» здесь дело. Душа человеческая, согласно христианскому учению, всегда странница, всегда в пути между временным земельным своим пристанищем и небесной обителью. Ей тоже положено не застревать в повседневности, не абсолютизировать быт как главный предмет человеческих забот, а помнить о том, что превыше всякого быта. Душа — хранительница небесного огня оказывается временной пленницей здесь, на земле, где нет ей успокоения и удел ее — томление и тоска по высшему. Вот этот мотив тоскующей души всего ярче характеризует наше русское мироощущение с присущим ему острым чувством земной неприютности.

Но дорога — это неприютность особого рода, обнадеживающая. Метафизическим эквивалентом ее, применительно к нашей истории, является понятие переходного периода. Большинство периодов российской истории получали название «переходных» и в самом деле характеризовались переходным мироощущением. Чего здесь больше — объективной необходимости часто менять, перестраивать жизнь и учреждения или субъективной уловки человеческого духа, способного выдерживать тяжести бытия при обнадеживающем условии, что они — «временные» и «завтра будет лучше»? Климатические, географические, геополитические условия жизни в России несравненно жестче, чем на Западе. Постоянные испытания и сюрпризы климата сочетаются у нас с военно-политическими пертурбациями, вызванными агрессивными соседями, то и дело испытывающими нас на прочность. В этих условиях сказать, что так было и будет — значит почти наверняка обескуражить и себя, и подрастающее поколение, которому свойственно верить, что его доля будет совсем иной, нежели отцовская. Поэтому миф о светлом будущем, в целом отражаю-

* Москва. 2003. № 6.

ший запросы посттрадиционалистской личности, отвыкшей от аскетического долготерпения предков, у нас в России пользуется особым массовым спросом и доверием. Свойственная европейскому модерну картина исторического бытия как пути из темного прошлого в светлое будущее в России нашла особые, экзальтированные формы народного исторического романтизма. Народ чувствует себя находящимся в пути, на исторической дороге. Однако, наряду с этим общим, «дорожным» мироощущением человека нового времени, разительно отличающемся от исторической оседлости средневековья, у нас присутствует и ощущение травмированности историей — тоже «дорожное». Ярче всего оно выражено в творческой биографии Н.В.Гоголя.

Из Полтавщины в Петербург — метафора национальной истории

В биографии Гоголя символически воплощена историческая биография русского народа, юность которого прошла на теплом приднепровском юге, а государственная зрелость прошла в суровом климате Московии, а затем и Петербурга. Этот мотив изгнанности из рая — вынужденной миграции из шадящей среды в крайне суровую — характеризует русское ностальгическое мироощущение как нельзя более полно воплощенное в творческой биографии Гоголя. Разве «Вечера на хуторе близ Диканьки» — это просто романтическая этнографическая книга, повествующая о малороссийской экзотике людям обезличенной среды Санкт-Петербурга? Нет, это глубоко ностальгическая национальная повесть, рассказывающая о прекрасном историческом детстве, *преждевременно оборвавшемся*. Не будь у нас, русских, киевского детства нашей истории, воспитайся мы изначально в той среде, в какой в конечном счете оказались — в болотистой среднерусской равнине, мы бы, пожалуй, не были такими страстными интровертами, болезненно реагирующими на травмы и несправедливости «большой истории». Н.В.Гоголь никогда не воспринимал бы с такой болезненной обостренностью серый чиновничье-бюрократический Петербург — эту могилу спонтанных человеческих порывов, если бы его первый свежий взгляд не был взглядом со стороны — не столько в пространственном, сколько во временном смысле — взглядом из южного (малороссийского) детства русской истории. Сколько теплоты, сколько юмора, какие яркие проявления народной «смеховой культуры» у героев первых малороссийских повестей Гоголя! Здесь мы сразу же наталкиваемся на ряд противопоставлений, впоследствии получивших развитие не только в художественной ли-

тературе, но и в культурологии, социологии, языкознании. Малый мир — большой мир, общность и общество, неофициальные структуры — официальные, жизненный мир и мир формализованных бюрократических абстракций — все эти дихотомии содержат ностальгию сознания, хранящего память о «золотом веке». Ностальгия эта имеет общечеловеческий характер; наша русская особенность — в том, что «золотой век» киевской исторической юности нами воспринимается не как нечто палеонтологически далекое, а как пребывающее в эмоционально оцениваемой близости, а также в том, что расставание с ним ощущается как насильственно и несправедливо ускоренное — нашествием татар.

Здесь мы имеем определенный парадокс: наше позднее, по общим меркам, историческое взросление, связанное с оформлением крепкой централизованной государственности, одновременно ощущается как вынужденно преждевременное — подобно тому как это случается с детьми, рано потерявшими родителей. Но Гоголь был бы всего лишь представителем умильного этнографического романтизма, если бы он ограничился сопоставлением противоположных полюсов, олицетворяемых, с одной стороны, малороссийским фольклором, с другой — казенщиной Петербурга, тогда наш классик выступил бы в роли потатчика сидящему в нас инфантильному началу, готовому обижаться на несправедливый большой мир. Его историческая интуиция подсказала ему другое: неизбежность и моральную оправданность расставания с «малым миром» малороссийского детства. Дело в том, что этот мир сам в себе нес червоточину. Он оказался бессилен перед натиском иррациональных стихий, начатки которых он нес в себе. Эту правду о «малом мире» славянской юности Гоголь поведал нам в «Страшной мести». Здесь переплетаются исторический реализм с особым типом романтической интуиции, остро чувствующей прорехи мирового порядка, куда врывается темный первозданный хаос. Пан Данило жалуется Катерине: «Порядку нет в Украине: полковники и есаулы грызутся, как собаки, между собою. Нет старшей головы над всеми. Шляхетство наше все переменяло на польский обычай, переняло лукавство... продало душу, принявши унию. Жидовство угнетает бедный народ»²⁵. Перечисленные болезни Украины — болезни «детской», догосударственной незрелости. Анархия безначалия, подражательство чужой культуре, безвольное капитулянство, неспособность навести порядок у себя дома — все это инфантильные недуги славянской души, нуждающиеся в какой-то новой, большой школе.

Но параллельно этой эмпирической истории в «Страшной мести» разворачивается другая история, связанная с прорывом колдовских безумных стихий, наводящих на людей морок. Вот, оказывается, какие изъяны несет в себе буколический малый мир. Не только изъяны внутренней анархии, рабского подражательства и элементарной беспомощности перед хриstopродавцами. В нем изъяны и похлеще — он способен кликушествовать. Архаика его подсознательного — это прибежище древних демонов — способна вырываться наружу, ибо сам логос малого мира — неокрепший, не отлившийся в ясных и твердых понятиях. Наряду с этой «рационалистической» критикой буколического малого мира Гоголь дает и его *эстетическую критику*. В этой связи Василий Зеньковский говорит об «эстетической антропологии»²⁶ Гоголя, с позиций которой он судит затхлую провинциальную жизнь традиционалистского типа. Милейшие люди Афанасий Иванович и Пульхерия Ивановна из «Старосветских помещиков», но именно в них малый мир общинной повседневности изобличает себя как *пошлый* мир, в котором «ни одно желание не перелетает за частокол, окружающий двор».

Итак, две ловушки подстерегают русского человека — пассивности по природе — в рамках буколического малого мира: ловушка иррациональных стихий, необузданных логосом, и ловушка пошлости, незаметно обволакивающей и омертвляющей человека. Гоголь тем самым подводит нас к мысли, что русский человек не зря и не случайно оставил этот малый мир, чтобы пуститься в рискованную одиссею большой истории, начавшейся в московский («Третий Рим») и продолжившейся в петербургский период. Все это означает, что славянская юность «южного периода» нашей истории, которую противопоставили петербургскому периоду наши славянофилы, а сегодня поднимают на щит антироссийски настроенные националисты Восточной Европы, обременена недугами, способными свалить народный организм еще до взросления. А как оценивает петербургский период Гоголь? Его новые «Петербургские повести», как и первый том «Мертвых душ», создают впечатление, что он не прошел постепенно, так, чтобы оставалось время на адаптацию, весь промежуточный путь российской истории, отделяющий петербургский период от киевского, а сразу, одним махом, был перенесен из малого малороссийского мира в казенный большой мир Петербурга. Впрочем, этот шок случился не только с Гоголем. Петр I, задумавший сразу перенести на русскую землю рационалистическую административную модель западного типа — геометрически строгий порядок, ошеломил всю народную Россию. С линейной строгостью расчерченная столица, ли-

нейная чиновничья иерархия о четырнадцати разрядах, ведомственное деление общественной жизни, нарушающее естественно сложившиеся горизонтальные связи, — все это соответствовало тому, что М. Вебер впоследствии назовет бюрократической целерациональностью, но чему явно не хватало витальной подпитки, идущей от самой народной жизни, детские недуги, описанные Гоголем в «Страшной мести», здесь были преодолены, но черствая рассудочность имперской зрелости отталкивала уже совершенно по-своему. Блажен народ, которому дано в свершениях зрелости узнавать и воплощенные порывы своей юности, запал которой не пропал, не был подавлен, но получил своеобразную огранку и логическую оформленность взвешенного проекта. Хуже, когда из слишком бурной юности мы непосредственно переходим в брюзгливую и холодную старость. Вот, собственно, определение гоголевского Петербурга — это город преждевременно постаревших, мертвых душ. Промахов юношеского своеволия и запальчивости, так подведших нас в киевский период нашей истории, эти люди не совершат, но вопрос в том, остались ли они еще *живыми людьми*, или стали уже заводными куклами администрации. Гоголь ставит перед нами этот вопрос и считает его правомерным применительно к России его времени в целом.

И здесь, как мне кажется, кроется основной дефект зрения великого писателя. Дело в том, что на самом деле петербургский человеческий тип никогда не был в России доминирующим. Со времен Петра I Россия являет собой дуалистическую структуру: петербургские типажи занимают вершину пирамиды, старый тип московского человека — ее основание. Свидетельств таких людей, как Пушкин, Лермонтов, Толстой вполне достаточно, чтобы понять, что в толще народной жизни преобладают совсем другие, не петербургские типы. Более того, положительные герои среди людей последнего типа практически не водятся. Савельич, капитан Миронов и Маша Миронова, даже дворянка Татьяна Ларина — это воплощение благородной простоты и надежности, по сути представляют собой людей допетербургской формации. Во всем их поведении, в их картине мира, в их мотивациях нам являет себя старый московский тип цельного и крепкого человека. К этому же типу принадлежит Максим Максимыч как антипод Печорина. Петербургский тип в основном представлен «лишними людьми» — личностями на рубеже культур: они уже оторвались от национальной почвы, но по-западному собранными, деловыми людьми они так и не стали. И эта поляризация старого московского «укорененного» и петербургского «лишнего» типа проступает не только в физическом пространстве российского социума, но и во внут-

реннем духовном мире русских людей. Сколько наносного, вымученного, искусственного проглядывает в людях из «света» в первом томе «Войны и мира». Но вот наступает пора испытаний — Наполеон вторгся в Россию. И в этот момент предельной мобилизации национального духа петербургская «надстройка» — это свидетельство искусственной сконструированности — куда-то улечивается, и в облике русского человека все явственнее проступает старомосковский антропологический «базис».

Нечто аналогичное произошло с русским человеком и в период другой Отечественной войны — во время противостояния фашистской Германии. Советский человек образца 20–30-х годов поражал своей идеологической сконструированностью. На события окружающего мира он реагировал не прямым и естественным образом, а посредством ходульного марксистского текста. Этот «текстовой» характер отличал и внешнюю политику того времени — расчет на сознательность немецкого рабочего класса, на пролетарскую солидарность, на неизбежную изоляцию поджигателей войны и т.п. Но вот грянул грозный час, и советский человек спрыгнул с марксистских ходуль и недвусмысленно явил облик старого московского типа — одновременно и допетербургского, и досоветского. Создается впечатление, что взращенные «реформаторами» лабораторные типы, до поры до времени живущие искусственной жизнью заемного характера, немедленно тушуются и отходят в сторону в периоды грозных испытаний — когда все проверяется на подлинность. В этом, наверно, и состоит главный секрет России, неразгаданный в свое время ни наполеоновским, ни германским генеральным штабом: за оболочкой того или иного «нового человека» Россия сохраняет свое ядро — укорененный старомосковский тип — продукт нашей истории и географии, а не реформационного умысла «конструкторов».

Именно в этом пункте обнаруживается своеобразный дальтонизм Гоголя. Совершив свое путешествие из Миргорода в Санкт-Петербург, он как будто проскочил промежуточную станцию, имя которой — народная Россия старомосковского образца. Ни капитанов Мироновых, ни Татьян Лариных среди типов, населяющих Великороссию, Гоголь как будто не заметил. Означает ли это, что они вывелись ко времени, когда писатель приступил ко второму тому «Мертвых душ» и начал свои мучительные поиски положительного типа? Гоголь умер в 1852 г., а всего через три с небольшим года началась Крымская война. Со страниц «Севастопольских рассказов» Л.Толстого на нас глядит старорусский служилый тип, отличающийся от геройских типов «Тараса Бульбы» тем, что основой их характера явля-

ется не степная вольность, а жертвенное терпение и государева ответственность. Пока государство не подвергается испытаниям, этот тип остается в тени — сцену заполняет «крикливое меньшинство» реформационного образца. Но как только дело пахнет жареным, сразу же обнаруживается, что без него нести тяжесть некому. Как же Гоголь не заметил его?

Тайна Чичикова — мещанский бунт против этики служения

Чичиков в своем путешествии искал «мертвых душ», но ведь Гоголь не Чичиков, почему же в его копилке человеческих типов оказались одни только мертвые души? И кто они, «мертвые души», описанные Гоголем и в «Ревизоре», и в «Петербургских повестях», и в знаменитой «поэме»? Вопрос этот по-прежнему для нас важен — содержательно он совпадает с вопросом о том, а кем был советский человек, изгнанный со сцены новейшими реформаторами? Дело в том, что и левые западники типа Белинского, и нынешние правые западники (типа Явлинского) отвечали на вопрос об отрицательном персонаже нашей истории сходным образом: они видели в нем проявление темного традиционализма и «азиатчины». Если буквально следовать этой схеме, тогда окажется, что городничий из «Ревизора» (заведомо отрицательный социальный тип) — это темный традиционалист, носитель азиатчины, а Тарас Бульба (заведомо положительный персонаж) это не традиционалист, а «прогрессист».

Не только с нашим литературоведением, но и со всей нашей идейной историей случилась незадача: на жгуче злободневный вопрос — а кто они такие, отрицательные персонажи Гоголя, так и не был дан вразумительный ответ. Весь передовой революционно-демократический и просто демократический лагерь видел в этих персонажах воплощение темной азиатчины, деспотизма, традиционализма. Но, следуя исторической, культурологической, социологической логике, зададимся вопросом: в чем же эти персонажи соответствуют традиционалистскому образу? Традиционалист — это по-своему цельный, органический тип, не затронутый рефлексией и просвещением. М. Вебер в этой связи говорит о *традиционном типе действия*, отличая его от целерационального (прагматического), оно совершается бездумно, без сомнений и импровизаций, по унаследованному образцу («так повелось», «не нами заведено — не нам менять»). Да есть ли у Гоголя среди всех его персонажей, относимых к современному ему петербургскому периоду истории, хоть один, который бы соответствовал этому погруженному в традицию типу? Сама среда губер-

ского города, куда в начале повествования въехал Чичиков, не имеет и следа традиционного, дорефлексивного существования, прочностью своей обязанного столетней инерции и укорененности. Напротив, это среда эпигонов, пересмешников, несущих одежду с чужого плеча, демонстрирующих приспособление к «современности» и живущих не по канону, не традиционно, но в то же время и не по праву, а в каком-то беспokoйном промежуточном пространстве. «...Где магазины с картузами, фуражками и надписью «Иностранец Василий Федоров»...»²⁷. А вот и городской сад, где деревца не стоят сами по себе, как им *традиционно* положено по естеству, а держатся подпорками, «в виде треугольников, очень красиво выкрашенных зеленою масляною краскою». «Впрочем, хотя эти деревца были не выше тростника, о них было сказано в газетах при описании иллюминации, что «город наш украсился, благодаря попечению гражданского правителя, садом, состоящих из тенистых, широковетвистых дерев...»²⁸. Иными словами, деревья не только не могут стоять сами по себе, без искусственных подпорок, они посажены не с естественной хозяйской и практической целью, а ради полезной начальству «отчетности» и пропагандистского эффекта. Если бы современная общественная наука не представила нам течение социологической феноменологии, специально исследующей подобные явления, мы бы продолжали затрудняться в вопросе об истинной природе таких феноменов. Но определение их найдено: это умышленные феномены конструктивистского характера, то есть созданные по заранее данному «проекту».

Вспомним, что славянофилы всему петровскому периоду дали название «умышленного», противопоставив его естественному, органическому ходу народной истории. Вся петербургская система, основанная Петром I, производит впечатление колониальной административной схемы, дистанцированной от естественной туземной жизни. Гоголь не случайно в зрелый период своего творчества сблизился со славянофилами, с братьями Аксаковыми, с московской почвеннической средой. Все губернские типы, встретившиеся нам на страницах «Поэмы», поражают своим эклектически двусмысленным, умышленным характером, своим *антитрадиционализмом и антинатурализмом*. Таков уже первый знакомец Чичикова из города NN — Манилов. Вся приторная сладость этого типа отнюдь не прагматическо-карьерного свойства: Манилов не столько приспособливается к некоторой реальности, сколько программирует себя согласно разным передовым образцам, плохо согласующимся между собой в и целом оторванным от туземной действительности. «Иногда, глядя с крыльца на двор и на пруд, говорил он о том, как бы хорошо было, если бы

вдруг от дома провести подземный ход или через пруд выстроить каменный мост, на котором по обеим сторонам лавки, и чтобы в них сидели купцы и продавали разные мелкие товары, нужные для крестьян»²⁹. Будь у Манилова настоящая воля, его «мечта» вполне могла бы обернуться тоталитарной утопией, действие которой показано в «Епифанских шлюзах» А.Платонова. Может быть, спасительная защитная способность русской жизни в том и состоит, что тоталитарные утопии, всерьез готовые все крушить и ломать во имя «совершенно нового передового образца», во втором — в третьем поколении вырождаются в Маниловых? Тем не менее, родство данных поколенческих типов прослеживается: они — «конструктивисты», органически чуждые местной жизни. И дети Манилова — чистые кентавры западнического конструктивизма, о чем свидетельствуют даже их имена — Фемистоклос и Алкид.

Ну хорошо, скажет читатель, а как быть с Собакевичем и Коробочкой? Уж это не мудрящие типы: один самой тяжеловесной крепостью тугодума, другая — самую непроходимой глупостью свидетельствуют о том, что они — по ту сторону всякого конструктивизма. Но обратим внимание вот на что: Чичиков предлагает им невысказанную, прямо-таки постмодернистскую сделку — купчую мертвых душ. Как бы на это среагировали люди подлинно традиционалистского типа? Открестились бы и отвернулись в ужасе. Между тем наши «традиционалисты» тут же принялись торговаться с Чичиковым за каждую мертвую душу. Иными словами, их *ничем нельзя удивить* — их отличает удивительная всеядная готовность к чему угодно, к любому, самому извращенному повороту событий; вместо того, чтобы отвергнуть с порога инициативу, противную всякой традиции и всяким нормальным представлениям, они готовы сходу подключиться к ней, дабы урвать свое. Нельзя, однако, сказать, что Собакевич и Коробочка — классические типы носителей одной страсти — корыстолюбия. Даже Чичиков не таков, о чем не раз предупреждает читателей сам автор поэмы. Во всех этих типах видно другое: то, что они навсегда отчалили от одного берега, называемого старой московской Русью, и теперь плывут бог знает в каком направлении, хотя представители разных течений с догматической самоуверенностью берутся указать, каков будет этот другой берег, когда и при каких условиях можно будет к нему причалить. У Гоголя вся петербургская Россия — это палуба корабля, населенная пассажирскими типами: никто в них не живет, как живут у себя дома, все непрерывно изучают географические карты, сочиняют проекты и прожекты: кто лениво играя, как Манилов, кто упрямо и расчетливо ведя игру, как Чичиков. Но настоящей

целерациональности, на основе которой, согласно М.Веберу строится подлинный капитализм, нет ни у кого. Олицетворением буржуазного самоотрицания выступает Плюшкин, скупость которого уже не целерациональная, а иррациональна: «Сено и хлеб гнили, клади и стоги обращались в чистый навоз,... мука в подвалах превратилась в камень..., к сукнам, холстам и домашним материям страшно было притронуться: они обращались в пыль»³⁰. И сам Чичиков — это олицетворение внешнего благообразия, постоянно уклоняется от целесообразной линии канонизированного Вебером буржуа: все его практики то противоразумны по причине излишней русской азартности, то противозаконны.

Какой напрашивается итог чичиковской одиссеи по городам и весям России? Гоголь весьма определенно наталкивает на него читателя: во всей России покупатель мертвых душ не встретил ни одного настоящего «традиционалиста» и консерватора твердых правил, которые бы недвусмысленно отвергли негоцию, не соответствующую, как витиевато выразился Манилов, «гражданским постановлениям и дальнейшим видам России». Всех контрагентов сделки поначалу озадачивает ее «экстравагантная» сторона, но не ее сомнительный в правовом и моральном отношении смысл — здесь консенсус Чичиков как будто изначально обеспечен. Итак, с одной стороны, Чичиков выглядит «подпольщиком», скрывающим свои истинные мотивы от господствующей идейной и административно-полицейской цензуры, с другой — он в любом месте тотчас же оказывается среди единомышленников, готовых к соучастию. Не означает ли это, что вся официальная идеология России («православие — самодержавие — народность») и даже ее санкционированная церковью христианская мораль уже повисли в воздухе, не находя надежной почвы в «гражданском обществе»? Выходом из этого тупика могло бы явиться предположение о какой-то особой, мифистофельски-демонической фигуре Чичикова, внезапно совратившего благонамеренное общество. Но в том-то и дело, что ничего демонического в этой фигуре не просматривается. Приспособленец, конформист, боящийся оказаться замеченным среди лиц со сколько-нибудь заметной выделяющейся позицией, неуловимо уклончивой и поддакивающей, — таков Чичиков по своему гражданскому стилю.

Но Гоголь не был бы Гоголем, если бы демоническое начало не играло бы никакой роли в поэме. Здесь оно потому и страшно — что выступает анонимно, вне связи с конкретными злодеями и вообще персонажами, выделяющимися по критериям, способным быть ухваченными силами полицейского и общественного порядка. Демо-

ническое отрицание не только высоких святынь, но и прочных нравственно-правовых основ повседневной жизни развивается как массовая заразительная «игра на понижение» — как ориентация не на официально декларируемую, а низкую и достоверную в своей низости «правду жизни». Создается нешуточное впечатление, что господское общество — все, за исключением низших трудовых классов, — вступило в какой-то тайный сговор против официально декларируемых идеологии, политики и морали, оцениваемой как «писаной для дураков». Но не в этом состоит настоящий демонизм и само по себе это еще вряд ли достойно было бы слова Гоголя как пророка, обуреваемого демоническими предчувствиями. Настоящий демонический вызов, олицетворяемый недемонической фигурой Чичикова, заключен в том, что навязчиво демонстрируемая добродетель, выступающая как надоевшее идеологическое доктринерство, стало вызывать бешеное раздражение в обществе, становящееся, таким образом, тайным, но несомненным *союзником отрицательных персонажей*. Гоголь раскрывает психоаналитический механизм возникновения этой общественной раздражительности, тем более интересной для нас, современников нового торжества Чичиковых, что ведь и нас в известное время подвела сходная раздражительность, вызванная навязчивой трескотней официозной «идейности». В биографии Чичикова действие указанного механизма прослеживается со всей определенностью. Удручающая скудость жизни, привычная для массы народа, но уже раздражающая и шокирующая полугосподскую среду — «пишущую тварь» (Грибоедов), меряющую себя заемными мерками, усугубляется лицемерием предельно навязчивой казенной морали. «Маленькая горенка с маленькими окнами, не отворявшимися ни в зиму, ни в лето, ... вечное сиденье на лавке с пером в руках, чернилами на пальцах и даже на губах, вечная пропись перед глазами: «не лги, послушествоуй старшим и неси добродетель в сердце...»³¹. Собственно, эта навязчивая пропись и провоцирует сидящего в нас демона противоречия, который в известных обстоятельствах может проявить себя не только личным, «камерным» демоном, но демоном глобального действия, подрывающего все устои. Особенно если каждого из нас со школьной скамьи осаждают наставники официозной идейности, злостно некомпетентные в профессиональном отношении и все на свете подменяющие «идейной выдержанностью» и лояльностью. Такой школьный наставник был у маленького Чичикова: «Способности и дарования? все это вздор, — говаривал он, — я смотрю только на поведенье. Я постав-

лю полные баллы во всех науках тому, кто ни аза не знает, да ведет себя похвально; а в ком я вижу дурной дух да насмешливость, я тому нуль, хоть он Соломона заткни за пояс»³².

Мы здесь видим приключения известной «романтической иронии» — кредо романтической литературной традиции, к которой несомненно причислял себя сам автор поэмы. Объектом романтической иронии изначально выступал носитель мещанско-бюргерской «умеренности и аккуратности», то есть «не-герой». Ему, соответственно, противопоставлялся *герой*, третирующий мещанскую повседневность и противопоставляющей ей нестандартные поступки и нестандартные обстоятельства, выбираемые им по своему романтическому произволу. Но по закону углубляющейся поляризации социальных типов — удел дестабилизированных переходных обществ — своевольные романтические герои и мещанские антигерои могут не только расходиться все дальше, но и претерпевать неожиданные превращения. Романтическая литература по-своему опрометчиво положила на мещанина как основание общественной стабильности. Она не предвидела того обстоятельства, что мещанин, если его всеми средствами идейных, административных и даже литературно-художественных обличений и притеснений довести до состояния «подпольного человека», то в душе его заведутся такие бесы, которые достойны кисти Достоевского и — Гоголя. Гоголь первым во всей мировой литературе прозревает эту перспективу — когда мещанин делается прямо-таки отчаянным подпольщиком, готовым громить любую «идейность», любой порядок и мораль, если они не оставляют ему никакого законного пространства и маневра. Эту раздражительность против выхолощенного «положительного» начала, подпирающего официальное лицемерие, вместе с Чичиковым, кажется, разделяет и сам Гоголь, объясняющий, почему он предпочел заведомо отрицательного героя. «Потому что пора, наконец, дать отдых бедному добродетельному человеку, потому что праздно вращается на устах слово: «добродетельный человек»; потому что обратили в лошадь добродетельного человека, и нет писателя, который бы не ездил на нем, понукая и кнутом, и всем, чем ни попало; потому что изморили добродетельного человека до того, что теперь нет на нем и тени добродетели, а остались только ребра да кожа вместо тела; потому что лицемерно призывают добродетельного человека; потому что не уважают добродетельного человека. Нет, пора наконец припрячь и подлеца. Итак, припряжем подлеца!»³³. Здесь мы видим и несомненную преемственность Гоголя в рамках романтической традиции, превыше всего чурающейся стандартизированной

мещанской добродетели, и новаторский прорыв в новое измерение, в котором привычный мещанин обретает непривычные демонические черты, годящиеся для «поэмы».

И опять-таки, гоголевское открытие непосредственно касается нас. Разве мы не были свидетелями того, как официальная советская пропаганда прямо-таки заездила «добродетельного героя», изморила его до костей, ибо образ этот перестал подпитываться соками реальной жизни, стал откровенно ходульным и лицемерным? А поскольку олицетворением «добродетельного человека» был носитель неустанной «самоотверженности», героического труда, «энтузиазма» и «высших духовных потребностей», то доведенное до предельного раздражения этой пропагандистской назойливостью общество уже из чувства мстительного противоречия готово было принять «антигероя», узаконить корысть и стяжательство как естественные человеческие мотивации, искусственно подавляемые опостылевшей партийной «идейностью», а «высшим» потребностям противопоставить «низшие» как более близкие и даже более человеческие. Вот ведь в какую ловушку мы совсем недавно попались, вызвав из подполья типов, которые сегодня попирают все законы, божеские и человеческие, и не стыдятся глумятся над всеми добродетелями. Более того, право глумиться над добродетелью, третировать «традиционную мораль», наказывать презрением всех слабых и незащищенных, сегодня выступает как специфическая принадлежность новейшего «сверхчеловека», как будто ведущего свою родословную от старого буржуа-собственника, но на деле являющегося скорее не собственником, а экспроприатором, присваивающим себе то, к чему он никакого собственного труда и таланта не приложил. Здесь, пожалуй, лежит главное недоразумение эпохи новейших «демократических реформ». Реформаторы обещали революционного партизана, наездника и уравнилителя, не умеющего чтить собственность и считать копейку, заменить рачительным хозяином, вооруженным всеми навыками «рыночной рациональности». На деле они вызвали из какого-то подполья накопившего бесовское раздражение негодяя, готового буквально смыть все привычные общественные и моральные установления как искусственную помеху инстинкту наживы. А чтобы нам не казалось, что указанный тип демонизированного мещанина, взявшегося помянуть местами белое и черное, — всего лишь наша злосчастная экзотика (очередной вывих российской истории), появилась наимоднейшая теория, в этом отношении ставящая все точки над «i». Речь идет о течении постмодернизма, признанный мэтр которого Ж.Деррида ввел миропотрясающую новацию в философскую диалекти-

ку. До сей поры диалектические пары: истина и ложь, добро и зло, прекрасное и безобразное выступали в общественном сознании как онтологически (бытийственно) и ценностно неравнозначные: ложь, зло, безобразное рассматривались как отклонение и извращение законно-нормативного состояния мира, хранимого Богом, мировым разумом или высшими законами истории. Деррида с уже описанной нами раздражительностью объявил Истину, Добро и Красоту опорами невыносимой банальности и союзниками застоя. Зло у него выступает как олицетворение находчивости, противовес нерасторопному добру, эстетической яркости, противовес занудливой пресности добродетели, новаторства, противовес рутине общепризнанного. Словом, если вы не хотите, чтобы ваше общество прозябало в застое, оседлайте энергию зла, и динамизм вам обеспечен!

Имея столь внушительное алиби со стороны моднейшей теории (а сегодня либерализм в качестве нового великого учения прямо опирается на выводы данной теории), деятели темного подполья, носители теневых практик не только вышли из подполья, но перешли в наступление по всему фронту. Благодаря наставничеству «деконструктивизма» (занятому последовательной деконструкцией сложившихся основ общественного бытия) заново реабилитированный буржуазный собственник обрел такие черты, от которых в ужасе бы отвернулись адепты классического либерализма и защитники старых мещанских начал. Он все откровеннее порывает с продуктивной экономикой, принявшись за ростовщичество и валютные спекуляции в невиданных еще масштабах. Он третирует мещанские добродетели, связанные с методической бережливостью и накоплением и бесстыдно транжирит отнятые у общества средства на «демонически» извращенные удовольствия. Он — враг «консенсуса» (общественного согласия) и вместо социальных уступок трудящемуся большинству предлагает ему убраться со сцены вообще — уйти в небытие, ибо такова участь «неприспособленных». Он — не сторонник надежной постепенщины, подобно своим мещанским предшественникам, а идеолог катастрофизма и «шоковых терапий», ибо такие «терапии» выступают как главный механизм безжалостного «естественного» отбора.

Присматривается ли такая перспектива у Гоголя? Если внимательно присмотреться не только к сюжету «Мертвых душ», но и выявить лежащие в его основе пророческие интуиции автора, то — несомненно. Только в этой демонической перспективе произведение и заслуживает романтического названия «поэмы» — мещанская «сага» в собственном смысле не заслуживала бы названия повести или романа в

духе «натуральной школы», к которой неразобравшиеся критики поспешили причислить Гоголя. Можно, разумеется, оспаривать наш тезис, отправляясь от известных лирических отступлений писателя, посвященных смутно прозреваемому будущему России — этой загадочной птицы-тройки. К вопросу о гоголевских интуициях касательно российского будущего мы теперь и переходим.

Гоголевский урок реформаторам

Василий Розанов с присущей ему яркостью выразил свое изумление ниспровергательной способностью Гоголя. «Самая суть дела и суть «пришествия в Россию Гоголя» заключалась именно в том, что Россия была или, по крайней мере, представлялась сама по себе «монументальной», величественною, значительною: Гоголь же прошелся по всем этим «монументам», воображаемым или действительным, и смял их все, могущественно смял своими тощими, бессильными ногами, так что и следа от них не осталось, а осталась одна безобразная каша...»³⁴. Вдалье в другом месте: «Реформ Александра II, в их самоуверенности и энергии, нельзя себе представить без предварительного Гоголя. После Гоголя стало не страшно ломать, стало не жалко ломать»³⁵.

Здесь нам предстоит заново присмотреться к образу дороги у Гоголя. Сам образ Руси, бешено несущейся по неизведанной дороге не так оптимистично безмятежен, как может показаться с первого взгляда. Дорога действительно издавна подкупает и соблазняет русского человека новыми возможностями, свежими впечатлениями (а ему свойственно скучать на месте), заманчивыми переменами. Именно эта страсть к «дорожным приключениям» периодически выманивает русского человека из насиженного прошлого в новую «большую историю». И здесь его частым спутником, советчиком и подстрекателем выступает еврей с его «апофеозом беспочвенности» (Л.Шестов). Еврейский исторический темперамент обличается особым нетерпением и особой безответственностью — ведь ломают при этом не его, а чужое, туземное, а жизнь среди туземной среды еврею периодически представляется совершенно невыносимой, и потому он то и дело предлагает «расчистить завалы», снять затворы и границы, обновить, а лучше — вовсе отбросить традицию. В этом плане воистину пророчески воспринимается «Степь» Чехова. Степь в повести «Тарас Бульба» хотя и несет свои искушения, чреватые трагедиями отпадения и раскола (судьба младшего сына Андрея), но в ней еще действуют достаточно цельные национальные типы. В «Степи» Чехова уже в ка-

кой-то степени предрешена встреча двух будущих «революционных персонажей»: носителя вековечных подпольных комплексов, брызжущего ненавистью Соломона и опасно скучающего «озорника» Дымова. Вот удивительно: казалось бы, «Степь» — произведение совсем другой эпохи и культуры, которых уже перестали тревожить тени той степи, откуда издавна наступал на Русь кочевнический хаос. Тем не менее, интуиция архетипической степи заново оживлена у Чехова, что делает это произведение пророческим. Вот описание Соломона, вполне годящегося на роль будущего неистового комиссара и активиста «черезвычайки». Из глубокого, очень глубокого подполья смотрит на окружающую незатейливую жизнь этот преисполненный презрительной ненависти наблюдатель: «Теперь при свете лампы можно было разглядеть его улыбку; она была очень сложной и выражала много чувств, но преобладающим в ней было одно — явное презрение. Он как будто думал о чем-то смешном и глупом, кого-то терпеть не мог и презирал, чему-то радовался и ждал подходящей минуты, чтобы уязвить насмешкой и покатиться со смеху»³⁶. Дайте этому Соломону в руки какой-нибудь телеканал, и вы поймете, что он скажет об «этой» стране, о русской национальной традиции, русском менталитете, государственности, патриотизме и т.п. Дайте ему деньги, большие деньги — и вы очень ошибетесь, если подумаете, что Соломон удовлетворится ими в качестве средства обеспечения одного только буржуазного благополучия. Нет, деньги ему нужны для большего: он в них видит средство власти, средство подчинить и унижить, прибрать к рукам и посрамить, «...если бы я имел десять миллионов, то Варламов был бы у меня лакеем... Почему? А потому, что нет такого барина или миллионера, который из-за лишней копейки не стал бы лизать рук у жида пархатого. Я теперь жид пархатый и нищий. Все на меня смотрят, как на собаку, а если б у меня были деньги, то Варламов передо мной валял бы такого дурака, как Моисей перед вами»³⁷.

Но для того, чтобы деньги стали орудием абсолютной, тоталитарной власти, не знающей никаких преград, надо, чтобы все элементы мира обладали «рыночным» статусом продаваемой и обмениваемой вещи, стали «ликвидными». Кроме того, надо, чтобы любая туземная среда была населена людьми, готовыми за деньги продавать *абсолютно все*. Именно эти два главных программных пункта, собственно, и составляют основу нынешних рыночных реформ; последние таким образом готовят нас к воцарению новой тоталитарной власти владельцев валюты — перед нею все на свете должно склониться. Только поняв, что за благопристойностью и «идеологической нейтральностью» нынешнего рыночного проекта скрывается проект но-

вого тоталитаризма — бесконтрольной власти денежного мешка над миром, мы поймем все неистовство рыночно-либеральной пропаганды, стилистика которой явно не укладывается в нормы прагматическо-экономической рассудочности. Втапывая в грязь все ценности, «мешающие» стать продажными, эта пропаганда печется не столько о глобальном рынке, сколько о глобальной власти финансовой диаспоры, и этот ее демонизм никак нельзя путать с пресным стилем прежнего «третьего сословия». Но чтобы демоническая активность развязалась на местах, чтобы разверзлись небеса и рухнули все препоны, «диаспора» должна встретить на местах людей, обладающих инстинктом и темпераментом разрушителей. И здесь тип «степного непоседы», у которого все устойчивое и размеренное вызывает непонятную скуку и раздражение, приходится весьма кстати. В чеховской «Степи» и этот персонаж нашелся, и многозначительным обстоятельством выступает то, что среди податливой и покладистой среды не встретилось никого, кто был бы в состоянии его вовремя укротить. «Дымов, известно, озорник, все убьет, что под руку попадется, а Кириуха не вступится. Вступиться бы надо, а он — ха-ха-ха да хо-хо-хо... А ты, Вася, не сердчай... зачем сердчать?»³⁸. И вот портрет Дымова — всмотритесь и него и прикиньте, что произойдет, если «историческая встреча» Дымова с Соломоном однажды состоится и они образуют заговор против прочного государственного порядка. «Русый, с кудрявой головой, без шапки и с расстегнутой на груди рубахой Дымов казался красивым и необыкновенно сильным; в каждом его движении виден был озорник и силач, знающий себе цену... Его шальной насмешливый взгляд скользил по дороге, по обозу и по небу, ни на чем не останавливался, и, казалось, искал, кого бы убить от нечего делать и над чем бы посмеяться»³⁹.

Мы можем сказать, что на протяжении XX века роковая встреча Дымовых с Соломонами произошла дважды. Первый раз — в 1917-м, когда Соломоны выступили сначала подстрекателями противогосударственного «озорства» бесчисленных Дымовых, а затем и организаторами массового террора, в котором Дымовым была отведена роль подручных. Второй раз — в эпоху приватизации, когда Соломоны заполучили в свои руки гигантскую государственную собственность, а Дымовым предоставили роль бесчисленных рэкетиоров, «братков» или охранников, по-своему отделяющих себя от робкой и законопослушной «традиционалистской» среды. Но мы упростили бы дело, если бы применительно к Дымову, так же, как и к Соломову, взяв их в качестве современных персонажей, свели проблему только к целерациональности обогащения. Дело не только в том, что сама страсть

пожить в достатке может превратиться в демонический, всеразрушительный подпольный импульс, если долго мешать ее нормальным будничным проявлениям, как это делала коммунистическая власть. Дело еще и в том, что в Дымовых сидит кочевнический степной архетип, заставляющий их невыносимо скучать в повседневности и от скуки мечтать о миропотрясательных событиях и соблазнах «новой истории». Чехов зорко подметил в Дымове эту скуку степного характера, не знающего, куда себя деть в размеренной повседневности.

Главный сюрприз новейших реформ — в новом поражении оседлого домостроительного начала, связанного с продуктивной экономикой. «Демократы» нам обещали, что в результате их реформ кочевнический тип навсегда уйдет, вытесненный «оседлым» буржуазно-мещанским типом ответственного собственника-созидателя. Но, как оказалось, вместо кочевника в узнаваемом национальном облики степного вольного человека — скитальца и «целинника» пришел новый глобальный кочевник — не имеющий отечества спекулятивный тип внутреннего эмигранта, продающего на сторону буквально все — от государственных земель до государственных стратегических секретов и позиций. Идентификация нового правящего слоя в качестве «номад глобализма» (Ж.Аттали), не связанных никакими прочными нитями с туземной средой, — это, пожалуй, главный сюрприз и «выверт» истории, не оправдавшей благопристойных мещанских ожиданий, касающихся ответственного собственника, методичного накопителя, благоустроителя и т.п.

И здесь именно гоголевская поэма звучит пророчески: Чичиков может рассматриваться как прообраз того буржуазного подпольщика, который вместо реальной хозяйственной деятельности скупает «мертвые души», постоянно находится в дороге и на дороге же встречает обывателей, которых стремится надуть. В самом деле, разве Джордж Сорос организует местное производство, дает работу местному населению, платит налоги местному правительству? Нет, он весь — в дороге, он кочует по миру в поисках спекулятивной прибыли, он одурачивает и грабит «встреченных на дороге» местных обывателей, как правило, оставляя их ни с чем перед нами — Чичиковы вселенского масштаба, которых уже никакими силами не вернуть к нормальной хозяйственной деятельности, связанной с продуктивной экономикой. А для того, чтобы им ничто не мешало, они организовали настоящий «революционный погром» всех национально-государственных, духовных и моральных твердынь. Сегодня они содержат целый класс профессиональных «либералов», доказывающих вред всякого государственного вмешательства и контроля экономической

и финансовой деятельности, устарелость государственных суверенитетов и границ, пагубность налогов, на которых держатся социальные программы, наконец, «архаический» характер морали, ограждающей высшие, не продаваемые ценности. Эти Чичиковы глобального размаха занимаются в планетарном масштабе тем же, чем занимался и гоголевский герой на доступном ему уровне: подкупает местное правительство и прессу (Чичиков тоже умел манипулировать общественным мнением), министров и высших таможенных чиновников, открывающих им государственные границы, используют право экстерриториальности, тотчас же покидая ту среду, где им грозит разоблачение и арест капиталов. Мало того, чтобы исключить самую возможность столь неприятных сюрпризов, глобальные Чичиковы организовали поход американской сверхдержавы на те страны, правительства которых еще готовы защищать национальные интересы от международных проходимцев, всюду оставляющих пустыню.

Итак, все происходит так, будто мир движется от «модели Вебера», ориентированной на методического накопителя-собственника, к «модели Гоголя», представляющей глобального спекулянта-кочевника, имеющего вместо реальных работников-производителей одни только мертвые души, под которые он требует себе и землю, и финансы, и все планетарные ресурсы. Во втором томе «Мертвых душ», в котором Гоголь намечает будущие пути решения, диагноз болезни, кажется, установлен. Гоголь видит истоки всего грехопадения европейского модерна, как и всех грядущих извращенческих «реформ», в роковом расщеплении предпринимательской (хозяйственной) и служилой (государственно-ответственной) этики. На этом пункте стоит остановиться особо, так как именно в отсутствии должного разделения экономической и государственно-политической сфер либеральные критики России до сих пор видят источник всех ее неурядиц и потерь. Принцип западного модерна, радикализированный в идеологии современного либерализма, звучит так: отпустите на волю хозяйственную инициативу частных лиц, позвольте ей не стесняясь утвердиться на основе откровенного индивидуалистического эгоизма, не обремененного заботами об общем благе. Во-первых, общественное благо — это якобы смутная и спорная материя, подлежащая множеству противоречивых интерпретаций, тогда как индивидуальный приобретательский интерес определен и недвусмысленен. Во-вторых, убеждают нас, общественное благо никогда не может стать устойчивой мотивацией людей — разве что в чрезвычайных обстоятельствах, таких как война. Приобретательская мотивация лежит в горизонте методических усилий повседневности, коллективная жертвенность —

в горизонте чрезвычайщины, от которой люди скоро устают. Приводится и множество других аргументов, но все дело в том, что опыт Чичиковых — и старых, гоголевских, и нынешних — все эти аргументы побивает. Оказывается, инстинкт наживы, будучи отпущенным на свободу, неостановимо склоняется к *легким путям*, и в то же время наиболее обещающими оказываются пути теневые, противозаконные. Кто же не знает, что сегодня честная предпринимательская прибыль в сфере продуктивной экономики в лучшем случае составляет 5–7% готовых, тогда как в сфере спекулятивно-ростовщических афер она может достигать нескольких сотен и даже тысяч процентов. Кто не знает, что торговля предметами законного массового спроса, требуя многих усилий, дает в сотни раз меньше дохода, чем торговля порнографией, живым товаром или наркотиками! Кто не знает, наконец, что угождать рядовому потребителю хлопотно и мало выгодно, тогда как специализация в области элитарного спроса стократно выгоднее. Одно дело — обслужить за малую цену сотню клиентов в день, от которых к тому же много шума и неприятностей, другое дело — обслужить десяток «порядочных» господ, не затрудняющих выложить наличные в валюте за любые «милые пустяки». Отсюда — глобальная тенденция современного рынка: капитал покидает продуктивную экономику ради спекулятивной, легальную — ради более прибыльной теневой, сферу массового спроса — ради удовлетворения нужд богатых и сверхбогатых. Так по чистым законам «рыночной мотивации» — вне всяких вмешательств какой-либо чрезвычайщины — законопослушная повседневность оказалась преданной предпринимательским классом, устремившимся на путь теневых и спекулятивных практик. Здесь — еще одно проявление таинственного «демонизма», как оказалось, глубоко сидящего в недрах предпринимательской души, такой прозрачной и безыскусной, законопослушной и «целерациональной» с виду.

Как ни отметить тот факт, что наш литературный классик оказался много проницательнее господ ученых экономистов, обосновывающих и «природное» законопослушание буржуа, и принцип «невидимой руки», якобы стоящей за их индивидуальными усилиями и направляющей их на служение общественному благу. Чичиков — это та «архетипическая» фигура, которая содержит в себе все тщательно скрываемые тайны предпринимательского эгоизма, все «комплекссы», которые Гоголь вывел наружу, подобно тому как изоощренный психоаналитик выводит наружу наши тщательно скрываемые и от других, и от себя «либидональные» порывы. Второй том «Мертвых душ» намечает пути общественной терапии того недуга, которым заболевает

общество, пораженное разрывом двух этик: этики служения и этики приобретения. На сохранившихся черновых страницах второго тома представлены три персонажа, которых мы и сегодня встречаем в качестве типов, заново «отреформированной» России. Первый и самый неистребимый — это обломовский тип. У Гоголя его черты воплощает прекраснодушный мечтательный и крайне вялый в волевом отношении Тентетников. У нас, как известно, все реформы начинаются с подачи мечтателей, вскоре отходящих в сторону, чтобы дать дорогу уже вовсе не прекраснодушным «прагматикам», быстро прибирающим к рукам безнадзорное хозяйство «переходной эпохи». Если бы «реформы» изначально были заявлены этими прагматиками, общество имело бы повод во время проявить бдительность и мобилизоваться для самозащиты. Но в том-то и дело, что катастрофы «реформ» подкрадываются к нам в закамуфлированном виде мечтательной благонадежности. Общество в ответ на это расслабляется и ждет манны небесной — эдак через «500 дней». За этот самый срок в среде реформаторов как раз и происходит вполне естественная — в логике реальной политики — ротация и сцену занимают либо прагматики террора, утверждающие, что революцию не делают в «белых перчатках», либо прагматики приватизации, утверждающие, что жесткий «естественный отбор» — наиболее эффективный путь к демократическому будущему. Пора, давно пора анализировать тентетниковско-обломовский тип с этой новой стороны — как невольного провокатора, заманивающего нас в такое будущее, которого мы никак не ждали и ради которого вряд ли бы стали так бесшабашно разменивать наше прошлое.

Вторым типом, также несомненно несущим в себе пророческое предостережение нам, выступает во втором томе полковник Кошкарёв. Это — чистый западник, безмятежно-«гуманитарного» (то есть на уровне умозрительных прожектов) склада. Гоголь нарочно ведет к нему своего героя — Чичикова перед тем как столкнуть его с персонажем, воплощающим проективный замысел самого автора. Кошкарёв — «перестройщик» по самой сути своей, то есть полон заимствованных на стороне идей и планов, совершенно неосуществимых на месте, но вполне достаточных для обоснования того развала и раздвоя, который и получил название «перестройка». «Вся деревня была взростоску постройки, перестройки, кучи извести, кирпичу и бревен по всей улице»⁴⁰. И вся эта анархия потерявших управление элементов прикрыта многообещающими вывесками, списанными у «переходных стран». «На одном было написано золотыми буквами: «Депозит земельно-сельскохозяйственных орудий», на другом: «Главная счетная экспедиция»,

на третьем: «Комитет сельских дел»; «Школа нормального просвещения поселян», словом черт знает, чего не было»⁴¹. И далее — словно подслушанный в начале 90-х годов XX века либерально-демократический «дискурс» идеологов «европейского дома»: «...сколько нужно было бороться с невежеством русского мужика, одеть его в немецкие штаны и заставить почувствовать, хотя сколько ни будь, высшее достоинство человека; что баб, несмотря на все усилия, он до сих пор не мог заставить надеть корсет, тогда как в Германии, где он стоял с полком в 14-м году, дочь мельника умела играть даже на фортепиано, говорила по-французски и делала книксен... Одеть всех до одного в России, как ходят в Германии. Ничего больше, как только это, и я вам ручаюсь, что все пойдет как по маслу: наука возвысится, торговля подымется, золотой век настанет в России»⁴². Сравните с этими гарантиями полковника Кошкарева известные гарантии, выдаваемые в свое время зачарованному обществу под вексель «децентрализации», «разгосударствления» и приватизации («рынок автоматически появляется в тот момент, когда уходит бюрократия, занимающаяся центральным планированием»: «права индивида выше прав общество» — дайте развернуться свободному индивиду и «наука возвысится, торговля подымется, золотой век настанет в России»). Но, при всем архетипическом родстве старых западников гоголевского времени и новейших, необходимо не упустить из виду и многозначительное различие. Во-первых, старые западники в основном ставили свои разрушительные эксперименты в локальном масштабе — нынешние ставят их в масштабе целых стран и континентов. Во-вторых, старые западники действовали «факультативно» — без какого-либо императивного мандата и поручения, нынешние же выступают, имея за плечами такие глобальные директивные инстанции как МВФ, Мировой банк, ВТО, «Большая семерка» и т.п.

Но обратимся к персонажу, которому, судя по всему, предназначалось центральное место в «альтернативном проекте» Гоголя — Костанжогло. Выше уже отмечалось, что главное в замысле Гоголя — это идея воссоединения *служилого* и *хозяйственного* долга. Распадение служилой («этатизм») и предпринимательской (стяжательный индивидуализм) сфер, которое сегодня подается как главное достоинство и преимущество Запада с самого начала было на подзвучении у Гоголя, он знал: стоит отпустить стяжательный инстинкт на волю, и торговцы мертвых душ постепенно займут сцену, потеснив продуктивную экономику на обочину. Но Гоголь решал и другую задачу. Несомненно, он был в гуще споров о крепостном праве, о путях освобождения крестьянства, о реформах — свое знаменитое письмо

Белинский мог отправить лишь автору, с которым кое-какой «консенсус» был. Речь шла о судьбе самого общественного строя России, складывавшегося не одно столетие. Ценой «перестройки», ожидаемой как в революционно-демократическом, так и в либеральном лагере, была судьба центрального служилого сословия России — дворянства. Проект освобождения крестьянства, предлагаемый «перестройщиками», был чреват одним вытеснением дворянства предпринимательским классом буржуазного типа. Последний тип с самого начала — опыт знакомой Гоголю Европы об этом свидетельствовал со всей определенностью — нес в себе отрицание служилой этики и замену ее стяжательным эгоизм. России, следовательно, ожидало не только расщепление этих двух этик — служилой и индивидуалистическо-эгоистической, но и вытеснение первой на обочину — вплоть до полного ее забвения. Гоголь, в отличие от мечтательно-безответственных западников, отдавал себе полный отчет в том, что колоссальное здание государственности российской просто некому будет поддерживать, если люди служилой этики уйдут со сцены. Он понимал, что индивидуалистическому эгоисту непременно покажется, что государство у нас слишком большое, да и Россия — слишком велика — требует непомерных «инфраструктурных издержек», налогов, повинностей и т.п. Идеал бюргера — маленькое государство с маленькими налогами и ограниченной ответственностью — все отдано на откуп индивидуалистическому приобретателю. Ясно, что приобретатель в *державном* смысле непременно окажется безответственным расточителем, отходящим в сторону в тот самый момент, когда жертвенность служения становится крайне необходимой.

Во всех этих вопросах интуиция Гоголя заведомо превышала уровень разума бесчисленных адептов индивидуалистической свободы и «малого государства» западноевропейского типа. На основе этой интуиции и был «сконструирован» образ Костанжогло. Назначение образа — подтвердить возможность нового воссоединения служилого и предпринимательского начал. Гоголь боялся вытеснения дворянского служилого сословия государственно безответственным «третьим сословием». И Костанжогло у него дает положительный ответ на вопрос, на который «передовая общезнательность» с поспешным антигосударственным злорадством давала ответ отрицательный: дворянство как служилый класс может *одновременно* выполнять и предпринимательские функции. Речь шла о новом воссоединении державного и экономического начал, фактически распавшихся в пространстве «малых государств» Запада. Костанжогло не заводит фабрики с предпринимательской целью — они у него органически вырастают

в рамках помещичьего хозяйства, в котором он — не предприниматель, а державно, социально и морально ответственное лицо — «командир производства». «Да ведь и у тебя же есть фабрики, — заметил Платонов. — А кто их заводил? Сами завелись: накопилось шерсти, сбить некуда, я и начал ткать сукна, да и сукна толстые, простые; по дешевой цене их тут же на рынках у меня и разбирают»⁴³.

Ясно, что предприниматель индивидуалистического типа, отвергший как пережиток старую установку служилой и социальной ответственности — за состояние окружающей общественной среды — быстро переориентировался бы на «элитарный спрос»; его прибыли бы резко возросли за счет деградации ближайшего социального окружения и отлучения его от «круга активных потребителей». Мы это видим сегодня: неудержимый предпринимательский эгоизм ведет нашу «освобожденную» от социальной ответственности собственническую среду к такой переориентации предложения и спроса, когда туземное большинство вообще недотягивает до статуса кредитоспособного покупателя. Гоголь словами Костанжогло доказывает нам: индивидуалистический предприниматель в России непременно вырождается в своеобразного внутреннего эмигранта, постоянно сетующего на то, что в «этой стране» он настоящей прибыли не получает — ему требуются настоящие мировые цены, которые местный потребитель дать не может. Поэтому рыночные реформы, отпускающие предпринимательский интерес «на свободу», непременно породят социальное отщепенство сразу двух типов: отщепенского предпринимателя, который не простит «этой стране» ее заниженных внутренних цен, и отщепенского потребителя, который не простит ей же того, что он живет «не так, как на Западе». Только воссоединение социально-государственной и предпринимательской ответственности может дать у нас адекватный нам тип экономики — той, что обслуживает и обогащает собственную страну, а не кучку лиц за счет страны. «Ну, что может быть яснее? У тебя крестьяне за тем, чтобы ты им покровительствовал в их крестьянском быту. В чем же быт? в чем же занятие крестьянина? Хлебопашество? Так старайся, чтобы он был хорошим хлебопашцем. Ясно? Нет, нашлись умники, говорят: «Из этого состояния его нужно вывести. Он ведет слишком грубую, простую жизнь: нужно познакомить его с предметами роскоши». Что сами, благодаря этой роскоши, стали тряпки, а не люди, и болезней черт знает каких набрались, и уже нет осемнадцатилетнего мальчишки, который бы не испробовал всего: и зубов у него нет, и плешив, — так хотят теперь и этих заразить. Да слава Богу, что у нас осталось хотя одно еще здоровое сословие, которое не познакомилось с этими прихотями!»⁴⁴.

Две проблемы затрагивает здесь Гоголь, многозначительные в свете всего нашего последующего опыта. Во-первых, как обеспечить развитие страны не на основе смены режимов, а на основе стабильной преемственности. Ничего особо экзотического, доморощенного в такой постановке вопроса нет. Его можно реинтерпретировать в понятных каждому прогрессисту терминах: американский или прусский «юнкерский» путь развития капитализма. Становление юнкерства как предпринимательского класса в значительной мере отвечало задаче, волнующей Гоголя: как, вместо того, чтобы заменить служилого дворянина государственно-безответственным индивидуалистическим буржуа, «поручить» ему буржуазные, то есть предпринимательские функции. Совсем недавно сходная дилемма встала перед странами, принадлежавшими к бывшему социалистическому лагерю. Ее можно обозначить как выбор между российским и китайским типом реформирования. Западническая элита увлекла Россию на путь безоглядного разрыва с прошлым, разгосударствления и «разоблачения» отечественной традиции. Китайская правящая элита повела себя иначе: сохранение коммунистического режима в сочетании с рыночным реформированием экономики по-своему воспроизводило прусскую модель интеграции служило-государственного и предпринимательского начал. Будь у нашего литературного классика репутация экономиста или социолога, эту тему вполне можно было бы назвать «гоголевской» — она определенно присутствует во втором томе «Мертвых душ».

Во-вторых, в «манифесте» Костанжогло заложена еще одна идея, ведущая уже в направлении популярной ныне «веберианы». Речь идет об аскезе и аскетическом начале как социокультурной основе *продуктивной* рыночной экономики, без чего последняя неудержимо устремляется к своему древнему, как народ израильский, спекулятивно-ростовщическому образцу. Наличие сословия, сохранившего аскетическую религиозную мораль, является последней гарантией общества, увлекаемого на путь реформ. Секретом всякого успешного реформаторства, зачастую скрытым от самого реформатора, является наличие архаично-аскетической среды, несущей социальные издержки соответствующих «проектов». Проект социалистической индустриализации наверняка провалился бы, если бы в России к этому времени в изобилии не сохранилась крайне неприхотливая крестьянская масса, оплатившая этот проект своим неслыханным терпением. Поставьте на место крестьянина того времени, несущего традицию русского долготерпения, горожанина во втором-третьем поколении, нервически болезненно реагирующего на всякое приглашение

«потерпеть и пострадать» — и вы поймете, что никаких Магниток, Днепрогэсов и Турксибов страна в отпущенные ей перед войной сроки не получила бы.

Здесь, пожалуй, лежит главная тайна всего европейского модерна и всех последующих модернизаций: на своей собственной социокультурной основе — то есть на базе гедонистическо-эгоистического индивидуализма, эффективный капитализм в принципе был бы не мыслим. Протестантская аскеза стала основой капиталистической модернизации стран Запада; Вебер сделал акцент на «протестантской», Гоголь сделал акцент на «аскезе» и оказался прав. Япония, Корея, а теперь и Китай не имели протестантизма, но имели аскезу, и этого оказалось достаточно для беспримерного экономического рывка. Горе стране, реформаторы которой начинают с погрома национальной аскетической традиции, которую они по недоразумению считают главной помехой «модернизации». Промотав таким образом социокультурный, моральный капитал нации, они обречены промотать и все остальное. Гоголевский Костанжогло прямо об этом предупреждает. В этом смысле лучше, при прочих явных условиях, иметь своих, национально ориентированных реформаторов, нежели таких, происхождение и воспитание которых подбивает их на «безжалостную ломку» глубинной культурной традиции. И здесь мы переходим к самой трудной проблеме Гоголя.

Новое странничество отлученных от «европейского дома»

Почему отечественным Тентетниковым и Обломовым в русской литературе противостоят Костанжогло и Штольцы, а не представители того крепкого старомосковского типа, который убедительно заявил о себе на предпринимательской стезе в лице, в частности, старообрядческого купечества? Здесь перед нами — истинная трагедия петровского периода. Служилая функция с подачи Петра I была передана, не считая обстоятельств войны, чиновничеству, изначально отлученному от национальной культурной традиции, а предпринимательство стало уделом лиц, так или иначе находящихся по ту сторону государственной служилой этики. Разве петровское государство не видело, что люди, на которых оно опиралось в процессе своего реформаторства, — не настоящие предприниматели, а скорее казнокрады и взяточдатели, претендующие на прибыльный государственный заказ в обход всяких конкурентов? Почему же, несмотря ни на что, оно предпочитало их в качестве своих хозяйственных подрядчиков и партнеров, а не представителей той же старомосковской, ста-

рообрядческой среды? Потому что государство, судя по всему, руководствовалось какими-то идеологическими приоритетами: сходство менталитета и идейное взаимопонимание ставились выше хозяйственной добросовестности и эффективности. С этими же идеологическими приоритетами государства, разрушительными в профессионально-производственном и экономическом отношении, мы столкнемся и позже: на заре коммунизма и на заре новейшей «демократии». Большевики не могли не видеть очевидного превосходства крепкого крестьянина по сравнению с комбедовским активистом по чисто хозяйственным критериям; тем не менее, был сделан выбор в пользу активиста как классово родственного новой власти. Инициаторы новейших реформ не могли не видеть очевидных преимуществ старых организаторов производства по сравнению с алчными перекупщиками — приватизаторами, чуждыми настоящей производственной и научно-технической культуре. Тем не менее критерии классовые, идеологические, а зачастую и узкоэтнические и здесь работали. В результате страна получила «олигархов», более чувствующих себя «гражданами мира» и адептами «американоцентризма», чем гражданами «этой» страны. Все эти выверты можно объяснить извращенными приоритетами властных элит, по видимому с детства воспитанными на заемных образцах и приученных с плохом скрываемым презрением относиться к культурно-исторической традиции собственной страны.

Но в этом нельзя обвинить ни Гоголя, ни Гончарова; почему же тогда носителями обнадеживающей инициативы у них выступают именно Костанжогло и Штольц? При всем уважении к Гончарову, нельзя не отметить вторичность его размышлений о данном предмете: над Гончаровым довлел гоголевский прецедент (Штольц — явный «потомок» Костанжогло). Поэтому сосредоточимся на Гоголе. Мы уже отметили вначале, что от Гоголя фактически ускользнул старомосковский тип русского человека. На то есть объективные причины: еще Петр I, а затем и его последователи, включая Екатерину II, согнали со сцены людей старомосковского типа: из состава высших карьерных классов они выбыли, очутившись в нижних, народных пластах. Российское же простонародье в основном выполняло трудовые, а не предпринимательские функции. Поэтому Гоголь и оперирует тем материалом, который представлен на господской сцене, и которые можно причислить к субъектам общественного процесса, а не к объектам управленческой воли. Вывод здесь напрашивается драматический: петровская инициатива, обернувшаяся изгнанием крепкого национального типа со сцены, заполняемой западническими эпигонами-пересмешниками, неумолимо вела к ситуации, при которой иност-

ранцы и инородцы неизменно обыгрывали русских. В самом деле: если вы изначально решили играть по *чужим* правилам, не удивляйтесь тому, что чужие почти всегда будут вас обыгрывать.

А это означает, что русскому человеку вновь предстоит *дорога* — с Запада в какую-то другую сторону, ибо на Запад ему пути заказаны и даже в собственной стране он по дороге, выстроенной по западному эталону, обречен ездить с большими приключениями, то и дело уступая столбовую проезжую часть носителям иной выучки. Первый вопрос — в том, а есть ли еще в России, кому ехать по *новой*, не западной дороге? На этот вопрос со всей уверенностью можно отвечать утвердительно. Во-первых, с самого начала новейших «реформ» западнические программы были и по сей день остаются программами «крикливого меньшинства»: все социологические опросы по поводу ценностных предпочтений и ориентации, оценки реформ и т.п. свидетельствуют о растущей непопулярности западнического проекта в России. С точки зрения своего символического обеспечения он давно уже повисает в воздухе. Во-вторых, недавнее саморазоблачение Америки в качестве носителя циничных двойных стандартов, агрессора и погромщика на наших глазах рождает во всем мире массовый антиамериканизм как новый глобальный политический фактор. Россия этим феноменом затронута может быть не менее глубоко, чем антизападнические «тылы» мусульманского мира. Так что заказчики на новый путь — в сторону «от атлантизма» в России есть, и при этом — на самом массовом уровне. Тот факт, что их заказ до сих пор не услышан наверху, только усиливает энергетическую страстность этого заказа, ждущего своего часа.

Теперь второй вопрос: что это за путь? Гоголевская интуиция пути, странничества, дороги, столь откровенно противостоящая новой казенной догматике либерализма, касающейся стабильного во всех отношениях собственника, сегодня выступает как всеохватная — затрагивающая судьбы всех слоев российского общества. Касательно одного слоя — диаспоры «граждан мира» эта интуиция не содержит ничего нового и таинственного. Собственно, вся нынешняя идеология глобализма, неистово воюющая против национальной государственности, легко проецируется на древний опыт этой диаспоры. «Парадокс» глобализма в том и заключается, чтобы этот ветхозаветный опыт избранного народа, оказавшегося в рассеянии, живущего в качестве всегда настороженного наблюдателя среди других народов, сделать «сверхсовременным», превратив его в господствующую элитарную модель привилегированных номад, добившихся экстерриториальности и ускользнувших от всякого национально-государствен-

ного контроля. Глобализация как евреизация мира — проецирование специфического опыта диаспоры на опыт новых экономических, политических, интеллектуальных элит, празднующих свое освобождение от государственного долга и национальной ответственности — вот, собственно, подоплека пресловутого мондиализма. Именно поэтому «диаспора» задает в нем тон, выступает в роли авангарда, разъясняющего новоприобретенным специфику мондиалистского опыта и его новые возможности.

Повторяем, эта «дорожная» парадигма не составляет особой тайны и не здесь востребована творческая интуиция Гоголя, касающаяся *дороги и дорожного существования*. Тайные сюрпризы касаются в первую очередь нашей русской судьбы, причем — всех русских, без различия социальных статусов. Начнем с новых собственников. Их статус при новом режиме изначально был предопределен как «странный». В основании всего «августовского» режима (имеется в виду августовский переворот 1991-го) лежит механизм отторжения новых собственников от «этой страны», так этой собственности и не признавшей в качестве законной. Номенклатурным приватизаторам, втихую поделившим между собой национальные богатства, их зарубежные консультанты-покровители с самого начала внушили опасения русского бунта, «бессмысленного и беспощадного». Это сразу же породило их с известной диаспорой, изначально отмеченной опасно отстраненным и в то же время презрительным отношением к «этой стране». Номенклатурные собственники сами ощутили себя диаспорой, истинное отечество которой — не здесь. Но где же? Им доказывали, что на Западе, главным образом за океаном. Именно там и предстояло строить надежные тылы — держать капиталы, приобретать недвижимость, учить детей. Стоит ли после этого удивляться заявлениям, что «Россия не заинтересована» — ни экономически, ни политически — в ослаблении или тем более военном поражении США. Имеется в виду судьба американской авантюры в Ираке. Метафора России не должна в данном случае сбивать нас с толку. Мы знаем, о какой России идет здесь речь: о тех, для кого США — главный гарант и приватизации, и демократии, и всех проделанных реформ.

Но момент истины, еще не наступивший для тех, кого страх перед собственной страной так ослепляет, так или иначе приближается. И состоит он в том, что ведь никаким договором, даже если бы договоры здесь что-либо значили, не обеспечен прочный статус наших новых собственников на Западе. Американские покровители вовсе не склонны здесь связывать себя какими-либо однозначными обязательствами и признанием некоего статус-кво: это ваше, это наше. Наши новые соб-

ственники до сих пор не поняли, что они *в дороге* и дорога эта ведет в никуда: чем больше они сдают позиции собственной страны в обмен на «американские гарантии», тем меньше у них гарантий, ибо американский гегемон признает только тех контрагентов, за спиной у которых сила, а российскую силу «реформаторы» как раз и разрушают. Настоящее политическое откровение наших дней состоит в том, что не только Россию не пустили в «европейский дом» — не пустили туда и нашу либеральную элиту: она пребывает в статусе заложника Запада, а не его партнера. Наши доморожденные глобалисты (не включая сюда тех, кто исконно несет в себе «глобальный опыт» диаспоры), оттолкнувшие себя от страны и оттолкнувшие ее от себя, изначально чувствовали себя «на чемоданах», «в дороге». Только напрасно они думали, что пребывание на станции назначения — на Запад — им гарантировано. То, что предстоит дорога, это факт, но куда лежит эта дорога, это еще спрятано в мутной пелене нашего времени.

Обратимся теперь к приватизаторам второго уровня, не связанным большими эзотерическими соглашениями и тайнами с высшими эшелонами власти. Сюда входят коррупционеры всех чиновничьих мастей, выходцы из торговой мафии, тенивики и т.п. Сегодня всюду выделяются их особняки — на фоне жалких хижин и полуразвалившихся многоквартирок основной массы населения. Каков истинный статус и перспектива этого второго эшелона: прочная оседлость или тоже — дорога, странствие? Важно верно интерпретировать семантику их новой архитектуры: что означают эти сверхвысокие заборы, бойницы, ограждения, словом, весь этот фортификационно-крепостной стиль? Можно ли его интерпретировать как жилье собственника, прочно окопавшегося бюргера? Думается, ответ напрашивается сам собой: это не жилье бюргера, это крепость завоевателя, знающего, что туземная среда ненадежна и враждебна. Бюргерское пространство отличается своеобразной двойственностью. Одной стороной оно обращено вовнутрь, символизируя неприкосновенность частной жизни, другой — вовне, символизируя гражданскую активность и ответственность тех, кто ощущает себя отцами города. В архитектурном стиле «новых русских» ничего «бюргерского» и «отцовского» не ощущается. Доминирует интуиция форпоста, размещенного в ненадежном, если не прямо враждебном социальном окружении. Надо ли уточнять, что над теми, кто чувствует себя за стенами осажденной крепости, маячит тень возможной эвакуации, то есть опять-таки *дороги*.

Но в данном случае «дорожный архетип» соотносится с довольно прозрачной и плоской социологической перспективой: эмигрантское ощущение проштрафившихся перед собственной страной вер-

хов давно описано в истории. Более глубокие историософские откровения ожидают нас, когда мы применим гоголевскую интуицию дороги к судьбе нашего народного большинства. Легче всего сказать, махнувши рукой на безответственно экспериментирующие со страной верхи: им — уезжать, нам — оставаться. В том-то и дело, что народному большинству оседлый статус в большом историческом смысле вовсе не обеспечен. В первую очередь здесь действует логика, уже подмеченная теми, кто исследовал внутреннюю противоречивость западных реформ начиная с Петра I: проект «вестернизации» на самом деле относится не ко всем; вестернизация верхов оплачивается более глубоким социальным провалом низов в бесправие новой «азиатчины». Как писал по этому поводу Г.В.Плеханов, «социальное положение «благородного сословия» изменялось в одну сторону — в сторону Запада — в то же самое время, когда социальное положение «подлых» людей продолжало изменяться в сторону, прямо противоположную, в сторону Востока... Сблизив с Западом высшее сословие и отдалив от него низшее, Петровская реформа тем самым увеличила недоверие этого последнего ко всему тому, что шло к нам с Запада»⁴⁵.

Гоголь передает это положение народного большинства, отбрасываемого «реформаторами» к новой, усугубленной бесприютности, используя ключевой для него «дорожный» образ. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» он прямо пишет, что и после реформ Петра «остаются также пустыни, грустны и безлюдны наши пространства, также бесприютно и неприветливо все вокруг нас, точно как будто бы мы до сих пор еще не у себя дома, не под родной нашей крышей, но где-то остановились бесприютно на проезжей дороге...»⁴⁶. Стоит посмотреть сегодня на результат нынешних реформ, и описанное Гоголем ощущение бесприютности, покинутости, социально и административной запущенности бесприммерно усиливается. Всюду ощущается новый и громадный по важности факт: реформаторская элита отныне изначально не отождествляет себя с «этой страной», воспринимая ее как колонизируемое пространство, из которого предстоит как можно скорее выжать все возможное, а затем предоставить участи «четвертого мира». Вот он, парадокс новейшей модернизации: к одним она оборачивается «светлой» стороной сверхмодерна, к другим — темной и страшной стороной еще неслышанного контрмодерна, деградации и примитивизации.

Наряду с этим процессом выталкивания народного большинства, уже успевшего вкусить благ прогресса и просвещения, из светлой современности в самую мрачную, доцивилизованную архаику, меняется и *цивилизационная ориентация* этого большинства. Еще недавно

довольно многочисленные слои российского общества в самом деле поверили, что рыночные реформы открывают для них движение «из Востока на Запад». Но чем больше эти слои убеждаются на опыте и в «предательстве» Запада, откровенно исповедующего принцип двойного стандарта (один — для себя, другой — «для чужих») и в предательстве собственных элит, ведущих себя подобно безответственным эмигрантам, тем явственнее и принудительнее проступает другая перспектива — отождествление своей судьбы с судьбой «третьего» и «четвертого» мира, с судьбой «Востока». Чем неистовее наши верхи поддакивают Западу, и в особенности США, окончательно переставших церемониться со всем неевропейским большинством, потерявшим мировую опору в лице ушедшей сверхдержавы, тем острее «восточные» переживания нашего народа, начинающего себя идентифицировать с героическим сопротивлением стран-изгоев. Так наш народ, более или менее скрыто от верхов — во всяком случае, вопреки их прозападным установкам — снова уходит на Восток. Эта новая «восточная дорога» российского народного большинства представляет собой главную загадку нашей новейшей истории, которую еще только предстоит разгадать. Дело в том, что здесь начинают заново действовать две логики, частично переплетающиеся, частично сталкивающиеся друг с другом. Одна — это логика светского социального процесса, вытекающего из факта предельной социальной поляризации современного мира в целом и современной России в частности. В той мере, в какой новые глобализирующиеся элиты России норовят отождествить себя с «победившим» Западом, нишающее народное большинство, лишенное привычных прав, все больше отождествляет себя с изгойским «Востоком». В рамках этой логики напрашивается мысль о новом интернационале неприкаянных всего мира, сосредоточенных в пространстве «мировой периферии», куда сегодня попала и Россия. В этом смысле народная Россия уже стала частью «отлученного от прогресса» изгойского Востока, и этот тайный Восток еще ждет своего часа, чтобы заявить о себе политически и идеологически как интернационал отверженных, связанный социальной солидарностью. Этот возврат, одновременно и к классовому видению, и к восточной идентичности, не должен восприниматься как полная неожиданность. Даже Западной Европе подобное мироощущение в свое время не было так уж чуждо. Когда она оказалась зажата между двух сверхдержав, оскорбленное патриотическое чувство диктовало ее «новым правым» идентификацию с «третьим миром». Один из их лидеров во Франции А. де Бенуа издал в 1986 г. книгу с соответствующим названием «Европа и третий мир: общая борьба»⁴⁷. Обиды Западной

Европы (ощущаемые лишь людьми с националистически обостренным сознанием) были в основном геополитическими и отражали ностальгию тех, кому дорого было «европейское величие». В нашем случае обида носит скорее «народнический» характер и отражает не столько тоску по величию, сколько возмущенное социальное чувство перед лицом глобального реванша богатых над бедными. Здесь мы приближаемся к разгадке содержательной стороны нового восточного поворота народных масс России: новая восточная идентичность в данном случае практически совпадает с классовой идентичностью, с левой идеей, которой сегодня нет надежного пристанища среди в целом «поправевшего» Запада и потому она заново мигрирует на Восток. Семантика этого поворота вполне может быть отражена и на знакомом марксистском языке. Несомненно, что Россия, вконец разочаровавшаяся в реформаторах и в классовом смысле отчаявшаяся, заново левеет, и эта левизна сегодня геополитически влечет ее к Востоку. Такова *восточная дорога* России, заново идентифицирующей себя в классовых терминах пролетарской отверженности.

Но есть и другой тип «восточной» логики, и он связан со знаменитым вопрошанием Вл. Соловьева: «Каким ты хочешь быть Востоком / Востоком Ксеркса или Христа?». Надо сказать, что Гоголь первым среди русских писателей наметил путь России к Западу на христианский Восток, предвосхитив этим и Достоевского, и известных деятелей «религиозно-философского ренессанса» начала XX века. Гоголь, полемизируя с западниками, изначально поставил себя выше славянофильских «самобытников» тем, что сориентировал Россию не на этноцентризм и национализм, а на великую письменную традицию собственного цивилизационного образца — восточно-христианскую. Этому романтику, столь ярко описавшему далекую и милую каждому славянину южнорусскую этнографию, относящуюся к историческому детству нашего народа, весьма соблазнительно было стать дюжинным славянофилом — адептом местной этнической специфики. Вместо этого он указал совсем другой путь — ориентации на великую письменную традицию православия, на христианский Восток. Сегодня, как известно, и среди других цивилизаций Востока идут споры по поводу путей модернизации. Модернизации через вестернизацию — пассивное заимствование западной традиции, что изначально обрекает на эпигонство, на культурную, идейную и политическую зависимость, наиболее чуткие умы начинают противопоставлять модернизацию через реинтерпретацию своей собственной традиции. Если западники всего мира носятся с «манифестом» М. Вебера (взамен «Коммунистическому манифесту»), настаивая на том,

что вне протестантской этики «настоящего капитализма» и других достижений модерна не бывает, то реформаторы-патриоты доказывают, что, например, конфуцианская этика ничуть не худшая основа модернизации для Китая, так же, как и реинтерпретированная этика ислама — для модернизации мусульманского Востока.

Гоголь первым взял на себя труднейший подвиг противостояния пользующемуся колоссальным престижем западничеству с позиций великой православной традиции. В этом смысле он настоящий пророк, тираноборец и мученик. Западники утверждали, что православие — вне логоса, что путь современной рационализации жизни есть путь расставания с православной традицией и усвоения традиции западноевропейского рационализма. Гоголь настаивает на том, что именно православие должно стать основой преобразования русской жизни. «В церкви нашей сохранилось все, что нужно для просыпающегося ныне общества. В ней кормило и руль наступающему новому порядку вещей... В ней простор не только душе и сердцу человека — но и разуму во всех его верховых силах»⁴⁸. Здесь — ключевой момент всех современных споров о разуме, рациональности и о процессе рационализации как основе всех модернизаций. Современный западный империализм желает не только монополизировать все материальные ресурсы планеты, отдав их на съедение своему «потребительскому обществу». Он желает монополизировать сам Логос, объявив все остальные, незападные культуры находящимися вне логоса, то есть темно-иррациональными и саморазрушительными. Но разум — слишком масштабная категория, чтобы быть присвоенной одним только Западом и свестись к осуществлению западного проекта переработки всего богатства вселенной в потребительские вещи и удовольствия эрзац-культуры. Современная наука убедительно доказывает полиформизм разума и многообразие скрытых в нем логик — в противном случае человечество давно оказалось бы в тупике и, во всяком случае, нынешний тупик технической цивилизации стал бы для него в принципе неразрешимым. Именно интеграция опыта незападных цивилизаций, менее расточительных в экологическом и нравственном отношениях, открывает перспективы такой рационализации нашей жизни и наших практик, в которой разрешение нынешних противоречий человечества с природным космосом (как и с ноосферным космосом духа) может быть намечено. И — как замечательное свидетельство гоголевской мыслительной доминанты, приподнимающей писателя над всеми уклонами и искушениями и западничества, и этнографическо-националистического самобытничества — рассуждения о церковно-славянском языке как основе великой

письменной традиции восточного христианства. «Это не тот язык, который изворачивается теперь в житейском обиходе, и не книжный язык, и не язык образовавшийся во время всяких злоупотреблений наших, но тот истинно русский язык, который незримо носится по всей Русской земле, несмотря на чужеземствование наше в земле своей...»⁴⁹. Именно так раскрывают сегодня роль и значение языка великой письменной традиции (то есть суперэтнических цивилизационных синтезов) те современные теоретики, которые доказывают ложность дилеммы: либо верность традиции и отсталость, либо модернизация за счет потери идентичности. Если идентичность определяется не в узких масштабах этнографии, а в масштабах великого христианского завета, то именно она — путь в великое будущее нашего народа и путь к новому объединению народов всего восточно-христианского ареала. В этом случае мы можем быть уверенными, что формирование нового глобального мира без нашего творческого участия, наших требований к будущему не произойдет, и глобальный мир не станет вотчиной американизма.

Глобальные деконструкции как новейшая стадия развития нигилизма*

Методологическая основа глобализма: от феноменологического
конструктивизма к постмодернистской деконструкции

Современная глобализация отмечена перерешаемостью таких политико-идеологических основ, административно-государственных синтезов, гражданских социальных консенсусов, которые еще недавно казались практически незыблемыми. В своем анализе глобализации я исхожу из нескольких презумпций, которые представляют определенный вызов на удивление быстро сложившимся стереотипам вокруг данной проблемы.

1. Обычно подчеркивается *объективный и безальтернативный* характер глобализации, определяемый как процесс формирования взаимозависимого мира, единых экономических, информационных и политико-правовых пространств, восходящий еще к эпохе раннего модерна, великих географических открытий и появлению «миро-экономики» (Ф.Бродель). В этой связи мне представляется необходимым сбалансировать этот оптимистическо-апологетический фатализм по поводу глобализации указанием на то, что *глобальная интеграция* имеет своей обратной стороной *национальную дезинтеграцию* — ослабление внутринациональных связей, ревизию привычной национально-государственной лояльности со стороны некоторых групп — «авангардистов глобализма», наконец, подрыв механизмов национального суверенитета.

2. До сих пор явно недостаточно обращается внимания на то, что процесс глобализации сопровождается особым *разрывом типов социального времени*, характерных для элит, с одной стороны, туземных масс — с другой. Когда наделенные монополией на печатное слово круги говорят о глобализации, они при этом «забывают» отметить, что, по меньшей мере, элиты и массы входят в глобальный мир с *неодинаковой скоростью*. Мало того, здесь часто имеет место движение с противоположным знаком: чем больше пространство элит глобализируется, делаясь особо открытым и мобильным, тем больше пространство масс локализуется, сегментируется, «натурализируется», неожиданно удаляясь от модерна к архаике (архаике племенной замкнутости, псевдонатурального хозяйства, донаучных верований, додемократического опыта социально-правовой незащищенности и нищенства).

* Полигнозис. 2003. № 3—4.

3. Обычно предполагается, что глобализации более или менее автоматически сопутствует вектор положительной исторической динамики — к новым вершинам и возможностям. Между тем уже сегодня мы имеем все основания убедиться в том, что в этом отношении глобализация — амбивалентный процесс и баланс ее обретений и потерь пока еще не выверен. Так, мы уже видим, что становление единых информационных пространств облегчает вымывание из информационного поля высокосложных и высокоспецифичных образцов национальной культуры, заменяемых эрзацами «вестерна». Мы также видим, что ослабление национальных границ и систем контроля образцов глобализацию криминалитета, наркобизнеса, новых форм работорговли и т.п. Глобальная динамика теневых практик едва ли не опережает (а в ряде регионов мира явно опережает!) соответствующую динамику апробированных цивилизационных образцов. Наконец, ослабление суверенитетов и других сложившихся систем социальной самозащиты и политического сдерживания может вести к новым проявлениям гегемонизма, попиранию прав менее защищенных стран и социальных групп, отказу от сложившихся форм цивилизованного социального и политического консенсуса.

Словом, сегодня возникла опасность, что идеология глобализма превратится в новую форму социальной апологетики и догматики и ознаменуется ослаблением *критической способности суждения*. Уже сейчас глобализация сопутствуют проявления нового непримиримого высокомерия со стороны некоторых «актеров», сумевших воспользоваться глобализацией для своего геополитического, социального или идеологического реванша. Наиболее показательный пример — поведение крупного бизнеса, начавшего шантажировать национальные правительства возможностями переводов капиталов за рубеж и потребовавшего явочного — без согласия другой стороны — пересмотра всей системы социального контроля и консенсуса. Такая экспансия глобализирующейся экономической (и в первую очередь финансовой) элиты уже ознаменовалась заметной деградацией социального качества жизни, ликвидацией многих казавшихся необратимыми социальных завоеваний, рецидивами социал-дарвинизма.

Один из главных вопросов, рассматриваемых в данной статье, касается того, что же позволило нынешним глобализирующимся элитам, с одной стороны, монополизировать преимущества, открываемые глобализацией, а с другой — так легко демонтировать стесняющие «свободу» привилегированных групп гражданские установления и институты. Здесь перед нами и обнажается тот *«конфликт интерпретаций»*, который сопутствует глобализму как особой картине мира.

Для того, чтобы хозяйски освоиться в этой новой картине мира, элиты сегодня особо выпячивают субъективную, *конструктивистскую* сторону всей системы модерна как «руководно-символической», связанной с человеческими проектами. Особая парадигмальная модель, развиваемая и навязываемая современному общественному сознанию элитами, связана с *конструктивистской* интерпретацией всех достижений модерна в качестве достаточно условных, релятивистских конструкций, которые вызваны к жизни определенной групповой волей и такой же волей могут быть пересмотрены. Этот конструктивистский подход бесспорно восходит к социологии М.Вебера, к социологическому акционизму (от Т.Парсонса до А.Турена), к символическому интеракционизму и феноменологической школе в социологии. Конструктивистская парадигма не просто *релятивирует* картину мира и истории, но и делает ее «социально отчуждаемой», открытой для реванша тех, кому стало тесно в прежних границах социального бытия. Иными словами, элиты как бы заявляют «натуралистически мыслящей» массе: все, что нас с вами окружает и кажется естественным и незыблемым, на самом деле — продукт чьей-то воли, замысла, усилий, причем продукт с неизбежностью *морально устаревающий*.

В особенности это касается главного оппонента «глобализирующихся сообществ» — национализма. В выпеченной ныне дилемме «национальное-глобальное» явно просматривается умысел глобальных «деконструктивистов», задумавших демонтировать стесняющие их системы социального контроля и внутринационального социального консенсуса. И здесь как нельзя кстати пришлось наработки школы феноменологов-конструктивистов, объявивших нации «воображаемыми сообществами», более или менее произвольно сконструированными с помощью особой «политической грамматики», включающей единую государственную систему образования, национальный миф, скрепляющий коллективную идентичность, а также такие технологии «политического акционизма», как перепись населения, политическая карта и национальный музей⁵⁰. Ну а то, что однажды было сконструировано по специфическим меркам соответствующей эпохи, может быть и *деконструировано*, если веление времени и дух эпохи качественно изменились. Словом, современная элита «по-хозяйски» осваивается в новейшей истории и утверждает свои права на выгодные ей перекройки социума, ссылаясь на то, что вся предшествующая эпоха демократического модерна, так многое давшая массам, в свою очередь, представляет собой лишь условную и морально устаревающую конструкцию. В этом смысле борьба «кон-

структивизма» с историческим «натурализмом», а постмодернистского деконструктивизма — с модерном, выражает волю заинтересованных элитарных групп к ревизии всех социальных достижений и консенсусов классического модерна.

«Грамматика» глобального деконструктивизма

Если конструктивистская феноменологическая школа открывает нам «грамматику» конструктивизма, посредством которой воздвигалось недавно казавшееся незыблемым здание модерна, то нам, анализирующим социальную логику наметившегося процесса глобализации, предстоит раскрыть *грамматику деконструктивизма*. Моя гипотеза состоит в том, что технологии деконструкции, разработанные на основе аналитики постмодерна (Ж.Деррида, Д.Делез, Ж.Бодрийяр и др.), сегодня используются заинтересованными «актерами глобализма» для того, чтобы похитить у внезапно лишившихся государственной национальной самозащиты туземных масс не только их материальное, но и их символическое достояние, связанное с прежними средствами коллективного социокультурного самоутверждения. Идет небывалая со времен известных британских «огороживаний» и колониальных захватов перераспределение внутреннего социального и мирового геополитического пространства в пользу «сильных», решивших сбросить стесняющие их цивилизованные узы. Отсюда и возник феномен неизвестно откуда взявшегося «традиционализма»: новые экспроприаторы не желают сознаваться в том, что они похищают достижения *демократического модерна*; они предпочитают выдавать себя за борцов с «агрессивным традиционализмом».

Итак, главной социально-политической особенностью современного этапа глобализации является то, что последняя превратилась одновременно в *повод* и в *практическое средство* для определенных привилегированных групп избавиться от «стеснительного» национального и социального контроля, причем, разумеется, контроля не «традиционалистского», а социал-демократического, связанного с предшествующей «левой» фазой (от «нового курса» Рузвельта до подъема неоконсервативной волны) большого исторического цикла. В этом смысле глобализация является своеобразно-элитарным *проектом* нашего времени, а не некой естественно-исторической реальностью, которой «нет альтернативы». Не случайно глобализация сопровождается столь откровенным демонтажем не только социального государства и связанных с ним

демократических социальных гарантий, но и деконструкцией гуманистической морали, подменяемой социал-дарвинистской апологетикой «естественного рыночного отбора».

Прежде чем раскрывать «грамматику деконструктивизма» в действии, необходимо указать на общие отличия двух «эпохальных стилей»: модернизационно-конструктивистского и постмодернистско-деконструктивистского. Надо сказать, в мышлении представителей модернистско-конструктивистского типа присутствовала черта, роднящая их с людьми традиционного типа: они верили в жестко упорядоченную картину мира и были исполнены лояльного отношения к «высшим смыслам» истории. Не важно, что для человека традиционного типа воплощением этого высшего смысла была Божественная воля, а для человека модернизационного типа — историческая необходимость или воля самой Истории. Роднили их установка «неукоснительного следования», готовность подчинять свою субъективную волю высшей, объективной. Как пишет по этому поводу З.Бауман, «это был мир, обозреваемый с высоты стола генерального директора... и в котором главным условием достижения целей (и уже поставленных, и еще не придуманных) была сплоченность рядов исполнителей. Она достигалась благодаря всеобщей лояльности по отношению к задачам, выдвигаемым начальством и вере в право начальства ставить их»⁵¹. Именно в этом пункте нынешнее постмодернистское самосознание искажает интенцию предшествующего, модернистского. Философия модерна, будучи в объективном плане конструктивистской, «проективной», тем не менее не опускалась до релятивизма и не считала свои проекты всего лишь выражением субъективной воли властвующих «игроков». Она была преисполнена не меньшего пиетета перед «высшей исторической необходимостью» и перед «императивами прогресса», чем традиционно верующие перед Божественной волей. На этом основывались климат всеобщей лояльности, «административный восторг» управляющих и служебное усердие управляемых.

Совершенно другими установками отличается постмодернистская эпоха, характеризующаяся всеобщим разрывом с лояльностью. Исследователи постмодернистской философии отмечают главный ее парадокс: постмодернистский деконструктивизм, в отличие от модернистского конструктивизма, с загадочным злорадством переворачивает отношение вечных оппозиций добра и зла, прекрасного и безобразного, нормального и девиантного. «Часто под деконструкцией понимается такое обращение с бинарными конструкциями любого типа (формально-логическими, мифологическими, диалектическими),

при котором оппозиция разбирается, угнетаемый ее член выравнивается в силе с господствующим... Критики много спорили о том, удастся ли Деррида «снимать»... бинарные оппозиции западной культуры, или он лишь меняет знаки, эмансипируя униженные элементы оппозиций»⁵².

Деконструктивистская интенция, проявляющаяся то демонстративно, то более или менее скрыто, состоит, на мой взгляд, именно в том, чтобы «менять знаки», «эмансипируя» те категории (и их носителей), которые выражают теневую сторону бытия и теневые практики. В этом пункте мы действительно имеем переворот, значение которого нельзя недооценивать. Представители предшествующего, модернистско-конструктивистского стиля могли быть какими угодно ниспровергателями, атеистами и даже экстремистами, но они не сомневались, что за порядком, который они ниспровергают, должен последовать новый — «подлинный» и достойный. Деконструктивизм идет дальше: здесь процедура ниспровергательного демонтажа понимается как самоценная — за нею не стоит возжеленная твердь нового достойного порядка или нравственная безупречность «светлого будущего». Напротив, деконструктивизм неизменно берет себе в союзники силы разложения и глумления, инстанции, играющие на понижение, на ниспровержение «божественной триады» Истины, Добра и Красоты. Антиподы этой триады, справедливо «униженные» онтологически и морально в классической картине мира, берут реванш в постмодернистской. Почему люди постмодернистского темперамента не просто больше верят в торжество ложного, злого и безобразного — тогда их можно было бы назвать онтологическими пессимистами и ипохондриками, — но предпочитают брать в союзники носителей этих начал, предоставляя им особый кредит поддержки и доверия? И это проявляется не только на «высоком» понятийно-категориальном уровне, но и в языке повседневности. ПроЙдоха-журналист, глумящийся над «федералами» в Чечне, удостоивается дружной поддержки постмодернистской общественности, тогда как исполнители присяги — ежедневно рискующие жизнью мальчишки — удостоиваются глумления. Доказательно обвиненный в сотрудничестве с иностранной разведкой «экологист» не только привлекает сочувственное внимание либеральных СМИ, но и мобилизует на свою сторону влиятельнейшие группы «крикливого меньшинства»; миллионы нищих соотечественников, денежные вклады которых уже несколько раз подряд экспроприированы «реформаторами», а законная зарплата необъяснимым образом незаконно придерживается — не удостоиваются никакого сочувствия.

Здесь присутствует какая-то тайна сознания, достойная разгадки. Создается впечатление, что отныне динамикой мира, в противоположность дружно осужденному «застою», заведуют девиантные элементы; те же, кто олицетворяет нормальный эталон, выглядят не то как агрессивные традиционалисты, не то как сознательные выразители застоя. Во всяком случае, «грамматика деконструктивизма» в целом основана на идентификации всего того, что динамично и «антитрадиционно», преимущественно с девиантным.

Пожалуй, центральное место в этой грамматике принадлежит противопоставлению рыночного начала социальному. В контексте иной, не деконструктивистской картины мира, рыночный «естественный отбор» скорее всего занял бы место некоей специализированной ниши, огражденной социально-корректирующими институтами и установлениями (точно так, например, как специфическая «агрессивность» носителей воинского долга заботами общества локализуется в заранее заданных и очерченных рамках). Но в деконструктивистском истолковании «рынок» предстал как экономическая среда, беспардонно диктующая свои законы всем остальным, заставляя отступить социальную солидарность, обычную человеческую мораль, культуру. «Деконструктивисты» рынка, нимало не смущаясь, приглашают общество вернуться к «закону естественного отбора», то есть демонтировать всю цивилизованную «надстройку», олицетворяющую победу культуры над законом джунглей. Создается впечатление, что нынешняя поразительная бесцеремонность теневого капитала — не просто проявление общих стихийных тенденций, вызванных внезапным ослаблением государственного контроля, но и результат постмодернистской реабилитации «униженных элементов оппозиции».

Организаторам движения «реприватизации» — реставрации «режима собственников» во всем мире в конечном счете суждено было обратиться к течению постмодернизма. Тонкость стратегической задачи состояла в том, чтобы процесс освобождения капитала от всех социальных и национальных обязательств подать как *целиком совпадающий* с процессом всеобщего освобождения нашего современника от пережитков и рецидивов традиционной авторитарно-патриархальной и тоталитарной цензуры, посягающей на эмансипаторский проект модерна как таковой. Для этого предстояло существенным образом реинтерпретировать понятия классического буржуазного либерализма, наделив их содержанием, заведомо выходящим за пределы собственно «экономического», связанного с вождением частной собственности. Постмодернизм и придал частнособственническим,

индивидуалистическим мотивам классического буржуазного типа новую форму индивидуалистического отвоения социально безответственной «свободы», чурающейся всякого долга, всего, попахивающего «коллективной жертвенностью». Так более или менее невольным соратником и попутчиком новых приватизаторов стал массовый «постмодернистский» тип декадентского склада, воплощающий социальное безволие и склонность к разного рода дезертирству (от дезертиров промышленности до дезертиров семьи, школы и армии).

Особо надо сказать о возможности специфической идентификации с постмодернистским проектом носителей финансового капитала и в первую очередь тех, кто специализируется на международных спекулятивных валютных играх. Как известно, одним из теоретико-методологических источников постмодернизма является формальная лингвистика Ф. де Соссюра, с ее принципом автономии знака («обозначающего») по отношению к референту («обозначаемому»). Новейший капитализм поствеберовского образца, предпочитающий вкладывать деньги не в реальную экономику, а в акции краткосрочного спекулятивного капитала, вполне способен узнать себя в этой версии целиком «автономного», освобожденного от связи с реальностью знака. Ежегодно границы государств пересекает более 1,5 триллиона долларов в поисках спекулятивной прибыли. По оценкам экспертов, рост денежной массы в настоящее время почти в 80 раз опережает рост товарной массы. Поистине мы здесь имеем дело с постмодернистской «знаковой» экономикой, освободившейся от всякой привязки к «референту». Причем этот тип экономики глобализируется быстрее всего, а его представители являются наиболее радикальными сторонниками невмешательства государства в экономическую жизнь и демонтажа национальных границ.

Здесь, пожалуй, могут последовать обвинения автора в вульгарно-социологических проекциях рафинированного философского опыта на «профанный» опыт известных социальных групп. Но дело не в наших субъективных попытках укоренить определенную философскую теорию в тех или иных разновидностях практического группового опыта; дело в том, что если определенное модное течение века набирает силу, то некоторые влиятельные общественные группы не преминут воспользоваться авторитетом теории для общественной реабилитации своих «неортодоксальных» практик.

Обратимся теперь к тем составным элементам «грамматики конструктивизма», с помощью которых, согласно Б.Андерсену, монтировались национальные общности эпохи модерна. Именно на их примере со всей наглядностью проявляется нынешняя работа «гло-

бальной деконструкции». Обратимся к первому элементу «триады Андерсена» — политической карте. Политические конструкторы эпохи модерна создавали единые политические нации из доставшейся им гетерогенной массы, включающей различные этнические элементы, местные субкультуры, социальные группы, движущиеся в истории с разной скоростью. Административный конструктивизм создателей новых единых наций состоял в том, чтобы поместить всю эту многокачественность в единое экономическое и политико-правовое пространство, *нейтральное* в этническом, конфессиональном и ином отношении — не откликающееся на запросы архаичной специфики.

Новейшим конструкторам глобализма приходится вести себя по отношению к этому национальному пространству как *деконструкторам*, более или менее сознательно берущим на вооружение наработки постмодернистской аналитики. Как известно, особое место в арсенале постмодерна принадлежит так называемым «телесным практикам» и «философии тела». Так вот: политико-административная карта государств-наций по своей философской интенции *социоцентрична*: в ней обитатели данной территории фигурируют как носители благоприобретенных социальных признаков и прав. Глобальные деконструктивисты, усмотревшие в устойчивой системе государства-нации помеху для своих транснациональных экспансий, решили заново просветить на карте государства архаичные контуры этнической «телесности», указывающие на линии потенциальных расколов и дроблений. Политическая карта модерна в руках постмодернистских «реинтерпретаторов» начинает проявлять черты «дополнительской» картографии тела», представленного несметным этническим и антропологическим разнообразием. Если затем этим теням реактивированной архаики дать право голоса, то можно ожидать, что вчера еще стабильные государства, сегодня зачисленные в черный список глобалистов, будут дестабилизированы этническими сепаратистами, получающими право напрямую, минуя «имперский центр», апеллировать к «глобальному сообществу».

Аналогичной деконструктивистской обработке подлежит другой элемент национально-государственного самосознания — национальный музей. Создатели новых наций модерна использовали национальный музей как особый социальный институт, в котором находили опору коллективная идентичность интегрированной политической нации, ее гордость, ее вера в свое историческое призвание и будущее. Музей был *пантеоном*, в котором обитали тени героев-освободителей, взывающие к благодарной памяти потомков и к их национальному достоинству. Во что же превращают национальный музей де-

конструктивисты глобализма, опасаящиеся сопротивления со стороны носителей национального суверенитета? В нечто, прямо противоположное пантеону — в пристанище темных демонов и сил «проклятого прошлого», прямо уличающих современников в неисправимо плохой исторической наследственности. «Деконструкторы» неистово выискивают в национальном прошлом, отдаленном и недавнем, тайных и явных злодеев, которые якобы и монополизировали историю «этого» народа. В биографиях национальных героев — политических лидеров, полководцев, литературных классиков — неизменно находятся компрометирующие «детали», которые при известном кумулятивном эффекте заставляют менять плюсы на минусы и превращают героев в антигероев. Постмодернисты здесь ведут себя как своего рода психоаналитики, задумавшие унизить национальное самосознание, пропустив через препоны спасительной моральной цензуры скандальные позывы и импульсы «подсознательного», прежде надежно запертые. В результате систематического употребления таких процедур нация оказывается полностью деморализованной: ей ничего не остается, кроме как стыдиться всего своего прошлого и самой своей идентичности, выступающей как знак изгойства и отверженности. На таком фоне спасительной альтернативой для наиболее «гибких» и приспособляемых оказывается агрессивный индивидуализм, последовательно противопоставляющий себя коллективному национальному целому. Подобного рода индивидуалисты спешат продемонстрировать, что они либо уже сменили менталитет и идентичность, свойственные «этой» стране, либо всегда были тайными оппонентами национальной традиции.

Новая концепция «граждан мира» пришлось как нельзя более кстати этим индивидуалистам. Вопреки презумпциям классического модерна о коллективном движении к светлому будущему (или коллективном «вступлении в современность») презумпция постмодерна требует не ждать отсталых соотечественников, а, не спросив их согласия, вступать в права глобальных граждан мира. «Гражданам мира», в свою очередь, оказывается удобным примерять на себя постулаты постмодернистской «телесности». Здесь действует такая презумпция: чем в большей степени гражданин X освободится от бремени национальной культуры, морали, менталитета, по определению являющихся барьерами на пути его вхождения в глобальный клуб, чем больше он явит себя в облике культурно ненагруженной телесности, тем более транспортабельным и «трансфертным» в глобальном отношении окажется его тело в качестве «чистой доски», на которой мэтры глобализма напишут совершенно новые, мондиалистские знаки. Дело происходит точь-в-точь таким образом, как

описывает основатель символического интеракционизма Ч.Х.Кули: «Вместо того чтобы исходить в нашей социологии и этике из того, чем человек является на самом деле как часть нашей интеллектуальной и моральной жизни, его невразумительно, однако упорно считают материальным телом, куском плоти, а вовсе не идеальным образованием»⁵³. «Глобализаторы» в этом плане выступают как экспроприаторы накопленного символического капитала нации, оставляя ее гражданам участь носителей культурно опустошенной, а потому и предельно манипулируемой и извне управляемой «телесности».

Остается указать на еще одно направление деконструктивистских усилий глобализма — на проводимые под его эгидой «реформы» национального образования. Как известно, единое образовательное пространство играло особую роль в формировании модернизирующихся наций нового времени. Во-первых, несомненно его *конструктивистская* роль, связанная с переходом от фаталистически наследуемой социальной реальности традиционного типа к социальному конструированию реальности на основе «великого проекта». Замысел, лежащий в основе демократического проекта модерна, состоял в том, чтобы свести к минимуму роль наследуемых, стартовых условий, фатально предопределяющих судьбу личности в традиционном сословном обществе. Теперь же предполагалось, что люди, получившие современное образование, тем самым получают возможность перерешать свою судьбу на основе самых дерзновенных планов («каждый американский мальчик может стать президентом», «каждый советский мальчик — космонавтом или академиком»). Таким образом, новая система массового образования работала в духе мобильной вертикали — как определенный эскалатор истории, выносящий тех, кто на нем находится, из «темного прошлого» в «светлое будущее». Во-вторых, единое образовательное пространство обладало мощной интегрирующей способностью по пространственной вертикали. Представители разных этносов, региональных и групповых субкультур, местных традиций, приобщаясь к единой, стандартизированной системе образования, становились единым большим народом — политической нацией. Иными словами, в рамках национального словаря система образования работала как механизм, бракующий сугубо местные, партикуляристские понятия, ставя в центр рационалистические универсалии модерна.

Что же проделывают деконструктивисты глобализма с этим важнейшим из наследий классического модерна? В первую очередь они подходят к системе просвещения с предрассудками утилитарной экономической «телесности». Знаменитые рыночные «секвестры» озна-

чают, что экономикоцентристски мыслящие прагматики разделяют известное из «пролетарской» истории предубеждение в отношении культурно-образовательной надстройки. Подобно приверженцам классовой политической пользы, находящим в классической образовательной системе «слишком много лишнего», адепты рыночной пользы также склонны освобождать образовательную систему от рафинированных общекультурных и теоретических «излишеств». Именно в таком направлении работают нынешние творцы образовательных «реформ» в России, ссылающиеся при этом на требования Болонского консенсуса и другие новшества глобализма. Наряду с этими редукционистскими процедурами, приспосабливающими образовательную систему к заказам и возможностям рынка, реформаторы пользуются и процедурами социальной сегрегации. Единое национальное образовательное пространство «постмодернистски» дробится на внешне неупорядоченную мозаику, в которой, однако, просматриваются некоторые «классовые смыслы». Образовательная система делится на две неравные подсистемы: платную, привилегированную, и бесплатную, становящуюся прибежищем изгойского большинства. Разный набор предметов, разная техническая оснащенность, разные социальные и профессиональные перспективы — все это не только раскалывает нацию как коллективный субъект, имеющий единую историческую судьбу, единые шансы по счетам престижной современности, но и лишает ее *единого словаря*.

Особую роль здесь играет феномен билингвизма. В системе образования, как и в целом в обществе, сегодня выделяются два языка: местный язык, остающийся самовыражением непривилегированного туземного большинства, и английский как эзотерический язык глобализирующихся элит, представители которых все явственнее устремляются из деградирующегося национального пространства в транснациональное — «господское». Растущая доля принимаемых решений предварительно, до того, как будет представлена вниманию нации, обсуждается *англоязычными* экспертами, на основе *англоязычных* эталонов и с учетом «императивов глобализма». Так глобальное пространство властно вторгается в национальное, взрывая его изнутри.

Можно ли преодолеть конструктивистско-деконструктивистское отношение к миру?

Сегодня вызовы деконструктивизма более или менее очевидны для всех, ставших жертвами его экспроприации. А экспроприируют у нас не просто то или иное наше достояние — экспроприации под-

лежит само наше бытие, объявляемое «ликвидным», то есть подлежащим деконструкции. Весьма длительное время фактическим монополистом, выражающим ощущение кризисности нашего бытия в эпоху глобализма, выступал экологизм. Экологическая тревога современности как будто поглотила все другие тревоги; сама концепция *устойчивого развития*, обретшая статус новой ортодоксии, сформулирована в ответ на экологический кризис. В чем-то это напоминает знакомую нам непреложность материалистических презумпций бывшего «истмата»: люди сначала должны удовлетворять свои первичные потребности, прежде чем окажутся в состоянии заниматься политикой, идеологией, моральными проблемами. Экологическая презумпция в чем-то схожа: прежде чем заниматься теми или иными проблемами общественного кризиса, необходимо решить проблемы экологического кризиса, затрагивающие первичные условия нашего бытия. Словом, подобно тому, как материалисты игнорировали первичность духовного кризиса нашего времени по отношению ко всем остальным, экологи недооценивают тот факт, что социальная катастрофа, грозящая человечеству прямой гибелью и взаимоистреблением, надвигается на человечество быстрее экологической катастрофы. В этом смысле экологизм, несмотря на всю свою благонамеренность, объективно может играть роль отвлекающего средства, в использовании которого известные социальные силы очень заинтересованы. Человек прежде всего — общественное существо, из чего следует, что новейший деконструктивизм и индивидуализм, посягающий на наш статус общественного существа, обязанного считаться с себе подобными, разрушает социальную среду, что представляет отнюдь не меньший вызов, чем известные посягательства на природную среду.

Выше уже говорилось о внутренней логической связи социального конструктивизма (интенция модерна) и деконструктивизма (интенция постмодерна). Поэтому радикализация вопроса о деконструктивистских вызовах предполагает постановку более общих проблем — о возможности преодоления самоуверенно безответственного экспериментирования с социальным бытием людей. Первый, самый накатанный и в то же время иллюзорный ответ состоит в возвращении к естественному, традиционному укладу, какой-то первичной правде мира, замутненной бесчисленными модернизациями. Вернуться к некоему первичному уровню, субстанциальным первоначалом человеческого бытия, вынеся все наслоения модерна и постмодерна за скобки, — вот какую немудреную «феноменологическую редукцию» предлагают нам утописты традиционализма. И если бы их предложение было единственным на нынешнем «рынке» альтернативных про-

ектов, то мы вынуждены были бы, вместе с адептами нынешней глобализации, заявить, что известным деконструкциям глобализма «нет альтернативы». В самом деле, если оперировать теми дилеммами, которые предлагает нынешний утопический традиционализм (исконное-наносное, инвариантное-вариативное, свое-заемное), то сразу же обнаруживается, что искомый «субстанционализм» — либо давно утраченное, либо даже вовсе никогда не существовавшее состояние.

Однако в самой европейской философской традиции возникло и крепнет течение, по-своему противостоящее радикальному конструктивистско-деконструктивистскому технологизму. Как пишет Б.Вальденфельс, «импульс к такого рода противопоставлениям дают различные направления философской и социологической мысли. Я хочу напомнить читателю о взаимопроникновении феноменологии Э.Гуссерля и социологии М.Вебера в трудах А.Щютца, об этнометодологии Г.Гарфинкеля, в которой соединились положения американского прагматизма с идеями интеракционизма Дж.Г.Мида, И.Гофмана и А.Стросса. В традиции лингвистического анализа поздний Л.Витгенштейн и Дж.Остин обратились к *обычному языку*, вернув ему самостоятельное значение. В марксизме усилился интерес к повседневной основе жизни различных общественных формаций в трудах, например, А.Лефевра, а позднее К.Косика, А.Хеллер и Т.Лейтхойзера. В произведениях советских авторов М.Бахтина и В.Н.Волошинова большое значение приобрела народная языковая смеховая культура. В так называемом французском структурализме мне хотелось бы напомнить читателю о мифологии обыденной жизни Р.Барта и об «архивных» исследованиях М.Фуко, которые во многих отношениях соприкасаются с работами школы Анналов. Исторические труды Ф.Броделя о структурах обыденной жизни также существенно способствовали разработке этой проблематики. Самые разнообразные исследования объединяются вокруг проблем обыденной жизни и поэтому мы можем говорить о глубинном интересе к повседневности»⁵⁴. Во всех перечисленных выше течениях существенным оказывается противопоставление малого первичного жизненного мира «большому миру» рационально-модернистских конструкций, с вызовом которого сталкиваются люди в эпоху массовой урбанизации, индустриализации и технобюрократической «рационализации» бытия.

Однако во всех подобных противопоставлениях заложен определенный изъян, связанный с двумя крайностями: либо мы, становясь на сторону первичного малого мира, оказываемся в положении откровенных утопистов, игнорирующих логическую и фактическую необратимость эпохальных сдвигов модерна, либо, понимая эту нео-

братимость, вынуждены с сожалением подписывать приговор малому миру и тем самым выступать как конформисты, исповедующие принцип «иного не дано». Эта дилемма была бы преодолена, если бы первичный жизненный мир мог бы быть раскрыт нами в его значении *резервуара*, постоянно питающего все модернизации и сообщающего им витальную основу. Забота о чистоте резервуара, служащего постоянным нашим источником, — вовсе не то же самое, что призывы оставить его в заповедной нетронутости. Нужно так определить статус повседневности, чтобы она выступала в состоянии открытости всем новациям и модернизациям и в то же время сохраняла свои права первоисточника, о состоянии которого предстоит заботиться. Как метко замечает Вальденфельс, «повседневность только тогда сохраняет или даже приобретает силу сопротивления против нажима упорядоченной рациональности, когда она сама становится *большим, чем просто повседневная жизнь*, то есть когда она *«сама себя превосходит»*⁵⁵.

Надо сказать, что уже в 20-х годах XX в. стал складываться философский проект, который соответствовал этому замыслу о первичном жизненном мире, самом себя превосходящем, то есть характеризующемся открытостью большому миру, сохраняя в то же время статус того, чем проверяются на подлинность все эксперименты модерна. Речь идет о философском проекте М.Хайдеггера. Моя гипотеза состоит в том, что существует еще неразгаданный парадокс Хайдеггера: создатель фундаментальной онтологии, пользующийся репутацией философского эзотерика за свой крайне усложненный язык, вполне может претендовать на то, чтобы стать пророком современных *народных антиглобалистских движений* — подобно тому как Маркс стал пророком пролетарского движения. В концепции Хайдеггера заложены возможности философской реабилитации антиглобалистских движений — надделение их тем оправданием, которое относится не к прошлому, а к будущему, не к утопии, а к поиску реальной альтернативы. Народный опыт, интерпретированный «по Хайдеггеру», относится к *исходной области опыта* или, другими словами, к естественному опыту. Этому естественному опыту как первичному и основополагающему противопоставит искусственный, девиантный опыт, связанный с забвением, замутнением первичного смысла и первичной человеческой ориентации в мире. Первичный не в историческом смысле некой стартовой позиции, которая затем была навсегда оставлена, а в *экзистенциальном* смысле непреходяще значимой базовой установки, к которой всякий раз необходимо возвращаться, проверяя все наши новации на подлинность. Всем известно, что Хайдеггер — ученик Гуссерля идентифицировал себя с разработанной им

феноменологической традицией. При этом далеко не всегда отмечается *противоположность* позиций Хайдеггера и Гуссерля в отношении того, что называется естественным опытом или естественной установкой сознания. Дело в том, что Гуссерль — конструктивист: он предлагает деконструкцию естественной установки сознания с помощью естественных «редукций». По-видимому, здесь Гуссерль следует за Кантом, который на место эмпирического субъекта — носителя обыденного опыта, не строгого и не обладающего универсальной значимостью, поставил трансцендентального субъекта, помещающего живое многообразие чувственного опыта в универсальные категориальные рамки. Гуссерлианская феноменологическая установка сознания, в противовес естественной, по-видимому, восходит к кантианской презумпции того, что объекты рационального (научного) знания суть сконструированные объекты, а субъект познания — это не пассивно отражающий мир чувственный субъект, а субъект, конструирующий — накладывающий априорные схемы.

Философская интуиция Хайдеггера отличается прямо противоположной направленностью. Заимствуя у Гуссерля понятие интенциональности (в свою очередь, взятую им у Brentano), то есть направленность нашего восприятия вовне, его открытость миру, Хайдеггер считает ее достоянием как раз естественного, первичного опыта, в чем-то родственного обыденному опыту нефилософов. Первичная реальность роковым образом ускользает от сознания, лишившегося первоначальной безыскусности; это сознание не доходит до самих предметов, потому что тормозит свое профессиональное внимание на средствах, на технике познания, будь то техника категориальных схем, техника языка или техника конструирования текстов. Итак, первое преимущество естественной установки, утрачиваемое интеллектуалами-конструктивистами, это интенциональность, то есть безыскусная открытость сознания миру. Кризис интенциональности — замыкание сознания в схемы, априори конструирующие реальность «как ей положено быть» — вот специфическое проявление современного декадентства элит, волюнтаристски распоряжающихся реальностью. Не случайно Хайдеггер, опираясь на Дильтея, высказывает догадку, что для сохранения интенциональной установки (открытости опыту вопреки схемам) требуется *воля к бытию*. Как удобно забаррикадироваться схемами и в результате получить заранее заданный, то есть «заказанный», мир вместо мира как он есть. Вот парадокс конструктивизма: с одной стороны, в нем выражается предельная волюнтаристская самонадеянность всякого рода модернизаторов действительности, с другой — декадентское стремление убежать от реальности, если она оказывается слишком неудобной.

Хайдеггер прямо выступает как последовательный оппонент конструктивизма, защищающий приоритет реального опыта: «категориальные формы — это не продукт актов, это предметы, которые в этих актах становятся зримы сами по себе. Они не производятся субъектом и еще менее привносятся в предметы, так что само реально существующее модифицируется, обретает форму, — они как раз таки презентуют само существующее, в его бытии в себе»⁵⁶. Феноменологическая максима гласит: «к самим вещам» и направлена против конструирования и беспомощного вопрошания в сфере традиционных — утративших связь со своими основаниями понятий. Если угодно, Хайдеггер уточняет социологический статус достоверного — открытого реальному миру — опыта и здесь, надо сказать, хайдеггеровская социология знания стоит особняком. Обычно главной помехой процесса познания считается *традиционализм*; Хайдеггер же подчеркивает опасность схематизирующего *интеллектуализма*. Интеллектуализму свойственно роковым образом задерживаться на самом инструментарии, на технике познания, забывая его первичную интенцию. «В противоположность этому научному подходу мы желаем сохранить наивность, именно ту чистую наивность, в рамках которой этот стул воспринимается первоначально и в собственном смысле... Поле данного в простом распознавании на порядок шире того, чем ограничивается та или иная теория познания или психология, опирающаяся на какую-либо теорию восприятия»⁵⁷. Разумеется, презумпция естественной установки не должна толкать нас в направлении прямого отождествления искомого понятия непредубежденного, открытого действительности восприятия и традиционного народного восприятия. Народ и сам нередко здесь оказывается жертвой учителей конструктивизма, направляющих его восприятие на ту или иную «передовую схему». Но при прочих равных условиях можно предполагать известное преимущество народного наивного опыта как по причине его большей безыскусности, так и по причине его вынужденной близости первично-производственным и первично-бытовым реальностям и заботам мира, в сравнении с интеллектуалами, которым до поры до времени позволено паразитировать в сфере «рафинированных вымыслов». Не случайно Хайдеггер подчеркивает, что *скрытость* как противоположность самой явленности феномена («показывание себя в себе самом») имеет две разновидности: она может быть простой «еще не открытостью», но она же может выступать «как *загораживание* — наиболее частый и опасный вид сокрытия»⁵⁸. Интеллектуальный

авангард слишком часто выступал в этой сомнительной роли догматических загоразживателей, третирующих реальный опыт народа в пользу тех или иных модных учений, чтобы нам не внять предостережениям Хайдеггера.

Вторым радикальным преимуществом естественной установки по Хайдеггеру является непредубежденное схватывание *целостности* явления. Вычленение специализированных фрагментов — с риском потерять живую целостность — это забота именно специалистов, тех самых, которые, собираясь вместе, являют столь непримиримый «конфликт интерпретаций», что политику или управленцу, принимающим решения, приходится заново возвращаться к интуиции здравого смысла. Удивителен потенциал обыденного восприятия — в нем отражены, хотя и не развернуты, все возможности нашего бытия в мире. Наука нового времени со времен Декарта и даже еще раньше — со времен противопоставления «первичных» и «вторичных» качеств сформировала презумпцию недоверия обыденному опыту как схватывающему лишь явления в противоположность скрытой сущности. Феноменологическое движение в этом смысле представляет собой настоящую реабилитацию явления, а вместе с ним — и реабилитацию естественного опыта. Феномен — это не просто «явление» (взятое в пресловутой диалектической паре сущность-явление), но такое, в котором самообнаруживается вся природа вещи: «феномен» означает само сущее, открытое как «само по себе оно...»⁵⁹.

Почему явление как *феномен* чаще присутствует в естественном опыте, тогда как явление как «всего лишь явление» (т.е. в отрыве от глубинного содержания, за ним стоящего) — в профессиональном опыте специализированного интеллектуализма — это тайна, в чем-то напоминающая тайну грехопадения. Грехопадением же является забвение первичного опыта, отражающего первичный смысл того или иного явления или процесса. Сословие интеллектуалов всего дальше удаляется от такого опыта, выступая *комментаторами предшествующих комментаторов*. В противовес этому сознание, свободное от конвенционалистских условностей и обязательств «цитирующего сословия», оказывается в горизонте, ведущем к первоначалам, «к самим вещам». «...Вопрос о бытии как таковом может быть обретен лишь тогда, когда он направляется вопрошанием-до-конца, или вопрошающим вхождением в начало...»⁶⁰. Эта озабоченность *первоначальным* может принимать форму верности традиции. Ибо «восприятие традиции — не обязательно традиционализм и перенятое предрассудков. *Подлинное возобновление* какого-либо традиционного вопроса как раз таки лишает значения его внешнюю традиционность и, отступая от

предрассудков, оставляет их позади»⁶¹. Хайдеггер таким образом защищает prerogatives здравого смысла или свежего взгляда на вещи, указывая, что опасность предрассудков следует искать не там, где ее обычно усматривают; самая уязвимая в этом отношении среда — интеллектуальная, подчиненная конформизму комментаторов «уже наработанных текстов». В этом смысле знаменитая «феноменологическая редукция» сродни «брутальности» того народного опыта, который, упрямо не замечая высоколобых посредников, противопоставляет им здравый смысл. Последний более прозрачен или более восприимчив к тому смысловому «излучению», которое идет от самих вещей, нежели профессиональная экспертная среда, «защищенная» от подобных излучений «экраном культуры». «...Внимательное отношение к примитивным формам вот-бытия⁶² помогает увидеть и удостоверить многие феномены вот-бытия, поскольку здесь еще не так велика опасность сокрытия посредством теорий...»⁶³. Итак, философия Хайдеггера, противостоящая опасному дуэту конструктивизма-деконструктивизма, может быть определена как философия *реконструкции первичного смысла*, или первичного опыта.

Характерно, что прямой мишенью фундаментальной онтологии является гносеологический (как, впрочем, и всякий другой) индивидуализм. Здесь философская критика Хайдеггера перекликается с известной критикой буржуазной робинзонады Марксом. Причем критика эта — двоякая. С одной стороны, она затрагивает бытийный статус человека в мире как ангажированного (озабоченного) субъекта, а не теоретического созерцателя и наблюдателя. «Бытие-в — это не просто некое вложение в сущее, которое и без того было бы вот-бытием, как если бы мир, в котором вот-бытие как таковое пребывает уже всегда, присоединялся к нему каким-то вторичным образом...»⁶⁴. Ясно, что этот статус человека как озабоченного и ангажированного существа, которое буквально пронизано всеми космическими связями, всем бытием без исключения, в корне противоположен тому необязательному, игровому, иронически «отстраненному» или «безмирному» принципу существования, который постулируется постмодернизмом. «Да и как следовало бы понимать это первоначальное без-мирное бытие субъекта? ... Понимать познание как схватывание имеет смысл только на основе понятия *уже-бытия-при...* Мир открывает *забота* как бытийственная конституция вот-бытия»⁶⁵. Все мотивации теоретического знания не идут ни в какое сравнение по своей подлинности, а значит — по глубине проникновения в суть бытия, с возможностями открытий бытия-как-заботы. Чем выше уровень нашей озабоченности, тем выше и

уровень нашего проникновения в суть вещей, а значит, тем содержательнее используемые нами *знаки*. «...Это не корреляция импульса и сопротивления, или, в терминах Шелера, воли и сопротивления, но корреляция заботы и значимости»⁶⁶. В свете этого тезиса Хайдеггера мы по достоинству сможем оценить основную интенцию постмодерна, связанную с углубляющимся разрывом «означающего с означаемым», с автономией знака. Так заявляет о себе презрительно отвернувшееся от мира элитарное сознание, позволяющее себе играть миром в противовес непритворной драматической озабоченности всех «непривилегированных».

Другая сторона хайдеггеровской критики связана со своеобразной установкой «соборности» — изначальной готовности разделять бремя бытия с другими. «...Вот-бытие, как бытие-в-мире, есть в то же время и бытие-друг-с-другом, точнее, «со-бытие»»⁶⁷. И Хайдеггер разъясняет неразрывность фундаментальной онтологии с этой «соборностью»: «Насколько вот-бытие с самого начала не является без-мирным субъектом, чем-то сугубо «внутренним», к чему мир присоединяется вторичным образом, — настолько же его со-бытие не возникает впервые посредством фактического появления Другого»⁶⁸. Иным словами, Другой нам нужен как незаменимый свидетель истинного положения мира — сами элементы и процессы мира, не озвученные человеческим голосом, никогда не явят нам ту сокровенную истину о мире, которую они способны поведать голосом ангажированной человеческой личности. Здесь Хайдеггер обнажает всю пустоту философско-онтологических претензий позитивизма, делающего образцом познания так называемый естественнонаучный метод, элиминирующий человеческую «субъективность». Человек выступает ангажированным в своем познании; собственно, ему дано нечто познать лишь в той мере, в какой он по-настоящему ангажирован. Но ангажируют нас не мертвые элементы мира сами по себе, а только озвученные голосом человеческой заботы.

В свете этого становится понятным, почему буржуазный Робинзон («рыночный» индивидуалист), утрачивающий способность внимать голосу другого и его озабоченности, неизбежно отлучает себя и от самого объективного мира, незаметно становясь пленником самых диких суеверий и самых бессовестных манипуляций. Вместо ложного вопроса: «Каким образом первоначально изолированный субъект приходит к пониманию другого...» — надо ставить другой: «Каким образом обоюдная понятность, всегда уже существующая вместе с вот-бытием, может ... быть загорожена и обращена в ложном направлении...»⁶⁹.

В заключении этого экскурса в область фундаментальной онтологии нам предстоит построить своеобразную систему координат, с помощью которой мы могли бы определить стартовую позицию того субъекта, которому мир открывается не «конструктивистски» и не «деконструктивистски», а в своей изначальной бытийственной подлинности или пред-искусственности, пред-затемненности. Итак, первый из векторов, ориентирующий нас в этом направлении, — это *бытие-в-мире*, что означает состояние, предшествующее субъект-объектному разъединению и противопоставлению, на что, собственно, и опирается современная научная (декартова) аналитика. Второй вектор указывает на бытие как со-бытие, как перманентное соприсутствие другого, без которого мир уподобился бы мертвой, неотзывчивой вещи — подобно сверхтяжелым звездам, от которых не исходит свет. Третий ориентир — это вектор озабоченности. Мир «как бы адресуется только тому бытию, которое *зависит* от мира и имеет *смысл заботы*, бытие-в-заботе о чем-то. Эта озабоченная зависимость от мира, определяющая способ бытия вот-бытия (человека. — *А.П.*), всегда так или иначе заинтересована самим миром. Мир... встречается не так, чтобы на него можно было просто смотреть («уставиться») как на наличное, но первичное всегда — даже при его рассматривании — он встречается *заботящемуся* бытию-в-нем, иначе говоря, бытие-в-мире всегда словно бы вызвано *опасностью и безопасностью* мира»⁷⁰.

Какова же та стартовая и подлинная позиция человека в мире, в которой одновременно соединяются, совпадают и непосредственная погруженность в мир — в противовес теоретическому (или игровому) отстранению, и живое ощущение соприсутствия других, наделяемых статусом незаменимых свидетелей о мире, озвучивающих все его значимые для нас, но могущие быть сокрытыми грани, и, наконец, модус подлинной, нестилизованной, озабоченности. Хайдеггер отвечает: это — позиция пребывания в *близком мире*, по всем параметрам противоположном объективированно-нейтральному, «количественному» миру естествознания. Речь, несомненно, идет о мире нашей повседневности, свидетельства которой Хайдеггер ставит выше всех свидетельств «точной» науки. Близкий мир — это мир артикулированных значений, то есть активно свидетельствующий, живо нас затрагивающий мир — тот самый, в отношении которого мы менее всего позволяем себе ошибаться или безответственно экспериментировать, если мы чем-то и в самом деле всерьез озабочены, так это нашим близким миром непосредственного окружения. В отличие от далекого мира теоретической науки здесь все для нас *субъективно необходимо*, но именно поэтому мы здесь вынуждены быть по-настоя-

шему объективными и ответственными. В отношении «*дальнего мира*» мы можем позволить себе пробавляться самыми экстравагантными гипотезами, но в *ближнем мире*, в котором решается *наша судьба* лично и непосредственно, мы вынуждены быть куда более взвешенными. Критерием надежного отличия ближнего и дальнего как раз и выступает критерий озабоченности: «Размещение вещей окружающего мира, определение их местной принадлежности, опять-таки фундировано в первичном присутствии озабоченности»⁷¹.

По замыслу Хайдеггера, феноменологическая редукция может быть понята как «вынесение за скобки» дальнего мира с тем, чтобы открыть присутствие всерьез ангажирующего нас ближнего мира, или мира повседневности. В «феноменологической экспликации» вот-бытие берется в его особом бытии в повседневности, в озабоченном совместном растворении в мире»⁷². Эта дихотомия ближнего-дальнего в фундаментальной онтологии совпадает с известной дихотомией объяснения-понимания, сформулированной в дильтеусовской, а также в неокантианской герменевтике. Дальний мир естествознания (и научного *ratio* в целом) является предметом *объясняющего* знания; ближний мир — предметом *понимания*. Основная презумпция Хайдеггера состоит в том, что «бытовое» понимание выше, значимее, «первичнее» научного объяснения — в этом отношении создатель фундаментальной онтологии переворачивает привычную иерархию типов знания. Понимание отличается от познания тем, что последнее всегда поэтапно, фрагментарно, сегментарно; понимание же есть схватывание целого в модусе нашей озабоченности. Когда сетуют на *субъективность* понимания (например, на *позицию* историка, мешающую «беспристрастному» видению), то на самом деле ничего не понимают в структуре самого понимания. Понимание как раз зависит от *интенсивности нашей озабоченности*, а не от степени дистанцированности от нее. «...Понимание никогда не обретается посредством знаний, сколь бы обширны они ни были, и доказательств: напротив, всякое познание, познавательное доказательство, апелляция к аргументам, источникам и проч. всегда уже предполагает понимание»⁷³. Отправляясь от этих презумпций герменевтики Хайдеггера, мы можем понять «социальные корни» конструктивизма-деконструктивизма, безответственно экспериментирующего над человеческой жизнью. Его позиция — это позиция максимальной удаленности от понимания, то есть уподобление человеческого мира дальнему миру естествознания. Наметим, опираясь на текст Хайдеггера, некоторые специфические черты «дальнего мира». Во-первых, это мир, лишенный непосредственных живых свидетельств, сообщаемых обращен-

ной к сопереживанию устной (необезличенной) речью. В этом мире есть «объективные тенденции», «закономерности», «веления времени», но в нем совершенно не слышно непосредственных человеческих голосов: он нем, подобно миру мертвых вещей. Чтобы сохранить в неприкосновенности, в «незасоренности» субъективным человеческим присутствием этот дальний мир, «реформаторы» — конструктивисты и деконструктивисты — стремятся изгнать живую человеческую речь, способную обличить их мир с *чисто человеческой точки зрения*. Заглушите живую человеческую речь, и все социальные объекты предстанут перед вами в естественнонаучном статусе — как мертвые объекты конструктивистско упорядочивающей воли. Ведь речь есть способ приобщения другого к нашей озабоченности, она *одушевляет* те самые «социальные объекты», которым положено (с высоты реформаторского высокомерия) вести себя послушно — как мертвые. «Прежде всего и чаще всего речь проявляется как говорящая озабоченность миром... Поэтому в принципе ошибочно полагать отправным пунктом анализа языка теоретическое положение логики или что либо подобное...»⁷⁴. Не случайно все реформаторы- конструктивисты демонстрируют столь настойчивое стремление к «реформе языка», так что языковые реформы почти неизменно сопутствуют социально-политическим реформам. И назначение этих языковых реформ — повысить долю «вещеподобных» терминов, несущих «объективный», то есть ложно фаталистический смысл. Нивелировка, универсализация, «денационализация» языка — таковы скрытые или явные установки реформаторства, «объективирующего» язык.

Во-вторых, далекий мир — это мир выпавший из горизонта живой озабоченности, воспринимаемой либо откуда-то с «надчеловеческой высоты», либо с позиций праздного сознания, чуждого повседневных забот окружающих. «Забота видения, ставшего свободным, есть озабоченность далеким; это значит, что вот-бытие как бы перепрыгивает ближайший мир озабоченности — повседневный мир труда — и отклоняется от него»⁷⁵, при таком отклонении и открывается возможность постмодернистских игр и игровых экспериментов с миром. «Как свободно парящее видение взгляд в даль, праздное пребывание eo ipso не пребывает более при ближайшем, и это уже-не-пребывание при ближайшем представляет собой заботу открытия и приближения того, что еще не испытано, то есть не испытано в повседневности...»⁷⁶.

Таким образом, досуг высших классов, правящих элит — небезопасное дело; это как раз то самое время, когда рождаются наиболее экстравагантные проекты и «заманчивые утопии», бесконечно уда-

ленные от повседневного мира простых людей. И чем удаленнее эти проекты дальнего действия, тем большим потенциалом принуждения предстоит вооружиться реформаторам, чтобы вопреки всему провести их в жизнь, «довести реформы до конца». Так досуг — по видимости, наиболее щадящий модус социального бытия — оборачивается наибольшей беспощадностью в отношении повседневности. А секрет в том, что досуг — это время зарождения утопий; утопии же Нового времени, в отличие от утопий прежних, до конструктивистских времен, имеют обыкновение реализовываться. Как отмечал Н. Бердяев, наше время по-новому ставит вопрос об утопии: вопрос не в том, осуществима ли утопия, вопрос в том, как избежать ее окончательного осуществления.

Глобализация означает новую, еще небывалую степень противостояния дальнего и ближнего миров: открывается перспектива полной отчужденности дальнего мира глобалистов от ближнего мира народа повседневности. В этом смысле хайдеггеровская экспликация непреходящих значений ближнего мира оказывается заново востребованной.

Гоголь и Хайдеггер

Однако задолго до Хайдеггера над проблемой разрыва указанных миров напряженно думал русский литературный классик — Н. В. Гоголь, которого можно назвать одним из самых первых аналитиков конструктивизма. В каком смысле можно сближать ситуацию Гоголя и Хайдеггера, застал ли наш писатель тот *сконструированный* мир, который, с одной стороны, столь явно противостоит «естественному», а с другой — подвержен риску *деконструкции*? Наш исторический опыт убеждает в том, что со времен реформ Петра I Россия является наименее традиционалистской из всех европейских стран: заново созданной по чертежам преобразователя. Ее истинная проблема, ее действительные риски связаны не с устойчивостью традиционалистских пережитков, как это слишком часто утверждается, а, напротив, с крайней неустойчивостью всего того, что, как всякая технологическая конструкция, подвержено моральному старению, дискредитации и демонтажу. Беда России в том, что в ней слишком велика доля сконструированного, а потому, соответственно, *демонтируемого*. Каждая новая встреча поколений на деле оказывается не встречей традиционалистов и новаторов, а, скорее, конструктивистов и деконструктивистов.

Роль Гоголя как аналитика здесь особая, его уникальность в том, что он, первично заявивший о себе в литературе как путешественник из фольклорного Миргорода в бюрократический Петербург, как бы вообще не заметил промежуточных станций, олицетворяющих *московский период нашей истории*. Противостояние московского и петербургского человеческого типов, то есть укорененного и «лишнего» человека по своему пронизывает всю классическую русскую литературу. Онегин и Татьяна Ларина, Печорин и Максим Максимович, Анатолий Куракин и Николай Ростов, не говоря уж о цельных людях из народа, противостоящих ходульным стилизаторам, напяливающим то французское, то английское, то немецкое платье — вот дихотомия, воспроизводящая роковую дилемму натурального и сконструированного. С позиций всех наших классиков, *кроме Гоголя*, российская жизнь представлена этими полюсами все же в неравной степени: сторона «естественного», «подлинного» в сущности преобладает, что и открывает нам оптимистический горизонт истории.

У Гоголя же — все наоборот. Не заметив присутствия старомосковского типа на той сцене, где реально вершится действие (народные низы, находящиеся за сценой, в данном случае не в счет), Гоголь видит одни только сконструированные типы, начисто лишённые жизни. В этом смысле название его «поэмы» символично: речь идет о веренище *мертвых душ* — заводных кукол петровско-реформаторской инженерии. Но самое удивительное состоит в том, что у Гоголя, в отличие от большинства описывающих моральное гребопадение модерна, его «человеческую комедию», уже воочию сталкиваются конструктивисты и деконструктивисты. Никаких традиционалистов — ностальгических оппонентов механического модерна у Гоголя нет.

Мы в этой связи вынуждены дисквалифицировать всю переловую демократическую критику, приписавшую Гоголю замысел противостояния «темному» традиционализму и крепостничеству. На самом деле у Гоголя действуют две стороны, одна из которых — обороняющаяся, хотя и притворяющаяся непобедимой, другая — неостановимо наступающая. Обороняющейся стороной как раз и выступают прямые наследники петровского конструктивизма — официальная чиновничья бюрократия, ведающая порядком. Наступающая же сторона представлена продавцами и скупщиками мертвых душ, то есть коррумпированными буржуа, в России загадочным образом перепрыгнувшими «правильную» стадию буржуазного развития, связанную с рынком, конкуренцией, гражданской инициативой и сразу же явивших нам загнивающий облик перезревшей буржуазности, весьма напоминающие современные практики теневой эко-

номики. Вот оно, реальное противостояние у Гоголя. На одной стороне — державный разум петровской бюрократии, в свое время призванной из «неправильной», нелинейно выстроенной разномастной России московского периода сформировать геометрически стройную, управляемую из центра конструкцию, в которой все заранее запланировано. На другой — среда, в корне отличающаяся от традиционалистской своим неудержимым стремлением к своекорыстной пользе любой ценой. Речь идет — и так это и представлено у Гоголя — о подпольщиках буржуазно-приобретательского образа жизни, в тайне ждущих своего часа — избавления из плена бюрократической казенщины и лицемерной «идейности». Среда эта ждет своего мессию — Мефистофеля, назначение которого — реабилитировать и легализовать тайные вожелания, о которых фактически все знают, но вынуждены притворяться под давлением официальной идеологической и бюрократической цензуры.

Представьте себе, что у А. Чубайса — организатора номенклатурной приватизации — в еще поздние брежневские времена нашелся предтеча, который разрезает по городам и весям бывшего СССР, соблазняя бесчисленных представителей партноменклатуры своим проектом тайной приватизации вверенной им государственной собственности. Встретил бы он подлинных идейных противников такого проекта? Вряд ли: торжество номенклатурной приватизации в начале 90-х гг. и несомненный консенсус всего «высшего» советского сословия, сложившийся по ее поводу, свидетельствует, что бюрократия давно уже тайно перешла на позиции плутократии. Гоголевский Чичиков и выполнил роль этого предтечи, и настоящих оппонентов, защищающих дворянскую честь или честь державно ответственного чиновничества у него не нашлось во всей дворянской России. Собакевич, Манилов, Ноздрев, даже Коробочка никак не годятся на роль «твердокаменных традиционалистов», отстаивающих старые кодексы перед лицом буржуазного соблазнителя. Некоторые из них поначалу удивляются экстравагантности чичиковских предложений, но вникнув в суть дела, сразу же начинают вполне по-буржуазному торговаться, то есть следовать правилам игры *деконструктивиста Чичикова*, а не правилам петровских *конструктивистов*, олицетворяющих уже повисший в воздухе официоз.

Гоголь не случайно относит себя к романтической традиции и «Мертвые души» назвал поэмой. Дело в том, что буржуа, выступивший на страницах поэмы, вовсе не является тем благонамеренным и размеренным мещанином-собственником, которого ожидали наши реформаторы с подачи теории М. Вебера, связавшего «дух капитализма» с протестантской этикой. У Гоголя буржуа выступает, несмотря

на все свои благопристойные манеры, демоническим соблазнителем туповатого обывателя, суля ему прибыль, заведомо не вписывающуюся в нормативную модель «ответственного собственника». Чичиков как собственник скорее является представителем современных нуворишей — активистов теневой экономики и спекулятивно-ростовщического бизнеса, «демонически» соблазняющим коррумпированное государственное чиновничество взятками и «долевыми отчислениями». Такова особенность российских модернизаций: благонамеренные конструктивисты, выстраивающие «правильный образ» нового общества, постоянно оказываются в положении стороны, сдающей позиции перед неумолимой, хотя и *теневой* «правды жизни». А правда эта состоит в том, что носитель мотивов наживы оказывается *антропологически достовернее*, полнокровнее, динамичней и эффективней, нежели защитник официально провозглашенного реформаторского кодекса.

Но — и здесь наш главный вопрос — совпадает ли эта достоверность теневой стороны человеческого бытия, связанной с приобретательством без закона и границ, с тем, что мы называли близким миром и естественным опытом (естественной установкой)? Как известно, это антропологическое алиби, связанное с отождествлением буржуазного приобретателя с «естественным человеком», сегодня стало общим местом либеральной идеологии. Эта идеология прямо внушает, что капиталистическая правда выше всяких других правд, ибо капитализм интегрирует человека таким, каков он есть по своей грешной природе, не требуя от него никакой вымученной сознательности, идейности, самоотверженности и т.п. Современный либерализм ведет себя так, будто он первым заглянул в человеческое подсознание и, в отличие от Фрейда, увидел там не либидональный инстинкт, а приобретательский, позволив ему выйти на свет Божий, не стесняясь никакой цензуры. Не случайно мишенью нового либерализма стали уже не столько деспотизм и авторитаризм, сколько «традиционализм» — эвфемическое обозначение вековой цензуры, которая загоняла данный инстинкт в глубины подсознания и заставляла его приобретать превращенные, то есть нераспознаваемые цензурой формы. Новый либерализм, в отличие от классического, позволяет «посттрадиционной личности» вести неподцензурное существование, то есть откровенно ставить «правду» стяжательного инстинкта выше всяких моральных, социальных и других «традиционных» правд.

Почему Чичиков у Гоголя непрерывно странствует, почему он живет в постоянной готовности сняться с места? Потому что над ним тяготеет цензура — страх разоблачения. Из этого как будто напраши-

вается вывод, что не будь данной цензуры, Чичиков вполне бы вписался в ортодоксальный образ оседлого, старательно обживающего окружающее пространство мещанина-бюргера, а значит, перед ним открылась бы перспектива ответственного гражданина, активиста местного самоуправления и носителя демократии. В самом ли деле избавление от навязчивой (неправедной, насилующей сидящего в нас «естественного человека») цензуры позволило бы Чичикову воплощать в себе основные нормативные характеристики близкого мира: практическую погруженность в мир, вместо созерцательно-теоретической или догматическо-идеологической отстраненности, активное согражданство, то есть демократическую самодетельность и гражданскую солидарность, и, наконец, озабоченность делами повседневности вместо вымученного интернационалиста, ищущего «братьев по классу» на далеких континентах? Примерно такие черты и приписывала реабилитированному Чичикову наша либеральная пропаганда, противопоставляющая его всякого рода «революционным кочевникам» и штурмовикам-целинникам, игнорирующим окружающую повседневность. И вот теперь, вкусивши опыта реформ и сопутствующих им социальных практик приватизации, мы можем ответить на вопрос, в какой степени этот опыт и эти практики соответствуют ожиданиям нашей заброшенной повседневности и организуют окружающий нас ближний мир. Со всей определенностью мы уже можем сказать: по части злостного равнодушия к окружающей социальной среде, к повседневному городскому или сельскому быту, к запросам «маленького человека» новые буржуа-приватизаторы заведомо превзошли страдающих планетарной дальнзоркостью революционеров-интернационалистов или носителей былой промышленно-космической гигантомании.

Во-первых, носители стяжательного инстинкта, как и положено подвижным инстинктами животным, оказались вопиюще асоциально настроенными — дела ближних их совершенно не касаются. Во-вторых, они, в качестве глобалистов и «граждан мира», оказались еще более «дальнзоркими» — не интересующимися делами туземной среды — чем прежние интернационалисты. В-третьих, они оказались, как и положено законченным гедонистам — ловителям кайфа, на удивление чуждыми мотивации подлинной озабоченности. Предельный гедонизм и законченный законченный индивидуализм исключают ту базовую структуру, которой такое значение придавал Хайдеггер в поисках своего определения подлинного бытия: «прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при»⁷⁷. Крайний индивидуалист, напротив, живет в модусе «себя-бытия», исключая «бытие-при», то есть социально-

причастное, социально ответственное бытие. Новый индивидуалист, в качестве нелегитимного или совсем легитимного приватизатора опасаящийся ближайшего социального окружения, изначально отстает свой «транснациональный» статус, то есть глядит поверх окружающей социальной и национальной среды. Какой уж тут «ближний мир»! Оправдывается интуиция Гоголя, воспринимающего своего главного героя в дорожном, странническом модусе. Да разве не так же определяют его и современные теоретики, такие как Ж.Аттали, провозгласивший эпоху нового глобального кочевничества и воцарения «номад глобализма»?

Новейший буржуа-нигилист: опыт истолкования по Гоголю, Ницше и Хайдеггеру

Для достижения адекватного уровня осознания современной ситуации необходимо вернуться к стартовой позиции постсоветского реформаторства. Замысел последнего состоял в осуществлении подлинной модернизации стран, вырвавшихся из плена тоталитаризма — все предшествующие модернизации признавались «неподлинными». Пролетарий — этот марксистский мессия, от имени которого и осуществлялась социалистическая индустриализация, был понижен в общественно-историческом статусе: превращен из модернизационной в зловеще архаическую фигуру — олицетворение тоталитарного зла. И поскольку наши реформаторы, как и вся либеральная идеология в целом, оставались в плену известных классовых дихотомий, то низложение пролетария автоматически вело к возвелению его классового антипода — буржуа-собственника. Отныне именно с ним связывались надежды на настоящую модернизацию и все, ей сопутствующее: рынок, демократию, гражданское общество, правовое государство. И вот прошло совсем немного времени, и уже американские учителя наших реформаторов предложили уточнение: отныне процессы, происходящие в постсоветском пространстве, должны называться не модернизацией, а *трансформацией*. Последняя, как мы понимаем, дает полную свободу интерпретаций: если модернизация по самому смыслу своему есть *возвышение до современности*, то трансформацией можно назвать любые изменения, вплоть до самых катастрофических. Итак, новый собственник-приватизатор появился, но он почему-то уже не дает повода для оптимистических упований. В каком смысле этот собственник воспроизводит черты классического буржуа, а в каком он являет нечто качественно новое? Черта, дейст-

вительно выпирающая в нем, — это способность торговать абсолютно всем. Новое состоит в том, что он в основном торгует, не *производя*. При этом черты нового буржуа не локализируются в особом предпринимательском сословии, а захватывают все слои общества. Чиновники торгуют «административным ресурсом» — правом что-то разрешать или запрещать; политики торгуют государственно-политическими решениями, превратившимися в товар, перехватываемый теми, кто способен больше заплатить (немудрено, что неимущим не дожидаться нужных им социальных решений от исполнительной или законодательной власти — ведь им нечем за них заплатить). Генералы торгуют победами или поражениями — в этом смысле иракский генералитет, сдавший свою страну агрессору за заранее оговоренный гонорар, подпадает под рубрику новых буржуа. Интеллигенция торгует своими убеждениями, интеллектуальной находчивостью в подыскивании аргументов в пользу тех или иных практик, которые без специальной обработки общественного мнения вряд ли могли бы быть «проглоченными» большинством. Вовсе неимущие торгуют своим телом, своими детьми, мужьями и женами.

Ясно, что все это вряд ли можно назвать созиданием; скорее, речь идет о процессе демонтажа («деконструкции») и растаскивания того, что было создано в другие времена и другими людьми. Так был достигнут эталон «всеобщей формы стоимости», о реальном масштабе которой даже сам Маркс не подозревал: ведь он имел в виду *материальное* товарное производство, ограниченное в основном вещами; распродажа всего и вся — вплоть до духовных ценностей, общественных и нравственных установлений, национально-государственных интересов — до этого даже его критическое воображение не доходило. Иными словами, новый буржуа как универсальная фигура, присутствующая везде и торгующая абсолютно всем, может быть истолкована не столько в специфическом опыте экономического приобретательства, сколько в универсальном опыте ниспровергательства — нигилизма. Для того, чтобы подняться до этой «всеобщей формы стоимости» — торговать абсолютно всем — необходимо стать *нигилистом*, низвергающим *все ценности до основания*. И в этом смысле нашим путешественником по пространству, населенному новыми буржуа, является уже не К.Маркс, не М.Вебер, не В.Зомбарт — им является Ф.Ницше.

Обратимся к ницшеанской метафизике нигилизма, проникновенно истолкованной Хайдеггером. «*Нигилизм как психологическое состояние*» должен наступить, во-первых, когда мы искали во всем происходящем «смысл», которого там нет: так что искатель в конце

концов падает духом. Нигилизм тогда есть осознание долгой *растраты* силы, мука этого «напрасно», необеспеченность, когда не подвертывается случай как-то собраться с силами, чем-то еще себя успокоить — стыд перед самим собой, как если бы ты сам себя слишком долго обманывал»⁷⁸. Ницше как будто подсмотрел недавнее состояние постсоветского человека, который в величайшем напряжении и муках создавал самый передовой строй и в итоге получил осознание напрасной растраты сил и обманутости. «Нигилизм как психологическое состояние наступает, во-вторых, когда во всем происходящем и за всем происходящем предполагают целостность, систематизацию, даже организацию... своего рода единство, какая-то форма «монизма»: и как следствие этой веры, человек тонет в глубоком чувстве связей и зависимости от превосходящего его целого, *модуса божества*... «Благо Всеобщего требует самоотдачи единичного»..., но взглядишь, нет никакого такого всеобщего! В глубине души человек утратил веру в свою ценность, когда через него не действует бесконечно целое ценное...»⁷⁹.

Как не признать, что и здесь Ницше нежданно проникает в самую суть советской картины мира с его высшим «монистическим» служением и верой в гарантирующие смысл *законы Истории*. Как только эта вера в высший смысл и в высшие исторические гарантии рухнула, «сразу возникает последняя форма нигилизма, включающая *неверие в метафизический мир*, — запрещающее себе веру в *истинный мир*»⁸⁰. Именно в этом пункте — на острие последней грани нигилизма — постсоветский человек и стал торговцем всего и вся — ибо все лишилось статуса высшей ценности и оказалось не более чем подручным средством для банально индивидуалистических целей, для грешного земного выживания (на уровне массы) или беспрепятственного обогащения (на уровне «элит»). Повторяем: не опыт предпринимательства, а опыт ниспровергательства — всеобщей «деконструкции» стоит за мотивациями нового буржуа — внедрителя «всеобщей формы стоимости».

Но вернемся к Гоголю: разве его Чичиков, прежде чем очутиться в роли «деконструктивиста», стирающего границу между законным (и банальным в своей законности) и незаконным бизнесом, не побывал в роли обманутого обещаниями официальной идеологии и морали поденщика — того же советского человека, призываемого к постоянной «самоотверженности»? «Маленькая горенка с маленькими окнами, не отворявшимися ни в зиму, ни в лето, отец, больной человек, в длинном сюртуке на мерлушках и в вязаных хлопанцах, надетых на босую ногу, беспрестанно вздыхавший, ходя по комнате, и

плевавший в стоявшую в углу песочницу, вечное сидение на лавке, с пером в руке, чернилами на пальцах и даже на губах, вечная пропись перед глазами: «Не лги, послушествоуй старшим и неси добродетель в сердце...»⁸¹. Чичиков, таким образом, испытал на себе и гнет реальной жизни, и назойливость докучливой идеологии, внушающей веру в счастливый исход для послушных ей. Его последующий опыт — это предвосхищающий все разочарования позднего советского человека опыт нигилизма. И буржуа из него такой же, каким стал новейший предприниматель, торгующий не тем, что им создано, и не тем, чем вообще позволено торговать в нормальном обществе. Но как же общество стало ненормальным — стирающим грани между законным и незаконным и более того — между тем, что подлежит «обмену» и тем, что на торги не выносятся?

Ницше нам помогает объяснить и нигилизм Чичикова, и нигилизм постсоветского образца. Ницше создал метафизику постнатуральных состояний, и в этом качестве является предшественником феноменологической социологии, говорящей о «социальном конструировании реальности». Согласно хайдеггеровскому комментарию этой метафизики, «нигилизм — не просто тайком подкравшийся распад где-то наличествующих самоценных ценностей. Он есть изложение ценностей нами, распоряжающимися их полаганием... Уже вкладывание этих ценностей в мир есть нигилизм. Обесценка ценностей кончается не постепенным уменьшением ценностей наподобие ручейка, иссякающего в песке; нигилизм завершается изъятием ценностей, насильственным устранением ценностей»⁸².

Что роднит Чичикова — человека поздней петровской эпохи с советским человеком позднекоммунистической эпохи? Чичиков, как и советский человек, отдавал себе отчет в том, что строй, в котором он живет, — не естественный социальный космос, а результат умышленного конструирования неумолимого и неугомонного реформатора. Над рукотворными конструкциями тяготеет известное проклятие — они подвержены моральному старению и, следовательно, замене новыми. «Уже вкладывание этих ценностей в мир есть нигилизм». В самом деле: одно дело — верить в высший сакральный порядок, который «не нами создан и не нашему суду подлежит», другое дело — нести в себе знание об искусственности созданного. Это — опасное знание, оно толкает на все новые пробы «начать сначала». На первых порах советский человек попытался деконструировать старый строй для воссоздания на его месте новой, более совершенной конструкции, предназначенной, как и прежняя, для «всеобщего счастья». Это был кратковременный этап «перестроечных» иллюзий. Но

вскоре целостный социальный мир распался на атомы и каждый из этих индивидуалистических атомов занялся деконструкцией прежнего в сугубо частных целях — на уровне индивидуальных возможностей и запросов. Так советский человек дошел до уровня чичиковского опыта «индивидуальной деконструкции». Но для того чтобы осуществлять деконструкции на сугубо индивидуальном уровне, надо представлять себе окружающий мир номиналистически: как совокупность приватизированных вещей, подлежащих произвольному выламыванию из целого, которое есть не больше, чем «традиционалистская иллюзия». Все ценности — и материальные, и моральные — находятся целиком по сю сторону буржуазного опыта, т.е. за ними ничего высшего не стоит — одна только субъективная полезность. Такое восприятие ценностей есть собственно *нигилизм*, субъект-объектную презумпцию которого разъясняет Ницше. «Как только возникает идея ценности, так сразу же надо признать, что ценности «есть» лишь там, где идет расчет, равно как «объекты» имеют место только для «субъекта». Речь о «ценностях в себе» есть либо бессмыслие, либо фальшивая монета, либо то и другое вместе»⁸³.

Новый глобализированный буржуа является буржуа-отщепенцем, ибо его экономическая «процедура открытия» (Хайек) связана как раз с тем, чтобы придать рыночный статус тем ценностям, на торговлю которым до сих пор еще никто не посягал. Взгляд нового буржуа — это взгляд «постороннего» (А.Камю), для которого привычные нормы и обязательства — не указ, который игнорирует внутренние контексты и глубинные связи. Буржуа-посторонний рассматривает встречающиеся ему на пути монолиты с одной целью: нельзя ли от них что-нибудь отщипнуть для себя, не заботясь о том, какой урон понесет от этого целое. Надо задуматься над тем, что обнадежило его в этом походе против монолитов и сделало его законченным номиналистом, видящим в окружающем мире бессвязную и бесхозную мозаику, от которой находчивому наблюдателю всегда найдется чем поживиться. Какой хозяин ушел из мира, дав повод мародерам глобализма так оживиться? Откуда явилась эта новая неожиданная «бесхозность» мира — вот вопрос, порожденный новым явлением нигилизма в нашу эпоху. Психология новых рыночников, отживающихся торговать тем, чем прежде никто не торговал, сформировалась в атмосфере поруганных идеалов — это своего рода пляска на костях: если идеал умер, то все позволено. Мы — живые свидетели крушения главных идеологий Просвещения, вооружившись которыми посттрадиционная личность нового времени бралась строить прекрасный новый мир. Когда в 1968 г. советские танки вторглись в Чехословакию,

это означало смерть коммунизма как идеала — он стал «танковым коммунизмом». Можно предположить, что именно с этих пор коммунист — невольник чести и воплощение революционной романтики левых — стал циником, в тайне готовым поторговаться своим коммунизмом и даже обменять его, в случае выгодного предложения. Видимо, уже тогда незаметно стал формироваться новый рынок, на котором правящая коммунистическая номенклатура повела тихую торговлю былыми государственными и геополитическими интересами.

На наших глазах аналогичные превращения претерпел демократический либерализм. После бомбардировок Югославии и Ирака американская демократия носит несмываемое клеймо «бомбометательной демократии», и от этого ей уже не оправиться. Можно смело предположить, что эта дискредитация демократии породит во вверенных ей пространствах мира новые рынки постмодерна — циничнейшую торговлю демократическими индульгенциями, выдаваемыми предателям и перебежчикам. Ницше, может быть, сам не осознавал глубин нигилистического провала, связанного с десакрализацией мира и присвоением идеалов приватизирующей волей новых собственников. «Всю красоту и возвышенность, какими мы наделили действительность и воображенные вещи, я хочу затребовать назад как собственность и произведение и человека...»⁸⁴. Речь идет о специфическом человеке нового торгашеского («предпринимательского») образца, который из «столкновения цивилизаций» в нашу глобальную эпоху извлек рыночный урок: национальные, цивилизационные и геополитические интересы являются таким же товаром, как и обычные товары и услуги, надо только подстеречь тот момент, когда они окажутся в зоне наименьшей защиты — в пространстве отчуждения.

Вовлечение былых «храмовых», защищенных идеалами пространств в систему «глобального обмена» — вот что представляет может быть главную пружину новейших «рыночных преобразований». Именно этот нигилистический демонизм — готовность сторговать сакральным — лежит в основе всех новых рынков, открытых в эпоху глобализации. Специфика положения сверхдержавы, выстраивающей однополярный мир, состоит в том, что она выступает в роли глобального перекупщика былых храмовых пространств, которыми соответствующие национальные элиты, ставшие глобалистами, готовы торговать. Но в принципе можно уже говорить, что это вовлечение прежде сакрально защищенного в рыночный обмен представляет специфическую форму глобального неэквивалентного обмена, основанного на гетерогенности мирового пространства. Сегодня новый буржуа извлекает гигантскую прибыль именно в точках встречи менее защи-

щенных и более защищенных пространств. Глобалисты потому и настаивают на «открытом мире» и обрушивают все возможные репрессии против «националистов», «протекционистов» и «изоляционистов», что они, глобалисты, извлекают новую прибыль от «отчуждения» и из неэквивалентного обмена между сильными и слабыми, защищенными и незащищенными. Максимальная прибыль извлекается тогда, когда представитель наиболее влиятельной среды покупает услуги контрагентов, наименее защищенных в экономическом, геополитической и национально-государственном отношении. Гигантские прибыли, извлекаемые международными спекулянтами из разницы в курсе национальных валют, — только частный случай этой новой глобальной прибыли от «отчуждения». Если бы мир не был разнородным по критериям экономической, социальной и национально-государственной защищенности, нынешние сторонники глобального «открытого общества» лишились бы всякой мотивации, так как в однородном мире равных односторонняя прибыль от отчуждения исключается. Но суть дела как раз состоит в том, что новый буржуа-глобалист извлекает свою прибыль, подобно Чичикову, находясь в дороге, в местах пересечения разных пространств и культурных миров. Прежний, классический буржуа открывал новые потребности и старался первым их удовлетворить, опередив конкурентов. Новый буржуа-глобалист открывает в мире новые незащищенные пространства и незащищенные социальные группы, ресурсами которых он надеется поживиться почти на дармовщину.

Мы должны как можно более четко уяснить себе, что именно происходит на глобальной «дороге» — при встрече разных социальных и культурных миров, ибо здесь заключена главная тайна глобализма. С одной стороны, здесь конституируется отстраненный субъект глобализации — находящийся «по ту сторону добра и зла» манипулятор, с другой — объекты его экспроприаторской экспансии. Именно при встрече гетерогенных миров получает новую пищу старый метафизический империализм субъект-объектного деления мира. Повышенная защищенность и активность перед лицом предельной незащищенности и пассивности, пребывании в роли объекта — это не природные данности, а результат определенного искусства, продукт новых глобальных технологий конструирования и деконструирования. Здесь нам раскрывается эмпирия ницшеанской метафизики «сверхчеловека». Сверхчеловек — это неукорененная личность на рубеже миров (культур), которая в лице менее защищенной среды нашла себе основание для самовозвеличения. Основой власти этой новой бестии является конструктивистско-деконструктивистское

отношение к ценностям: способность так ими манипулировать, чтобы в нужный момент жертва намеченной экспроприации оказалась символически незащищенной — морально дискредитированной в глазах влиятельного мирового сообщества и, если возможно, и в своих собственных глазах. Отсюда — загадочные корреляции нынешнего глобального мира: именно там, где земля перенасыщена ценнейшим стратегическим сырьем — нефтью, она изобилует злодеями, носителями «оси зла», от которых необходимо освободить человечество. Ницшеанский сверхчеловек начал с того, что онтологически принизил космос — увидел в нем не сакральное пространство, созданное Господом по законам добра и красоты, а мертвый механический конгломерат вещей, который ни к какому пиетету нас не обязывает.

Приемом такого символического принижения природы и стал механицизм: постулат о возвышении человека как живого и разумного начала над мертвым и неразумным миром природы. Собственно, как следует из метафизики Ницше, именно благодаря такому отстранению новоевропейского субъекта от мира окружающей природы он становится сверхчеловеком. «Безусловной «механической экономике» соразмерен, в смысле ницшеанской метафизики, только сверхчеловек, и наоборот: такой человек нуждается в машине для утверждения безусловного господства над Землей»⁸⁵.

Нынешняя глобализация является новой ступенью субъект-объектного противопоставления новоевропейского человека миру. Глобальному буржуа-экспроприатору теперь понадобилось заново принизить уже не только окружающую природную среду, усмотрев в ней конгломерат механических вещей, но и окружающую социокультурную среду, находя в ней нечто отталкивающее, презренное и бесправное. Как только граждане привилегированного «первого мира» поверили в то, что ресурсов нашей маленькой планеты не хватит для процветания всего человечества, они поспешили поделить человечество на две неравноценных половины: достойную войти в постиндустриальное светлое будущее и недостойную. Нужна была социальная категория, выполняющая ту же роль дискредитации «объекта», какую выполнил механицизм в отношении природы, подлежащей «преобразованию». «Первому миру» как алчному субъекту, претендующему на монопольное присвоение всех богатств незащищенного человечества, понадобилось подобрать нечто аналогичное старым дихотомиям живого и неживого, разумного и неразумного, оправдывающим империализм техники в отношении природного космоса. Именно в свете этого и открываются те новые смыслы и прочтения идеологической дихотомии демократии и антидемократии, которые взяла се-

годня на вооружение американская «бомбометательная демократия». Одно дело — глобальное кочевание по миру, где встречаются равнодо-стойные субъекты, требующие соблюдения их интересов и уважения их ценностей. Совсем другое дело — кочевание в пространстве мало-достойных — здесь можно так развернуться, что все былые прибили классического буржуа-скопидама покажутся жалкими крохами по сравнению с добычей, причитающейся новому сверхчеловеку.

Стратегии нового глобального империализма таковы, что матери-альной, ресурсной экспроприации незащищенных предшествует сим-волическая. Сначала соответствующие страны и народы причисляют к антидемократической «оси зла», предельно дискредитируют в ходе массивной манипулятивной кампании, а затем уже с благородным негодованием обрушивают на них глобальную репрессивную машину сверхдержавы и ее подручных. Словом, империалистическая субъект-объектная дихотомия мира, поделенного на «ось добра», который приписывается глобальная миссия, и «ось зла», лишенную какого бы то ни было оправдания, является продуктом преднамеренного кон-струирования, опирающегося на новейшие «пиаровские» техники. Суть в том, что глобалисты уже не могут довольствоваться обычной многокачественностью мира, обозначаемой как «плюрализм культур» или цивилизаций. Требуется большее: предельная поляризованность ценностных полюсов, когда пространство, предназначенное стать новым объектом экспансии «сверхчеловека», наделяется знаками от-верженности, позволяющей не церемониться.

Итак, кочующий по миру в поисках незащищенного добра гло-бальный отщепенец ищет себе алиби. Ему не хочется пребывать в роли «вечного жида», который работает в доверчивой туземной среде временно и с опаской — до момента разоблачения своих махинаций, ему хочется властвовать над миром окончательно и безраздельно, а для этого ему надобно свободно распоряжаться высшими ценностями — обладать способностью более или менее произвольно *вкладывать* их или столь же произвольно *изымать* — совсем в духе ницшеанской метафизики власти. Кажется, никто, даже В.Зомбарт, отметивший гетерогенность мещанского и предпринимательно-авантюрного на-чал в личности буржуа, не осознал всей глубины тяготения собствен-ника, «экономического человека», к ипостаси империалистического «сверхчеловека». Какие чувства, какие мотивации движут нашими глобалистами в момент, когда они пересекают границу, отделяющую защищенное «цивилизованное пространство» от незащищенной и человечески бесправной мировой периферии? Воодушевляет ли их обычное предпринимательское предвкушение особо крупных приби-

лей, которые можно извлечь из неэквивалентного обмена и свободы от обязательств (социальных, моральных, административных), или их воодушевляет нищеподобное ощущение «сверхчеловеческой» вседозволенности? Не видим ли мы в нынешнем поведении единственной сверхдержавы воскресший архетип американского Дикого Запада, где белый человек ощутил себя в ситуации вседозволенности, ибо туземная среда краснокожих не рассматривалась им как человечески обязывающая? Чтобы заново ощутить себя таким же сверхчеловеком во «вновь осваиваемых» пространствах Евразии, данные пространства предстоит предельно символически принизить — увидеть в туземцах этого пространства носителей самой презренной и опасной «антидемократической наследственности».

В свое время марксисты связали основной вопрос философии с тем, что первично — материальное или идеальное. Весьма вероятно, что основным вопросом социальной философии глобализма станет вопрос о том, какая из его мотиваций первичнее и основательнее: нищеподобная или мещанская, поиски невиданной и неподконтрольной власти или поиски невиданной и неподконтрольной — необлагаемой никакими налогами прибыли? Некогда, в рамках прежней философии истории, мещанину предназначалась миссия: избавить мир от пережитков кочевнической стихии, сделать его оседлым, обжитым, методически возделываемым осмотрительными хозяйскими усилиями. Кто бы мог подумать, что под влиянием искусительных возможностей глобализации собственники новой формации начисто отбросят мещанские добродетели благонамеренной бюргерской оседлости и уподобятся не знающим никакой узды и закона кочевникам, совершающим опустошительные набеги в плохо защищаемые пространства! По-прежнему приписывать этим новым приватизаторам автоматическое тяготение к демократии, правовому государству, партнерской ответственности и терпимости — значит полностью закрывать глаза на новые реальности, сопутствующие глобализму. Новый буржуа-глобалист, требующий прав экстерриториальности и иммунитета в отношении всех местных установлений, возвращает наш мир в такие кочевнические стихии и другие проявления доцивилизованной архаики, что все ранее известные ее рецидивы, в частности, проявившиеся в эпоху великих географических открытий и колониальных завоеваний, бледнеют перед этим.

Вспомним еще раз хайдеггеровские координаты жизненного мира, обозначенного в его подлинности: бытие-в-мире, противоположенное омертвляющей субъект-объектной разделенности, со-бытие, противостоящее безответственному индивидуализму и номина-

лизму, бытие-в-заботе о чем-то, в противовес отстраненной кочевнической беззаботности и безответственности. Известный «герой нашего времени» говорил: «Какое дело мне до бед и страданий людских, мне, проезжому офицеру, да еще и с казенной подорожной». Странствующий глобальный авангард обладает несомненно более высокой степенью отстраненности от бед и страданий туземных масс, чем лермонтовский герой. Встает вопрос о правах жизненного мира маленьких людей, и весьма вероятно, что защита жизненного мира определится как проект, в чем-то родственной проекту нынешнего экологизма. Философия экологизма началась с реабилитации природы, определив ее новый статус: не в качестве конгломерата мертвых тел, ни к чему не обязывающих самоуверенного преобразователя среды, а в качестве живой системной целостности, обладающей внутренней гармонией. Экологизм задумался над новой сакрализацией природы с тем, чтобы повысить ее онтологический статус перед лицом технологического нигилизма. Вполне вероятно, что перед лицом нигилизма глобальных кочевников потребуется новая сакрализация тех незащищенных социальных и национальных пространств, которым ныне грозит тотальное опустошение и бесправие. Священная идея защиты Отечества и священная идея социальной сострадательности, защиты слабых, должны объединиться в рамках единого проекта защиты социальной среды, безответственно загрязняемой и разоряемой хищными номадами глобализма. В этом смысле вполне симптоматично, что наиболее последовательным оппонентом глобализма выступает религиозный фундаментализм. Не будем спешить с его зачислением в мрачную архаику, тормозящую наше вступление в современность и в сверхсовременность. Разве не протестантский фундаментализм, по убедительному свидетельству М.Вебера, в свое время стал важнейшим условием перехода от безответственно-нигилистического предпринимательства глобальной спекулятивно-ростовщической диаспоры к национально и социально ответственному предпринимательству, связанному с продуктивной экономикой? Может быть, история повторится на новом витке: наблюдаемый в ряде регионов религиозный ренессанс станет предпосылкой новой социализации безответственных номад глобализма или, во всяком случае, — предпосылкой выстраивания надежной альтернативы их хищничеству со стороны заново организованных и ценностно защищенных изгоев мировой периферии.

Примечания

- 1 *Пушкин А.С.* Александр Радишев // *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Изд. 4-е. Л., 1978. Т. VII. С. 245.
- 2 Здесь автор собирался поместить сноску на неизвестный нам источник, которую не возможно восстановить.
- 3 *Ахматова А.А.* «Адольф» Бенжамена Констан в творчестве Пушкина // *Ахматова А.А.* Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 56; 58.
- 4 *Пушкин А.С.* О народной драме и драме «Марфа Посадница» // *Пушкин А.С.* Указ. соч. С. 147.
- 5 Здесь автор собирался процитировать М.Бахтина.
- 6 *Пушкин А.С.* О народной драме... С.148.
- 7 Там же. С.149–150.
- 8 *Пушкин А.С.* О причинах, замедливших ход нашей словесности // *Пушкин А.С.* Указ. изд. С. 14.
- 9 *Ахматова А.А.* Указ. соч. С. 51–52.
- 10 Там же. С. 52.
- 11 *Пушкин А.С.* Путешествие из Москвы в Петербург. С. 189–190.
- 12 Там же. С. 199.
- 13 *Пушкин А.С.* Александр Радишев... С. 245–246.
- 14 *Пушкин А.С.* Мнение М.Е.Лобанова о духе словесности, как иностранной, так и отечественной // *Пушкин А.С.* Указ. изд. С. 276–277.
- 15 *Бек У.* По пути ко второму модерну.
- 16 *Семушкин А.В.* У истоков европейской рациональности. М., 1996. С. 55–56.
- 17 М.Ю.Лермонтов в воспоминаниях современников М., 1989. С. 474.
- 18 Св. Анастасий Синаит. Цит. по: *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 206.
- 19 *Семушкин А.В.* Указ. соч. С. 71.
- 20 Там же. С. 79.
- 21 М.Ю.Лермонтов в воспоминаниях современников. С. 487–488.
- 22 *Биллингтон Дж.* Лики России. М., 2001. С. 53.
- 23 Цит. по: *Булгаков С.Н.* Два града. СПб., 1997. С. 72.
- 24 *Гоголь Н.В.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. М., 1994. С. 202–203.
- 25 Там же. Т. 1–2. С. 149–150.
- 26 *Зеньковский В.* Гоголь. М., 1997. С. 43.
- 27 *Гоголь Н.В.* Указ. изд. Т. 5. С. 14.
- 28 Там же. С. 15.
- 29 Там же. С. 26.
- 30 Там же. С. 111.
- 31 Там же. С. 204.
- 32 Там же. С. 207.
- 33 Там же. С. 204.
- 34 *Розанов В.В.* Мысли о литературе. М., 1989. С. 297.
- 35 Там же. С. 277.
- 36 *Чехов А.П.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 6. М., 1955. С. 37.
- 37 Там же. С. 44.
- 38 Там же. С. 58.

- 39 *Гоголь Н.В.* Указ. изд. Т. 5. С. 60.
- 40 *Гоголь Н.В.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. С. 283.
- 41 Там же.
- 42 Там же. С. 284.
- 43 Там же. С. 289.
- 44 Там же. С. 290.
- 45 *Плеханов Г.В.* История русской общественной мысли. Кн. 2. М.—Л., 1925. С. 118.
- 46 *Гоголь Н.В.* Духовная проза. М., 1992. С. 123.
- 47 *Bevoist Alain de.* Europe, tiers mondes: le meme combat. P., 1986.
- 48 Цит. по: *Зеньковский В.* Указ. соч. С. 141.
- 49 Цит. по: *Афанасьев В.* Опыт живой веры. М., 2003. С. 172.
- 50 *Андерсен Б.* Воображаемые сообщества. М., 2001.
- 51 *Бауман З.* Спор о постмодернизме // Социол. журн. 1994. № 4. С. 71.
- 52 *Автономова Н.С.* Деррида и грамматология // *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000. С. 19.
- 53 *Кули Ч.Х.* Человеческая природа и социальный порядок. М., 2000. С. 91–92.
- 54 *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социологос. Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. М., 1991. С. 39–40.
- 55 Там же. С. 49–50.
- 56 *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 77.
- 57 Там же. С. 44.
- 58 Там же. С. 94.
- 59 Там же. С. 88.
- 60 Там же. С. 144.
- 61 Там же. С. 145.
- 62 Под вот-бытием (Dasein — у Хайдеггера) понимается бытие человека в мире.
- 63 Там же. С. 161.
- 64 Там же. С. 166.
- 65 Там же. С. 169–170, 176.
- 66 Там же. С. 232.
- 67 Там же. С. 250.
- 68 Там же. С. 251.
- 69 Там же. С. 256, 257.
- 70 Там же. С. 267–268.
- 71 Там же. С. 238.
- 72 Там же. С. 257.
- 73 Там же. С. 273.
- 74 Там же. С. 276.
- 75 Там же. С. 291.
- 76 Там же.
- 77 *Хайдеггер.* Указ. соч. С. 320.
- 78 Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 75.
- 79 Там же. С. 76.
- 80 Там же.
- 81 *Гоголь Н.В.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. М., 1994. С. 204.
- 82 *Хайдеггер.* Указ. соч. С. 87, 88.
- 83 Там же. С. 98.
- 84 Там же. С. 109.
- 85 Там же. С. 130.

Содержание

РАЗДЕЛ 1. ДУХОВНЫЕ КАТАСТРОФЫ НАШЕЙ ЭПОХИ НА ЯЗЫКЕ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ	3
Предисловие.....	3
Методологическая преамбула: «Пушкинская парадигма» как кредо предлагаемого исследования	6
Введение	17
РАЗДЕЛ 2. РУССКАЯ КУЛЬТУРА ПЕРЕД ВЫЗОВОМ ПОСТМОДЕРНИЗМА	43
Вечные ценности в русской культуре: размышления на рубеже тысячелетий	43
Миссия Пушкина на исходе XX века	48
Завещание трагического романтика	61
Н.В.Гоголь как зеркало русского странствия по дорогам истории	112
Глобальные деконструкции как новейшая стадия развития нигилизма	147
Примечания	186

Научное издание

Панарин Александр Сергеевич
Русская культура перед вызовом постмодернизма

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник ***В.К. Кузнецов***

Технический редактор ***А.В. Сафонова***

Корректор ***А.А. Гусева***

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 13.10.05.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 11,81. Уч.-изд. л. 11,14. Тираж 500 экз. Заказ № 047.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор ***Е.Н. Платковская***

Компьютерная верстка ***Ю.А. Аношина***

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

