

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

# РОССИЯ НА ПУТИ КОНСОЛИДАЦИИ



Нестор-История  
Санкт-Петербург  
2015

УДК 101.3  
ББК 87.6  
Р 76

*Утверждено к печати Ученым советом Института философии РАН*

*Монография создана сотрудниками Института философии РАН  
в рамках работы по Программе фундаментальных исследований  
Отделения общественных наук РАН  
«Социально-политическая и духовно-нравственная консолидация  
российского общества на современном этапе» в 2012–2014 гг.*

Ответственные редакторы:

академик РАН, доктор философских наук *А. А. Гусейнов*;  
член-корр. РАН, доктор философских наук *А. В. Смирнов*;  
кандидат философских наук *Б. О. Николаичев*

Рецензенты:

доктор политических наук *М. М. Фёдорова*;  
доктор философских наук *А. Н. Чумаков*

**Р 76 Россия на пути консолидации** : Сборник статей. — СПб. : Нестор-История, 2015. — 416 с.

ISBN 978-5-4469-0727-4

В книге дан философский и социологический анализ фундаментальных ценностей, определивших цивилизационный выбор России, прослежен процесс поиска Россией своей цивилизационной идентичности, рассмотрены исторические модификации национальной идеи и особенности её формирования в современной России. Авторы показывают истоки вестернизации ценностной системы России, исследуют роль церкви в сплочении общества в истории и современности, подчёркивают позитивную роль межкультурного диалога в преодолении межэтнических и религиозных конфликтов, на конкретном социологическом материале изучают социальную адаптацию и интеграцию иммигрантских сообществ как ресурс стабильности.

**УДК 101.3**  
**ББК 87.6**

ISBN 978-5-4469-0727-4



© Институт философии РАН, 2015  
© Авторы статей, 2015  
© Издательство «Нестор-История», 2015

# Оглавление

Раздел I

## РОССИЯ: ЦЕННОСТИ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

*Н. И. Лапин, Л. А. Беляева, Н. А. Касавина*

Фундаментальные ценности цивилизационного выбора России..... 7

1. Человеческая цивилизация перед выбором новой конфигурации фундаментальных ценностей ..... 7
2. Россия в условиях многомерного цивилизационного выбора ..... 22
3. Смысложизненные переживания и ориентиры человека в контексте цивилизационного выбора России ..... 32
4. Поэтапная интегрирующая модернизация — способ осуществления гуманистично-возвышающего цивилизационного выбора России, ее движения к реальному гуманизму ..... 41
5. Увеличение нематериального капитала — стратегическая задача социокультурной модернизации России..... 44
6. Выводы. О структурно-институциональных препятствиях российской модернизации и путях их преодоления ..... 57

*В. М. Межуев*

Россия в поиске своей цивилизационной идентичности ..... 61

*А. В. Черняев*

Модели социального бытия человека:

исторический опыт русской мысли..... 76

*Г. Ю. Канарш*

Национальная идея в России: исторические модификации и особенности формирования в современных условиях ..... 107

Введение ..... 107

«Русская идея» как национальная ..... 109

«Русская идея» и советский социализм ..... 121

Социальная справедливость как национальная идея

для современной России ..... 124

*Д. Э. Летняков*

Ценностный консенсус как фактор консолидации российского общества.....	132
Что такое ценностный консенсус и для чего он нам нужен? .....	132
Истоки ценностного раскола в современной России.....	137
Как достичь согласия? Трудный путь к ценностному консенсусу.....	148

*С. Г. Ильинская*

Как возможна современная российская идентичность? .....	154
Проблемы российской самоидентификации .....	154
Пути общественной и государственной самоидентификации .....	162
Ключевые особенности государства и гражданского общества .....	173
Заключение. Понять и принять .....	180

*В. И. Толстых*

Прошлое. Ценности и проблемы .....	181
Прошлое как таковое... .....	183
Настоящее прошлого .....	190
Не потерять бы себя!.. .....	199

Раздел II

## РОССИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*В. В. Мильков*

Роль церкви в сплочении общества на переломных моментах отечественной истории (от Калки — до Куликова, от поражения — к консолидации сил для борьбы с игом) .....	204
---	-----

*А. Г. Глинчикова*

Вестернизация ценностной системы России и ее влияние на формирование своеобразия российской социально-политической модели в имперский период .....	267
Роль геополитического фактора в развитии сословно- патерналистского вектора и превращении его в вектор колониальный .....	269
Становление частичной модернизации. От религиозного к социально-политическому расколу системы в эпоху Петра I .....	272

Европейские ценности и проблема политического субъекта модернизации .....	273
Феномен «частичной модернизации». Отрыв технологической модернизации от социальной и его влияние на углубление колониального процесса в России .....	276
Привлечение иностранцев в элиту как важный аспект частичной модернизации .....	280
От социально-политической иерархии регулярного государства к внутренне колониальному расколу .....	282
Под знаком Франции. Универсализация или сегрегация? Метаморфозы ценностей Просвещения в условиях нарастающего национального раскола в России .....	285
Между преодолением раскола и кризисом частичной модернизации .....	289
Патерналистский тип национальной консолидации. Под влиянием немецкого романтизма .....	290
Вектор национально-гражданский. Технологические продукты модернизации требуют модернизации социально-политической среды .....	296
Исход противостояния двух векторов модернизации в России .....	305
XX в. на пути преодоления внутреннего раскола .....	309
Новое общество — дальнейшие попытки преодоления патернализма.....	311
Как разрешить противоречие между традицией и модернизацией? .....	312
Двойственный характер традиции.....	318
<i>А. В. Черняев</i> Церковь и пути консолидации российского общества .....	322

### Раздел III

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНТЕКСТ И СОЦИАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

### *А. В. Прокофьев*

Диалогическое признание и межкультурный диалог .....	348
Поворот к проблеме признания в современной социальной этике и политической философии .....	348
Что такое диалог? .....	355

---

Диалогическое и монологическое признание.....	359
Радикальная толерантность как форма монологического признания .....	363
Почему всё же диалог? .....	366
Уровни, типы и пределы межкультурного диалога.....	373
Практические шаги международных организаций по инициации межкультурных диалогов .....	383
<i>В. Г. Федотова</i>	
Возможна ли глобальная социал-демократическая консолидация? .....	390
Краткая история национальной социал-демократии как типа консолидации .....	390
Первая попытка глобальной консолидации социал-демократии в условиях глобализации: «третий путь».....	392
Глобальная социально-демократическая консолидация (2) .....	388
<i>А. В. Дмитриев</i>	
Социальная адаптация и интеграция иммигрантских сообществ как ресурс стабильности .....	401

Н. И. Лапин, Л. А. Беляева, Н. А. Касавина

**Фундаментальные ценности  
цивилизационного выбора России**

**1. Человеческая цивилизация перед выбором  
новой конфигурации фундаментальных ценностей**

Авторы предпочитают сочетать конструктивное философское понимание цивилизации, включающее исторический подход, с реалистической верификацией оценок актуальных ее проблем, получая соответствующие обобщения и выводы на основе эмпирических данных — статистических и социологических<sup>1</sup>. Под реалиями мы понимаем как факты, которые получены эмпирическими методами, хотя имеют определенную теоретическую нагруженность, так и констатации среднего теоретического уровня, которые принимаются в качестве фальсифицируемых обобщений.

Соответственно, приступая к рассмотрению комплексной проблемы проекта — «фундаментальные ценности цивилизационного выбора России», — мы вначале дадим гипотетическое понимание цивилизации и цивилизационного выбора современной России, а затем при

---

<sup>1</sup> Такой подход близок концепции и методологии конструктивного реализма. Академик В.А. Лекторский характеризует конструктивный реализм как наиболее перспективную программу исследований, которые подкреплены экспериментами; по его оценке, эта программа определила современный этап развития когнитивной науки и в нескольких отношениях «снимает старое противостояние реализма и конструктивизма» (*Лекторский В.А. Конструктивный реализм // Человек в мире знания: к 80-летию Владислава Александровича Лекторского / Отв. ред.-сост. Н.С. Автономова, Б.И. Пружинин. М.: РОССПЭН, 2012. С. 440*). Мы поддерживаем эту оценку и считаем, что социальная философия и общая социология — это такие области знания, в которых применение конструктивного реализма весьма продуктивно.

анализе конкретных аспектов этого выбора будем двигаться от реалий к актуальным обобщениям-выводам практического характера, предполагая необходимость последующей их фальсификации. (В общем виде этот подход сопоставим со *схемой* диалектики восхождения от абстрактного к конкретному.)

Согласно общим требованиям построения родо-видовых дефиниций, будем при определении цивилизации использовать такие ключевые понятия, которые позволяют сопоставлять цивилизованные состояния жизнедеятельности людей с иными, до- или нецивилизованными ее состояниями. На наш взгляд, этому требованию прежде всего отвечает методологическая категория *состояние*<sup>1</sup>. Содержательно необходимы такие универсальные понятия: *человек* как особь рода *homo sapiens*, его *биологическое выживание*; *тип культуры*; *сообщество людей* любого масштаба (от семьи и иной малой группы до всего человечества), *способ его жизнеустройства*. Каждое из этих понятий дискуссионно и требует уточнений. Мы сосредоточим внимание на способе жизнеустройства сообщества людей.

*Способ жизнеустройства* сообщества людей объемлет такие качества-компоненты: *человек* — одновременно член биологического рода *homo sapiens* и социокультурных сообществ людей, тем самым как многомерное, биосоциокультурное существо, специфику которого составляет способность к творческой, продуктивной деятельности (жизнедеятельность); *тип культуры* во всех сферах жизнедеятель-

---

<sup>1</sup> Понятие *состояние* активно используется в логике и методологии науки. Известный российский специалист в области философских проблем методологии науки Ю.В. Сачков дал такую характеристику этого понятия: «Состояние — совокупность основных параметров и характеристик какого-либо объекта, явления или процесса в определенный момент (или интервал) времени... Понятие состояния является одним из ключевых для характеристики нелинейных систем и взаимодействий... Нелинейными являются практически все физические системы; еще более это характерно для химических, биологических и социальных систем, которым присущи качественные преобразования... Состояния систем изменяются под влиянием не только внешних воздействий, но и по внутренним основаниям. Акцент на этих внутренних основаниях находит выражение в том, что первостепенное внимание начинает уделяться таким понятиям, как неустойчивость, неравновесность, не-обратимость, самоусиление процессов, бифуркации, многовариантность путей изменения и развития» (Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. III. С. 600–601).

ности человека как члена сообщества; *способы социальных отношений* между людьми внутри сообщества и между сообществами, а также *взаимодействия* между типом культуры и способами социальных отношений. Основная функция способа жизнеустройства сообщества людей состоит в том, чтобы обеспечивать активность их членов, достаточную для их выживания и развития их специфически человеческих качеств, а тем самым и для выживания и развития рода *homo sapiens*. Нередко наблюдается несоответствие между типом культуры и способами социальных отношений, которое не обеспечивает выживания и развития, т. е. означает дисфункциональность способа жизнедеятельности. Возникают задачи выявления причин дисфункциональности и путей ее преодоления.

Считаем приемлемым следующее понимание типа культуры, предложенное академиком В.С.Степиным: *тип культуры* включает систему надбиологических программ материально-предметной и духовной жизнедеятельности человека, мировоззренческие универсалии как глубинные основания культуры, базовые ценности, регулирующие строй сознания, критерии поведения человека<sup>1</sup>.

Мы также считаем обоснованным вывод В.С. Степина: «Изменение типа культуры всегда связано с переломными этапами человеческой истории»<sup>2</sup>. А поскольку тип культуры является одной из основных составляющих способа жизнеустройства, то к нему также относится приведенный вывод.

## Цивилизация

Учитывая имеющиеся неоднозначные оценки первобытных сообществ людей, примем такие допущения. Первобытные сообщества особей *homo sapiens* возникли около 2,5 млн лет назад и существовали около 2 млн лет. В них доминировала традиционная культура и, соответственно, первобытно-традиционный способ жизнеустройства, состояние которого до возникновения цивилизации позволяло роду *homo sapiens* существовать на грани биологического выживания. Малые родо-племенные сообщества имели лишь зачатки культуры, были социально и культурно едва дифференцированы; жизнеобеспечивающая активность составлявших их особей *homo sapiens*

---

<sup>1</sup> См.: *Степин В.С.* Теоретическое знание. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 268–271.

<sup>2</sup> *Степин В.С.* Там же. С. 277.

определялась витальными инстинктами, родо-племенными навыками охоты и собирательства плодов природы, правилами отношений между собой и с соседями, — устойчивость правил консервировалась системой табу на отклонения. В культуре первобытного способа жизнеустройства в сознании особей рода *homo sapiens*, становившихся людьми, лишь возникала ценность жизни — как локальная, распространявшаяся только на членов тех малых сообществ, к которым принадлежит данная особь. В системе правил поведения доминировала агрессия по отношению к природе и при соприкосновениях с соседними сообществами людей и других гоминид, воспринимавшихся либо как опасные чужаки, которых необходимо уничтожать, либо как мифологические «нелюди», объекты «охоты за головами», добыча которых приносит почет сородичей. Многие первобытные сообщества погибали, уходили в историческое небытие<sup>1</sup>. Тем не менее само возникновение даже локальной ценности жизни означало огромный шаг вперед: от особи животного рода *homo sapiens* к человеку как члену сообщества людей. С возникновением этой ценности под действием инстинкта познания, многих культурных и социальных флуктуаций в сознании некоторых особей-людей и их сообществ стали формироваться зачатки индивидуализированных правил поведения, которые вносили разнообразие в культуру и социальную дифференциацию данных сообществ.

Цивилизация возникла около 5,5 тыс. лет назад на территориях с наиболее благоприятными природно-климатическими условия-

---

<sup>1</sup> Исследования предыстории и эволюции социального насилия, а также механизмов культурно-психологического контроля над агрессивными импульсами, выполненные в Институте востоковедения РАН, показали: «В известном смысле современный человек как биологический вид является продуктом войны — той смертельной борьбы за уникальную экологическую нишу, которую вели между собой различные роды, виды и племена гоминид на протяжении двух миллионов лет». Вместе с тем «историческое развитие от дикости к цивилизации, равно как и индивидуальное взросление, делает людей не менее агрессивными, а *менее импульсивными*. Способность сдерживать импульсивные побуждения, достигаемая во многом благодаря развитию рационального мышления, составляет основу культурной регуляции». В результате на протяжении истории не возрастал, а снижался «коэффициент кровопролитности века», включая военные и бытовые убийства, политические репрессии и иное преднамеренное лишение человека жизни (*Назаретян А. П.* Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. Гл. 2. С. 73–80, 85, 88 и др.).

ми. Это эпохальное событие было связано с потеплением климата и бурным развитием флоры и фауны, но его специфическим фактором, его внутренним содержанием стало возникновение нового типа культуры людей, повышение рационализации их деятельности, позволившее обеспечивать уже не случайное выживание, а относительно надежное существование. Появились знания и умения, которые позволили людям дополнить готовые природные источники питания и материалы для жилища новыми, создаваемыми самими людьми. Охота и собирательство сменились скотоводством и обработкой земли, а пещеры — строениями из обработанных камней и деревьев. Главным приобретением или основным качеством культуры и цивилизации как таковой стало то, что **ценность жизни человека** постепенно распространялась на всё более широкие сообщества людей, а к началу нашей эры воплотилась в общечеловеческую заповедь **не убий** и стала поистине первой общецивилизационной ценностью, или мировоззренческой универсалией. Одновременно становились более *дифференцированными* виды деятельности, в целом культура и социальные отношения. Образовались города и большие этнокультурные и социально-политические сообщества (государства, империи). Сформировался *человек* как многомерное биосоциокультурное существо.

Это означало великий перелом во всем способе жизнеустройства *homo sapiens*, во всей истории этого удивительного рода живых существ на планете Земля — возникла аграрная цивилизация с ее *агрикультурой* (которая стала истоком самого понятия *культура*), составившей основу аграрного *общества*. Аграрная цивилизация существовала более 5 тыс. лет, а культура и сообщества в ней изменялись весьма медленно и потому стали традиционными. Возникла иная, не первобытная цивилизационная традиционность. На смену первобытно-традиционному пришел цивилизационно-традиционный способ жизнеустройства. Следовательно, в истории традиционной культуры следует различать две эпохи: первобытная, доцивилизационная и цивилизационная. Затем последовали эпохи посттрадиционной культуры.

Сказанное позволяет предложить в качестве исходного следующее общее понимание цивилизации.

*Цивилизация — исторически сложившееся состояние способа жизнеустройства большого сообщества людей и/или их совокупностей (этносов, обществ и, возможно, всего человечества), занимающих определенные географические пространства, которое обеспечивает*

*относительно устойчивое существование рода homo sapiens и позволяет людям создавать условия для саморазвития их собственно человеческих качеств.*

Такое состояние способа жизнеустройства включает четыре специфически цивилизационных компоненты: (1) человек как деятельное противоречивое (одновременно биологическое, культурное и социальное существо), вернее, достаточно большое множество людей, живущих в определенном географическом ареале; (2) положение на земном пространстве, природно-климатические условия жизни и деятельности членов данного сообщества; (3) такой тип культуры, который позволяет особям рода homo sapiens отодвинуть природные границы биологического выживания своих сообществ и всего рода, обеспечивая относительную устойчивость их существования и возможности развития их собственно человеческих качеств; (4) тип социума, или совокупности общественных отношений, возникающих между людьми в процессах их деятельности, который соответствует или не соответствует типу культуры, способствует или препятствует реализации ее потенциала, созданию условий для свободной жизнедеятельности людей, в которой реализуются и развиваются их собственно человеческие качества, потребности и способности, свободы и обязанности.

Такие компоненты возникают и развиваются в культурах и обществах, в цивилизации в целом не как дар свыше, а благодаря деятельности самих людей (психологической, интеллектуальной, предметно-материальной), результаты которой воплощаются в достижениях культуры и в дифференциации как видов деятельности, так и социальных структур и институтов (правил взаимодействий индивидов и социальных структур), становясь предпосылками дальнейшего развития человека и его цивилизации. Дифференциация возрастает не только путем появления совершенно новых структур («с чистого листа») или разделения существующих структур на несколько новых, но и благодаря их интеграции в качественно новые структуры. В нашу эпоху общество и культура всё более проникают друг в друга, образуя социокультурные системы как компоненты эволюционирующей человеческой цивилизации. Классические социально-классовые стратификации дополняются социокультурными, значение которых возрастает.

Имеется несколько оснований для типологии цивилизаций: этнокультурные, культурно-религиозные, социоэкономические, технологическо-производственные (аграрные, индустриальные цивилизации); воз-

ники *интегрирующие* различия: по географическим ареалам распространения (западная и восточная цивилизации) и по типам культуры (традиционные и техногенные цивилизации)<sup>1</sup>. Однако многие основания типологии нечеткие: разные признаки пересекаются, накладываются один на другой. Одни из них характеризуют самодостаточные цивилизации, другие — субцивилизации. Мы здесь не можем характеризовать по этим основаниям различные цивилизации, это — задача отдельного исследования.

Вместе с тем полезно отметить, что в любой цивилизации человек сохраняет антропологические качества *человека*, которому свойственны: внутренняя мотивация деятельности, усиливаемая инстинктом познания, и *потребность улучшить условия и устройство своей жизнедеятельности*. Многие люди реально действуют в этом направлении, улучшают свое жизнеустройство, прежде всего, как показали фундаментальные исследования школы «Анналов», материальные структуры повседневности<sup>2</sup>. Такие действия постепенно приобретают кумулятивный характер, массово тиражируются. Происходит развитие традиционных компонент цивилизации: культуры, производственных укладов, социальных институтов. По мере такого развития возникают, а затем эволюционируют и традиционные цивилизации, происходит их частичная модернизация.

В некоторые исторические периоды одновременно осуществляется эволюция нескольких основных компонент цивилизации и приобретает комплексный характер *перехода от одной цивилизации к другой*. Такие переходы означают изменение, развитие качеств данной цивилизации (или их множества) как целого, возникновение новой цивилизации, более совершенной по приведенным выше основаниям (рост возможностей культуры и общества: отдаление природных границ биологического выживания рода *homo sapiens* и предоставление людям более благоприятных условий-возможностей для самореализации и саморазвития их человеческих качеств). Эти переходы от одной цивилизации к другой, более благоприятной для развития человека, правомерно называть *комплексной модернизацией*. Например, переход от аграрной цивилизации

<sup>1</sup> *Степин В. С.* Традиционные и техногенные цивилизации // Теоретическое знание. М.: Прогресс-традиция, 2000. Гл. I.

<sup>2</sup> *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986.

к индустриальной обычно называют *индустриальной модернизацией*<sup>1</sup>. Но эволюция цивилизаций — отнюдь не линейный процесс, нередко регрессивные и даже катастрофические изменения, ведущие к гибели цивилизаций.

Известны две стадии комплексной модернизации, которая началась в западной цивилизации в Новое время и продолжается в XXI столетии уже в большинстве стран мира: первая или первичная (индустриальная) стадия, осуществляется с XVIII в.; в конце XX в. началась вторая или вторичная стадия — переход от индустриальной цивилизации к постиндустриальной, информационной, основанной на знаниях. В XXI столетии в развитых и во многих среднеразвитых странах одновременно совершается двойная модернизация — две ее стадии, которые находятся в разных фазах динамики, но если осуществлять их координацию, то они могут приобрести характер интегрированной модернизации<sup>2</sup>.

### **Глобализация и выбор новой конфигурации фундаментальных ценностей человеческой цивилизации**

В условиях глобализации нарастают комплексные изменения всей человеческой цивилизации (или совокупности цивилизаций). Они глубоко противоречивы и свидетельствуют о ее кризисе. Основу кризиса составляет клубок противоречий, которые возникли к началу третьего тысячелетия в процессе расширяющихся и углубляющихся взаимодействий западной цивилизации с иными существующими цивилизациями.

С одной стороны, западная цивилизация демонстрирует впечатляющие успехи во многих областях экономической, политической и культурной жизнедеятельности человека. С другой стороны, эти успехи чреватые негативными последствиями для самой западной ци-

---

<sup>1</sup> Но переход от первобытного общества к аграрной цивилизации нельзя назвать модернизацией — это была бы «модернизация первобытного общества», что противоречит содержанию понятия модернизация, относящегося к изменениям лишь такого жизнеустройства людей, которое обладает качествами цивилизации.

<sup>2</sup> См.: *Chuanqi He. Modernization Science. The Principles and Methods of National Advancement. Springer, 2012. Ch. 4; Хэ Чуаньци. Цивилизация и модернизация: глобальные основы модернизации Китая // Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001–2010) / Под ред. Хэ Чуаньци. М.: Весь мир, 2011. Ч. 1.*

визации и вызывают неоднозначные ответные действия населения других цивилизаций.

Западная цивилизация символизирует богатую и безопасную жизнь «золотого миллиарда» населения планеты. В ответ происходит новое великое переселение народов из нищих и опасных для жизни стран Африки и Азии в Западную Европу, отчасти в США, Австралию и другие развитые страны: самовольно, с риском для жизни, сотни тысяч людей перемещаются в «страны обетованные», где становятся потребителями их товаров и услуг, а также массовыми носителями иных ценностей, несовместимых с западными. В то же время США и их сателлиты в Европе и на других континентах, следуя инерции эпохи имперского колониализма, стремятся сохранить и усилить свое господство над всем миром.

Под действием противоположных экономических и геополитических интересов разных стран, их групп (альянсов, блоков) и структур глобального бизнеса человечество оказалось перед возможностью возврата к нецивилизованному состоянию: возникли реальные угрозы выживанию рода *homo sapiens* — экологические угрозы, угроза термоядерной войны. В последнее время под лозунгами повсеместного утверждения демократии как гаранта свободы (свобода, а не жизнь декларируется в качестве высшей ценности) альянс западных стран способствовал дестабилизации политических режимов в Северной Африке, на Ближнем Востоке, в Украине. Нарастание этих и других процессов пробудило архаичные, раннецивилизационные и даже доцивилизационные структуры аксиологического сознания и подсознания, которые мотивируют вседозволенное, террористическое поведение радикалистски ориентированных слоев населения в ряде стран, теперь уже и в развитых.

Началось разрушение послевоенного цивилизованного миропорядка. Проявились признаки старения (еще не заката) постмодернистской западной цивилизации и импульсивной конфликтности исторически более молодой мусульманской — традиционной цивилизации. Первая стремится, как ей кажется, подтолкнуть движение второй к индустриальной цивилизации с ее демократией и индивидуальными свободами и тем самым расширить ареал своего влияния, а радикалистские элементы второй, напротив, намерены глобализовать свой статус-кво и подчинить западную цивилизацию своему влиянию, объективно — принудить ее к исторической деградации до раннецивилизационного состояния. Сталкиваются сходные цивилизационно-миссионерские выборы разных цивилизаций: сохранить свой статус-кво и расширить его ареал, подчинив других

своему влиянию. Курьезным выражением второго выбора стало намерение политиков майдана построить *новую великую стену* между Украиной и Россией — по сути, стену *перед* нормальной эволюцией своего цивилизационного состояния.

В качестве мысленного эксперимента приведем возможный *диалог речевок* радикальных адептов двух «миссий»:

*Адепт майдана:* «Кто не скачет, тот москаль!»

*Адепт антимайдана:* «А кто скачет, тот дикарь!»

С другой стороны, в разных странах, прежде всего развивающихся, несмотря на распад СССР и «социалистического лагеря», зреет *иной*, не миссионерский цивилизационный выбор: не отказываясь от достижений существующего жизнеустройства, пусть не вполне современного, но всё же цивилизованного, повысить гуманность способов жизнеустройства своих сообществ, прежде всего отказаться от векуобийственного решения возникающих проблем и путем переговоров достигать мира между народами, странами. Комплексным способом осуществления этого выбора в XXI в. может стать вторая, информационная модернизация большинства стран как путь созидания цивилизации, ее культуры и сообществ, основанных на знаниях.

Но могут ли в настоящее время все страны, их народы и правительства признать такое основание базовым для движения к универсальной, общечеловеческой цивилизации, реальной целью своего развития в XXI столетии? Комплексная модернизация уже приобрела всемирный характер, но при этом большинство стран находятся лишь на первичной, индустриальной ее стадии. Вопрос о характере грядущей цивилизации остается открытым. Чисто теоретически имеются два варианта (сценария) его решения. Первый — принять одну из существующих цивилизаций как лучшую и потому эталонную, как исключительный образец, к которому должны стремиться другие цивилизации, — для них этот эталон становится *экзогенным*. Второй вариант (сценарий) — сконструировать свой или принять ранее предложенный, но пока не реализованный принцип грядущей цивилизации, которая для стран-первопроходцев станет *эндогенной*.

Вместе с тем на новых основаниях возобновился аксиологический конфликт между глобальными экономическими и политическими центрами, которые представляют западную (Вашингтон + Брюссель) и незападные цивилизации (Москва + Пекин + Нью-Дели + Бразилиа и др.). Традиции культуры многих больших стран неза-

падных цивилизаций, их актуальные экономические, политические, социальные интересы побуждают их к отказу от военных конфликтов между странами, тем самым — к противодействию массовым убийствам населения, в конечном счете — к поддержке ценности жизни как фундаментальной ценности цивилизации.

Это позволяет надеяться на то, что постепенно, для каждой страны эндогенно возникнет гуманистически более высокая цивилизация, которую можно охарактеризовать как цивилизацию **реального гуманизма**, которая отвечает интересам подавляющего большинства населения всех стран. Концепт реального гуманизма предложен в ранних произведениях Карла Маркса, до завершения формирования его взглядов в собственно марксистские. В догматизированном марксизме этот концепт был «забыт», а его редкие упоминания были критическими. Тем не менее, многие зарубежные мыслители вдумывались в конструктивные возможности его гуманистического содержания, вырвавшегося из критического взаимодействия взглядов молодого Маркса с концепциями общедемократического характера. Возможность такой интерпретации была обоснована некоторыми «ревизионистами» в начале 30-х годов XX в., вскоре после публикации «Экономическо-философских рукописей 18444 года» и других ранних произведений Маркса.

В постсоветской России на правомерность такой интерпретации еще в 1990 г. обратил внимание В.С. Степин. Он отметил, что «ответ на вопрос о будущем марксизма можно получить, только учитывая возможный перелом в цивилизационном развитии человечества», и выделил в марксистском наследии несколько смысловых пластов, среди них: «...наконец, в-третьих, прозрения и открытия, выходящие за рамки менталитетов техногенной культуры». И добавил: «Критически оценивая историческую ограниченность первых двух, мы не должны упускать из вида важность третьего слоя идей, которые могли бы сыграть свою роль в поиске новых мировоззренческих ориентаций. К таким идеям можно отнести отстаиваемый К. Марксом идеал будущего как интегрированного человечества, которое строит свои отношения на гуманистической основе, на приоритете общечеловеческих ценностей, сменяющих классовые приоритеты: представление о возрастающей ценности человеческой личности, ее творческих возможностей и духовного развития; представления о гуманизации научно-технического прогресса, когда человек и его развитие становятся исходными целями и ориентирами технологического прогресса, когда происходит синтез наук о природе и наук о человеке в единую науку о человеке и т. д. Все эти идеи хорошо резонируют со многими

современными тенденциями мировоззренческого поиска, который знаменует уже в общем-то начавшийся процесс трансформации ряда глубинных ценностей техногенной культуры»<sup>1</sup>.

В новом фундаментальном труде «Возникновение марксизма» академик Т.И. Ойзерман представил концепт реального гуманизма как принципиально значимый не только для раннего этапа, но и для всего содержания марксизма. Приведем из названного труда подытоживающие характеристики двух крупных работ молодого Маркса.

«Итак, “Экономическо-философские рукописи 1844 года”... представляют собой, по существу, изложение исходных положений новой формы материализма, а также коммунистического учения, действительной сущностью которого является *реальный гуманизм*. Именно это обстоятельство, т. е. то, что сущностью марксистского коммунизма является реальный гуманизм и образует действительное содержание марксизма, несмотря на несостоятельность утопического представления о будущем человечества»<sup>2</sup>, — представления о будущем как коммунизме.

И далее, в отношении «Святого семейства», написанного Марксом вместе с Энгельсом и опубликованного в 1845 г.: «Главное в нем — теоретическое обоснование “реального гуманизма”. Так называют Маркс и Энгельс свое социалистическое учение. “*Реальный гуманизм*” вытекает из всего содержания “Святого семейства” как теории, которая неразрывно связана с освободительным движением рабочего класса. Реальный гуманизм, как нетрудно понять, противопоставляется абстрактному гуманизму либеральных теоретиков, которые не связывают гуманизм с критикой (а тем более отрицанием) экономического и политического угнетения трудящихся. Отрицание этого абстрактного гуманизма — необходимейшее условие реального гуманизма»<sup>3</sup>.

Мы считаем, что эти оценки требуют дальнейшего обоснования. Тем не менее они открывают новые, этические перспективы осмысления того, как Маркс понимал сущность общества и, добавим, цивилизации, отвечающей интересам всех трудящихся.

Последовавшие полтора с лишним века небезуспешной борьбы трудящихся в русле программ европейской социал-демократии<sup>4</sup>, а фак-

<sup>1</sup> *Стетин В.С.* Эпоха перемен и сценарии будущего. М.: ИФРАН, 1996. С. 88–89.

<sup>2</sup> *Ойзерман Т.И.* Возникновение марксизма. М.: Канон-плюс, 2011. С. 318.

<sup>3</sup> Там же. С. 351–352.

<sup>4</sup> Подробнее см. другую книгу Т.И. Ойзермана — *Оправдание ревизионизма* (М.: КАНОН+, 2005).

тически — в духе концепции реального гуманизма Маркса, показали возможные способы осуществления этой концепции, которую, на наш взгляд, следует рассматривать не просто как концепцию нового *общества*, а значительно шире — как *мировоззрение грядущей цивилизации*.

В задачу данного исследования не входит характеристика реального гуманизма как комплексного *мировоззрения*. Обратим внимание лишь на три тесно связанные между собой фундаментальные ценности, которые, на наш взгляд, образуют аксиологическое основание цивилизации реального гуманизма. Это, как выше показано, *жизнь человека* — первая ценность, отделяющая цивилизационное состояние человечества от доцивилизационного. Затем, уже в условиях цивилизации, в нашу эру стали формироваться еще две фундаментальные ее ценности: *человеческое достоинство* как внутренняя ценность, характеризующая само предназначение человека<sup>1</sup>, и *ненасилие* в отношениях между людьми, соответствующее самоценности их жизни и достоинства. В этом аксиологическом триединстве первые две ценности — терминальные, относятся к человеку как к живой личности, индивиду, а третья — скорее инструментальная, формулирует высшую норму поведения во взаимоотношениях между людьми.

Проблему ценности человеческого достоинства и политико-правовую ситуацию вокруг нее в XVIII–XXI столетиях крупнейший немецкий философ и политолог наших дней Юрген Хабермас охарактеризовал так: «Философское понятие человеческого достоинства, которое возникло еще в античности, а у Канта обрело свою принятую сегодня формулировку, только с конца Второй мировой войны вошло в тексты по международному праву и во вступившие с тех пор в силу национальные конституции... Напротив, концепт человеческого достоинства как юридическое понятие не встречается ни в классических декларациях прав человека XVIII столетия, ни в кодексах XIX века. Почему в праве речь о “правах человека” зашла настолько раньше, чем о “достоинстве человека”?.. Становится ли идея прав человека до известной степени задним числом морально нагруженной — а возможно и перегруженной — понятием *человеческого достоинства* лишь в историческом контексте холокоста?»

И ответил на свои вопросы отрицательно: «Тесная понятийная связь — пусть даже поначалу лишь имплицитная — между обоими концептами существовала с самого начала». Человеческое достоинство —

---

<sup>1</sup> *Апресян Р.Г.* Достоинство. Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000. Т. I. С. 694–695.

«моральный “источник”, откуда подпитывается содержание всех основных прав» — права на свободу, социальные, культурные права и др., в их равновесии, синтезе и неделимости, без выделения каких-либо из них (например экономических) как преимущественных<sup>1</sup>.

Мы можем добавить, что достоинство человека как фундаментальная ценность — демаркационное качество цивилизации реального гуманизма, подлинное начало всех прав и свобод человека, антипод любой вседозволенности, особенно той, что пытается спрятать свое лицо под маской цивилизации.

Достоинство человека также означает несравненную ценность каждого индивида, каждого отдельного человека в его связях между людьми. Концепт достоинства человека, по Хабермасу, составляет основу статуса граждан, взаимно признающих друг друга в качестве субъектов равных прав. Следовательно, уже в нем содержится основание ненасилия как высшего этического принципа или закона отношений между индивидами, их сообществами, странами, — закона, который не допускает исключений, а в практической деятельности предполагает ненасильственное сопротивление<sup>2</sup>.

При всей, казалось бы, очевидности этой триады ценностей как фундаментальных, отнюдь не просто, на деле самоотверженно драматично следовать им в реальной жизни — каждой в отдельности, а тем более в их совокупности. История впечатала в генетическую память человечества реальные и легендарные судьбы тех, кто следовал этим ценностям до конца, оплатив нравственный выбор ценой своей жизни. Первым высится древнегреческий философ Сократ. На закате язычества и перед рассветом христианства он явил собой светоч человеческого достоинства и никому не позволил затмить его, а в ответ на рационально-демократическое, но нецивилизованно принудительное решение суда продемонстрировал ненасильственное сопротивление — сам, по своей воле покончил со своей жизнью и стал легендой для всей последующей истории нравственного человечества.

Иисус Христос стал для христиан божественно вознесенным творцом гуманно-цивилизационного выбора. Наперекор прокуратуру Римской империи он отстоял духовное достоинство — свое и всех

---

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека // Он же. Эссе к конституции Европы. М.: Весь мир, 2013. С. 15–17.

<sup>2</sup> См. Гусейнов А.А. Ненасилие // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. III. С. 52–53.

людей, независимо от их этнической принадлежности — как данное Богом, никем, кроме Него, не отъемлемое, и возвестил новую, **нашу** эру — эру цивилизации как способа жизнеустройства, основанного на достоинстве человека и его свободе выбора ненасилия.

Недооценен в России подвиг французского философа-просветителя и политического деятеля, академика маркиза Жана Антуана Никола де Кондорсе. Активный участник Великой французской революции, он, скрываясь от преследования якобинцев, написал «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума», проникнутый пафосом безграничного совершенствования знаний и способностей человека, затем покинул убежище, был арестован и ненасильственно воспротивился казни — принял яд, чтобы избежать гильотины.

Благодарное человечество чтит подвиг еще двух великих людей, которые уже в наше время воплотили в своем творчестве и повседневной жизни триединство фундаментальных ценностей реального гуманизма: это русский писатель и мыслитель граф Лев Николаевич Толстой и духовный и политический лидер индийского народа Махатма Ганди.

Триада фундаментальных ценностей — жизнь человека, его достоинство, ненасилие в отношениях между людьми — тонкий аксиологический слой ноосферы цивилизации, спасающий человечество от губительного действия первобытной, доцивилизационно импульсивной вседозволенности. Его истончение может привести к возникновению аксиологических дыр в ноосфере цивилизации, через которые будет проникать антицивилизационное облучение соблазнами вседозволенности. В ноосфере цивилизации уже пламенеет вопрос:

*Не готовят ли человечеству удел: сгореть в ядерном аду «по собственному желанию» или из-за неразумного попустительства?*

В этих условиях самой широкой пропаганды заслуживает аксиологический императив ненасилия, т. е. ненасилия как фундаментальной ценности, требуемой ради сохранения цивилизации. Этот императив сформулирован российским философом, академиком А. А. Гусейновым, в интервью, которое он дал в Нью-Йорке накануне третьего тысячелетия:

*«В настоящее время у человечества нет объединяющей идеи, нет общего морального горизонта. Я думаю, именно ненасилие является такой идеей. Ненасилие есть новая духовно-практическая высота, которую*

человечество должно взять. Это необходимо и для того, чтобы оно смогло выжить, и для того, чтобы смогло уберечь достижения цивилизации. Этому нет никакой альтернативы»<sup>1</sup>.

Да, это так. И если предложенная триада или иные фундаментальные ценности, ориентирующие эволюцию человеческой цивилизации в направлении ее гуманистического возвышения, не найдут поддержки гецивилизационных центров мира и граждан большинства стран, Совета безопасности и в целом Организации Объединенных Наций, то возрастет реальность пессимистических сценариев торжества вседозволенности. Среди них катастрофическим может стать экзогенный для большинства стран сценарий, по которому они следуют по стопам единственного государства-лидера. Эта «исключительная» политическая нация при поддержке ее стратегических партнеров стремится корректировать цивилизационную эволюцию других стран с помощью экономических и политических инструментов. При этом оказывается униженным достоинство даже стран-последователей и их граждан, а странам-диссидентам грозят всесторонними санкциями и ярлыком изгоев.

Созидание цивилизации реального гуманизма — длительный процесс комплексных изменений, который можно назвать *модернизацией всей современной цивилизации*. Участие или неучастие в этом процессе, содействие или противодействие ему — это и есть реальный цивилизационный выбор, который делает каждый человек, гражданин и просто житель планеты Земля.

## 2. Россия в условиях многомерного цивилизационного выбора

Россия — это страна (государство) и одновременно цивилизация. Об этом свидетельствуют уже пространственно-демографические факты: Россия занимает примерно 1/8 часть земной суши, а ее сухопутные границы имеют протяженность свыше половины экватора (более 22 тыс. км.). Она находится среди десяти стран мира с наибольшим населением, т. е. является одним из больших человеческих сообществ. Она обладает своеобразием и как собственно цивилизация: с осторожностью и сознавая необходимость уточнений, ее мож-

---

<sup>1</sup> Интервью академика РАН А.А. Гусейнова «Сегодня в мире нет общих моральных идей» (1999 г.) // *Философия и этика: сборник научных трудов. К 70-летию академика А.А. Гусейнова*. М: Альфа-М, 2009. С. 549.

но геопространственно охарактеризовать как *северо-срединную*, а социокультурно — как *российско-этатистскую*.

Первая часть этой характеристики относится к геопространственной типологии цивилизаций (западные, восточные, южные). Она учитывает, что Россия расположена не вообще на Евразийском континенте, а на его *севере* с трудными природно-климатическими условиями и (начиная с Московского княжества, которое стало ядром будущей империи и цивилизации) занимает *срединное* положение на этой части континента, простирающегося от Атлантического до Тихого океана. Очевидно, что она находится не между Европой и Азией, а на их стыке и взаимодействует с несколькими цивилизациями — западной (прежде всего с ее европейской субцивилизацией), арабо-мусульманской, буддийской, китайской и другими.

Вторая часть приведенной характеристики российской цивилизации (как российско-этатистской) учитывает возникшее *несоответствие* ее азиатско-этатистского социума с его авторитарной вседозволенностью ценностям европейской (восточноевропейской) культуры, которое до сих пор препятствует реализации культурного потенциала населения. Это несоответствие лежит в основе длительного торможения эволюции России как государства, общества и цивилизации.

В конце XX в. началась радикальная трансформация цивилизации России. В 90-е гг. ее социум пережил фазу хаотической либерализации, основным содержанием которой вновь стала вседозволенность, на этот раз в сфере приватизации. С начала XXI в. осуществляется консервативная стабилизация наиболее контрастных ее результатов, но трансформация остается незавершенной, сохраняется инерция многих практик российского этатизма, которые воспринимаются как традиционные.

В настоящее время цивилизационный выбор России предстает как неоднозначный. Эндогенный выбор, соответствующий общечеловеческому, заключается прежде всего в определении вектора ее движения от имеющегося состояния к будущему, более высокому состоянию реального гуманизма. Этот выбор основан на утверждении триединства фундаментальных ценностей: жизнь и достоинство человека, ненасилие в отношениях между людьми и странами. Как ниже будет показано, в контексте российского выбора есть основания дополнить названную триаду ценностей еще двумя терминальными ценностями, доминирующими сегодня в аксиологическом сознании россиян: это *порядок* как общецивилизационная ценность следования

закону и *семья* как традиционная ценность, ориентирующая на продолжение российской цивилизации и всего человеческого рода.

Наряду с этим Россия оказалась еще перед одним, экзогенным выбором, о котором сказано выше в связи с глобализацией — выбором в контексте симптомов рецессии человеческой цивилизации, оказавшейся в состоянии кризиса. Это выбор между сохранением имеющегося состояния российско-этатистской цивилизации, при всей его недосовременности, и возможным возвратом к еще менее современным состояниям, который может быть обусловлен противороссийским давлением внешней среды.

Второй, экзогенный выбор можно рассматривать как вероятность существенного ограничения эндогенного выбора или даже отказа от него. Его осуществление во многом зависит от ценностей и политической воли властвующего класса.

Таким образом, Россия, как и всё человечество, находится в ситуации многовариантного цивилизационного выбора. Ниже мы постараемся вникнуть в предпосылки основного, эндогенного выбора России.

### **Повседневный гуманизм versus вседозволенная авторитарность — эндогенная аксиологическая альтернатива современной России**

Мы исходим из аналитических результатов семи волн всероссийского мониторинга «Ценности и интересы населения России», который осуществляет ЦИСИ Института философии РАН с 1990 г. (1990, 1994, 1998, 2002, 2006, 2010, 2015 гг.). Эти результаты постоянно публикуются, докладываются на российских и международных конгрессах и конференциях, цитируются и активно используются в социогуманитарных исследованиях, в том числе в социокультурных портретах около 30 регионов России, неоднократно сообщались прессе, где получили некоторый отклик, а также направлялись «наверх», но не встретили там явной поддержки.

Опираясь на имеющиеся данные, считаем возможным предложить обратную аксиологическую гипотезу<sup>1</sup> о реальности и характере такого выбора: устойчивое существование фундаментальной альтернативы ценностных позиций, образуемых совокупностями базовых

---

<sup>1</sup> Прямой была бы гипотеза о содержании самой аксиологической альтернативы, а гипотезу об этом содержании как показателе его среды (в данном случае — о реальности и характере цивилизационного выбора) можно считать обратной.

ценностей (повседневный гуманизм versus вседозволенная авторитарность), которые большинство населения страны воспринимает как реальные<sup>1</sup>, свидетельствует и о реальности того цивилизационного выбора, осуществить который предстоит населению данной страны, и о характере этого выбора.

Концептуальной рамкой получения эмпирических данных по программе мониторинга стала модель, включающая 14 базовых ценностей. Как видно из табл. 1, они представляют три культурных типа: традиционные, общекультурные, современные (либерально-модернистские).

Таблица 1

Культурные типы изучаемых базовых ценностей россиян

Исходные виды	Традиционные	Общесовици- зационные	Современные
Терминальные	Традиция Семья	Жизнь Благополучие Работа	Порядок (законность) Свобода
Инструмен- тальные	Жертвенность Вседозволенность	Общительность Нравственность Властность	Независимость Инициативность

Результаты мониторинга показали, что на постсоветском этапе в сознании россиян сформировалось динамичное *совмещение всех трех культурно различных типов ценностей*. При этом среди высших, терминальных ценностей преобладают традиционные и общекультурные, а среди более прагматических, инструментальных ценностей — современные. Но в целом в структуре базовых ценностей постепенно растет влияние современных и общекультурных компонент; современные ценности заметно отдаляются от ценностей традиционного типа.

Вместе с тем, в сознании населения России изучаемые базовые ценности образуют устойчивую функциональную иерархию. По уровню поддержки (одобрения—отрицания) населением они консолидированы

<sup>1</sup> Это означает, что одна часть населения *определенно* поддерживает или отрицает одну из возможностей аксиологической альтернативы, а другая часть — другую ее возможность; обе эти части населения должны составлять более 50% взрослого населения страны. По данным мониторинга ЦИСИ, 55–93% опрошенных устойчиво поддерживают или отрицают ценности, образующие названную альтернативу.

в два больших *кластера*, интервалы между которыми значительно больше, чем между ценностями внутри кластеров, — преимущественно интегрирующие (И) и преимущественно дифференцирующие (Д) большинство населения. Внутри каждого кластера, в свою очередь, выделяются по 2 иерархических слоя (табл. 2).

Таблица 2

Функциональная иерархия базовых ценностей населения России, 2015 г. (% респондентов, согласных с соответствующими суждениями, мониторинг ЦИСИ)

Ценности	% согласных	Ценности	% согласных
<b>Интегрирующий кластер (И)</b>		<b>Дифференцирующий кластер (Д)</b>	
<b>И–1. Интегрирующее ядро (75% и больше)</b>		<b>Д–1. Оппонирующий дифференциал (35–54%)</b>	
Жизнь	80,2	Жертвенность	52,2
Порядок (законность)	79,9	Инициативность	49,2
Общительность	79,3	Нравственность	45,5
Семья	78,8		
Средняя поддержка ценностей кластера И–1	79,5	Средняя поддержка ценностей кластера Д–1	49,0
<b>И–2. Интегрирующий резерв (55–74%)</b>		<b>Д–2. Конфликтогенная периферия (меньше 35%)</b>	
Благополучие	67,0		
Независимость	63,3		
Свобода	62,5		
Традиция	61,6	Властность	22,3
Работа	55,8	Вседозволенность	22,3
Средняя поддержка ценностей кластера И–2	62,0	Средняя поддержка ценностей кластера Д–2	22,3

Совмещение трех типов базовых ценностей представляет собой результат спонтанной эволюции массового сознания населения постсоветской России, свободного от прямого административного давления государства. Она совершается под влиянием политической, социально-экономической, институционально-правовой и культурной трансформации российского общества, включая СМИ. В этой эволюции можно выделить три этапа: 1) рационализация, зна-

чительная модернизация структуры ценностного сознания россиян (1990–1996 гг.); 2) частичный возврат этой структуры к советскому прошлому, ретрадиционализация (1996–1999 гг.); 3) стабилизация своеобразного баланса культурно различных типов ценностей, современное их «примирение», или взаимная толерантность, своеобразный синтез (с 2000 г. по настоящее время).

**1. Интегрирующий кластер** включает ядро ценностей и его резерв. *Интегрирующее ядро* ценностей консолидирует в среднем около 80 % населения. Его устойчиво образуют три терминальные ценности: общецивилизационная ценность *жизни* человека, традиционная ценность *семьи* и либеральная ценность *порядка* как соблюдения законов. Состав ядра может изменяться за счет *интегрирующего резерва*, ценности которого консолидируют около 60 % населения, а их состав пульсирует.

**2. Дифференцирующий кластер** также включает два слоя ценностей. В верхнем слое, *оппонирующем дифференциале* (поддержка менее 50 % населения) совмещаются культурно разнотипные ценности. А нижний слой, *конфликтотенная периферия* базовых ценностей (менее 35 % поддержки населения) устойчиво включает традиционалистскую *вседозволенность* и общецивилизационную *властность*.

Итак, на полюсах функциональной иерархии базовых ценностей обнаруживается альтернативная пара ценностных макропозиций: 1. **Гуманизм**, основанный на ценностях семьи, дружеского общения и приоритета закона; 2. **Авторитарность**, означающая приоритет ценности власти над людьми (табл. 3).

Таблица 3

Динамика поддержки альтернативных пар ценностных позиций

Ценностные позиции, ценности	Согласны, %			
	2002 г.	2006 г.	2010 г.	2015 г.
1.1. Повседневный гуманизм: <i>жизнь, семья, друзья, порядок (законность)</i>	80	73	86	79,6
1.2. Инициативный гуманизм: <i>жизнь, инициатива</i>	62	70	89	65
2.1. Нравственная авторитарность: <i>властность, красота</i>	33	35	39	34
2.2. Вседозволенная авторитарность: <i>властность, можно посягнуть на жизнь другого человека</i>	22	19	23	22

Все последние годы большинство россиян (65–80 %) устойчиво поддерживают ценности гуманизма, а авторитарность — лишь 22–34 %. Каждая из этих ценностных позиций тесно связана еще с двумя-тремя ценностями, которые близки между собой по смыслу и вместе с ключевой ценностью образуют ценностную макропозицию. В свою очередь, в каждой макропозиции различается своя пара более конкретных позиций. Первую, гуманистическую их пару образуют повседневный и инициативный гуманизм.

Основу *повседневного гуманизма* составляют ценности жизни человека и хорошие отношения в семье и с друзьями; ценность семьи постоянно занимает одно из первых мест в общероссийских и региональных опросах, а в 2010–2015 гг. на первое поднялась ценность жизни (в ряде регионов она стала лидирующей уже в 2006–2007 гг.). Специфику гуманизма как повседневного характеризует ориентация на то, что безопасность жизни человека должна обеспечиваться законом и правоохранительными органами. Данная позиция означает поддержку такого порядка в обществе, который основан на обязательном соблюдении закона всеми гражданами. Позицию повседневного гуманизма разделяют около 80 % населения России, что характеризует ее как самую массовую, наполняющую повседневную жизнь людей.

*Инициативный гуманизм* отличается от повседневного ориентацией на то, что человеческая жизнь обретает более высокий смысл, когда главное в ней — инициатива, предприимчивость, поиск нового в работе и жизни, даже если индивид оказывается в меньшинстве. Мониторинг 2015 г. показал, что внутренне, в глубине своего сознания такую позицию продолжают разделять почти 65 % населения. Это не противовес повседневному гуманизму, а дополняющий его акцент на активную деятельность человека, которая возвышает его достоинство. Такая позиция сочетается с уважением к сложившимся обычаям, традициям, с жертвенной готовностью помогать бедным и слабым, даже если приходится отрывать что-то от себя. Но почему инициативный гуманизм мало заметен в реальной жизни? Причины коренятся в функциональной превращенности аксиологической альтернативы (о ней пойдет речь ниже), порождающей застойные сферы жизнедеятельности (включая дефицит компетентного управления), которые тормозят, часто блокируют инициативу людей.

Вторая пара ценностных позиций вырастает на почве двух видов авторитарности: нравственной и вседозволенной. *Нравственная*

*авторитарность* сочетает властность с нравственным критерием: «В любых условиях красота делает человека лучше и чище». Казалось бы, вряд ли наберется статистически значимое число респондентов, придерживающихся столь радикальной позиции. Действительно, в 2002 и 2006 гг. их оказалось лишь 5–6 % от всех ответивших. Но в 2010–2015 гг. их доля увеличилась до 16–46 % от всех ответивших и до 70 % среди тех, кто разделяет властность как ценность. Учтем, что эта позиция положительно сопряжена с самостоятельностью человека («я стал таким, какой я есть, главным образом благодаря собственным усилиям»), приоритетом содержательной работы как основного дела жизни, неприятием возможности по своей воле посягнуть на жизнь другого человека.

*Вседозволенная авторитарность* тоже не столь тривиальна, как можно было бы судить только по ее названию. Конечно, прежде всего это такая властность, которая приемлет возможность самому, по своей воле посягнуть на жизнь другого человека; это как минимум авторитарная властность. Такую позицию разделяют около 40 % «авторитаристов», а среди всего населения — свыше 20 %, что совсем немало. В сознании многих из них вседозволенность сочетается со свободой, т. е. они понимают свободу как своеволие. Другие связывают такую авторитарность с инициативой, предприимчивостью.

Рассмотренные ценностные позиции остро конфликтны, их поддерживают численно разные массы населения. Повседневный гуманизм большинства (преимущественно терминальная ценностная позиция) служит интегрирующим ядром ценностного пространства России, а инициативный гуманизм выступает его интегрирующим резервом. Напротив, нравственная авторитарность меньшинства образует своего рода оппозирующий дифференциал ценностного пространства, а вседозволенная авторитарность выступает как его конфликтогенная периферия.

Обратная картина наблюдается при анализе практической, институционально-регулятивной функции рассматриваемых позиций. Ее осуществление предполагает наличие властных, авторитарных качеств у ее носителей, которые, как правило, принимают эти качества как инструментальную ценность. Соответственно, приверженцы авторитарности, составляя менее четверти населения (22 %), стремятся войти и часто входят в структуры власти (политические, экономические, культурные; формальные и неформальные), а при решении управленческих задач контролируют гуманно ориентированное большинство, доминируют над ним. Следовательно,

при осуществлении институционально-регулятивных функций демократическая иерархия базовых ценностей превращается в антидемократическую: дифференцирующие инструментальные ценности доминируют над терминальными интегрирующими. Следовательно, реально наиболее активна превращенная, авторитарная иерархия ценностных позиций; она доминирует над естественной, демократической интегрирующей функцией.

Две авторитарные позиции по-своему также альтернативны друг другу: в одном случае речь идет о доминировании, которое основано на нравственности и отрицает своеволие, а в другом — о своевольном доминировании, отрицающем нравственность. Тем не менее в практике управления их сторонники обнаруживают общие интересы, на почве которых они могут достичь взаимопонимания, служить «крышей» друг другу, сотрудничать как партнеры; нередко «нравственные авторитаристы» со временем утрачивают свои благородные принципы и в практической деятельности оттесняют нормы конституционной демократии на периферию общественной жизни.

Гуманное большинство тоже неоднородно. Одно дело — инициативный гуманизм, который сочетается с заботой человека о своем здоровье и благополучии, готов уважать традиции, помогать бедным и слабым. И другое — повседневный гуманизм, ориентирующий человека на семью и порядок, но не склонный к жертвенности. Это различающиеся между собой позиции, но не альтернативные, а взаимодополняющие.

Таким образом, альтернативность двух пар ценностных позиций сопровождается антидемократичной, авторитарной превращенностью их функций: их интегрирующая роль прямо пропорциональна, а институционально-регулятивная — обратно пропорциональна массовости их поддержки населением.

Симбиоз прямой и обратной иерархии базовых ценностей составляет предпосылку гражданского конфликта: между гуманистичным большинством населения и авторитаристским меньшинством. В последнее десятилетие российской истории этот конфликт проявляется в том, что позиции вседозволенной авторитарности (коррупции, преступности, терроризма) сохраняются при малом противодействии, даже при попустительстве сторонников инициативного гуманизма. Такое попустительство реально означает толерантный симбиоз альтернативных ценностей. На деле этот симбиоз блокирует реализацию пока еще высокого культурного потенциала широких слоев населе-

ния, их модернизационную активность. Требуется отстаивать правила конституционной демократии, обеспечивающие ротацию людей у власти любого уровня.

Такая ситуация характерна как для России в целом, так и для многих ее регионов. Координируемые ЦИСИ ИФРАН исследования более чем в 20 субъектах РФ показывают высокое сходство общероссийских и региональных структур базовых ценностей. Около 70 % функциональных позиций ценностей населения большинства регионов аналогичны общероссийским, а различаются около 30 %. Иными словами, в регионах наблюдается в основном тот же толерантный симбиоз альтернативных ценностей, но и с немалыми особенностями. Такое сходство скрепляет социокультурное пространство России, но в то же время свидетельствует о глубокой укорененности его противоречий.

С каким именно цивилизационным выбором соотносится охарактеризованная выше аксиологическая альтернатива? Позиция вседозволенной авторитарности соответствует давно укоренившимся и потому *инерционным практикам* российско-этнической цивилизации. Такая авторитарность опирается на азиатское взаимопроникновение власти и собственности, но ее содержание отнюдь не сводится к политической сфере, а охватывает вседозволенное властолюбие во всех его проявлениях — в быту, экономике, культуре, политике, общественной жизни. Противоположную позицию (повседневный гуманизм) можно рассматривать как исходный ценностный ориентир качественно иного способа жизнеустройства, о котором давно мечтает подавляющее большинство населения России как о справедливом. На наш взгляд, этой мечте близок идеал цивилизации реального гуманизма. Как выше было показано, этот выбор основан прежде всего на утверждении триединства фундаментальных ценностей: жизнь и достоинство человека, ненасилие в отношениях между людьми и странами. Вместе с тем применительно к России результаты эмпирических исследований побуждают дополнить универсальную триаду ценностей еще двумя терминальными ценностями, которые сегодня доминируют в аксиологическом сознании россиян: это *порядок* как общецивилизационная ценность следования закону и *семья* как основной институт воспроизводства цивилизации и всего человеческого рода. Таким образом, получаем пентаграмму фундаментальных ценностей цивилизационного выбора современной России, ориентирующего ее эволюцию в направлении реального гуманизма (рис. 1).

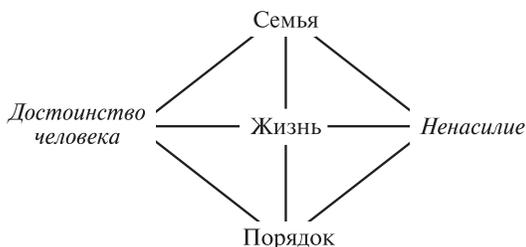


Рис. 1. Пентаграмма фундаментальных ценностей цивилизационного выбора России (русский вектор реального гуманизма)

Следовательно, эндогенный цивилизационный выбор современной России — это выбор между инерцией практик российского этатизма, которые использует явное меньшинство населения, и внутренней потребностью подавляющего его большинства создать цивилизацию реального гуманизма — осуществленного, а не только желаемого идеала.

### 3. Смысложизненные переживания и ориентиры человека в контексте цивилизационного выбора России

При осмыслении категории цивилизационного выбора неизбежно обнаружение некоторых сложностей. Одна из них связана с его политизацией. В некоторых работах (в том числе статьях в СМИ), где затрагивается это понятие, речь идет о связи цивилизационного выбора с базовыми принципами государственности<sup>1</sup>, с цивилизационным выбором политического лидера, со стратегией развития страны на ближайшие десятилетия, с направленностью Украины на сближение с ЕС... Складывается впечатление возможности осуществления этого выбора только на уровне социальных макросистем, а конкретному эмпирическому индивиду отводится лишь роль адаптации, необходимости встраиваться в те ситуации, которые обусловлены политическим курсом данной страны. Есть точки зрения, что выражение «цивилизационный выбор» не имеет смысла, так как такого выбора попросту не существует. Возможность культурного выбора некоторые авторы также представляют как проблемную, так как это приво-

<sup>1</sup> Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. История России: конец или новое начало? М., 2005.

дит к идее отказа от культурной самоидентификации. Само «понятие «выбор» имеет смысл и актуально, но означает выбор между прошлым и будущим данной культуры, т. е. означает способность этой культуры к ее переходу на следующий этап цивилизационного развития»<sup>1</sup>. Выбор в этой связи сводится к способности культур создать или переменить и принять наиболее эффективные для развития цивилизационных параметров гуманитарные и социальные структуры. В данном процессе главная роль отведена научному и техническому прогрессу.

Принимая во внимание определение цивилизации, предложенное в разделе 1 данного текста, — как способа жизнеустройства больших сообществ и их совокупностей (этносов, обществ и, возможно, всего человечества), который позволяет предоставить каждому человеку возможности для самореализации и саморазвития, — мы обратились к субъективному ракурсу восприятия конкретной личностью тех социальных изменений, участником которых он в той или иной мере является. В качестве эмпирической основы нами использованы результаты исследования с привлечением биографического (нарративного) метода на основе слабоформализованного интервью «Смысложизненные переживания и ориентиры человека в современном российском обществе» (опрошено 47 человек)<sup>2</sup>. В исследовании приняли участие респонденты в возрасте от 30 до 90 лет. Анализ результатов биографического интервью осуществлялся с привлечением результатов всероссийских и региональных социологических исследований, в которых в том или ином виде затрагивались вопросы о ценностях, идентичности, социально-психологическом состоянии населения и его удовлетворенности происходящими в стране переменами.

Целью биографического исследования являлось изучение реальных историй жизни людей с акцентом на интерпретации тех ценностно-смысловых ориентиров, которые выражают видение ими жизни, себя и социального сообщества в собственной стране; на понимании кризисных ситуаций, в которых они находились, личных и социальных контекстов их протекания, причин и путей преодоления. В числе задач выступало также выявление структурных категорий, правил, стратегий, к которым в различных социальных контекстах прибегали люди,

---

<sup>1</sup> Кунафин М. О смысле выражения «цивилизационный выбор» // Политическое образование. Информационно-политический журнал (<http://www.lawinrussia.ru/blog/3771>) (Дата обращения 24.09.2014)).

<sup>2</sup> Автор исследования Н.А. Касавина (2013 г.). Исследование проводилось в рамках гранта Президента РФ молодым ученым (2012–2013 гг.).

излагая те или иные события, отражающие как внешнюю действительность, так и динамику личной духовной жизни. На наш взгляд, полученные результаты позволяют сделать некоторые выводы о личностном восприятии смыслов, связанных с понятием «цивилизационный выбор», которое не принадлежит обыденному сознанию.

Важным исходным моментом являлась предпосылка нарративного интервью, охарактеризованная Ф. Шюце: рассказчик воспроизводит историю о событиях своей жизни так, как эти события были им пережиты, т. е. жизненный опыт репродуцируется исходя из той релевантности, какую он имеет для самого повествующего. Речь идет о гомологии формы рассказа структуре жизненного опыта. Акцент был сделан на степени включенности респондента в кризисные события, которые были связаны со становлением общества, социальной системы, на взаимосвязи личного и социально-политического, социально-экономического пространств, в которых разворачиваются истории жизни. Ставился вопрос о поворотных событиях, «высших точках» индивидуального развития респондента. Анализ историй жизни представителей разных поколений вскрывает особенности их социальной идентичности, стержневых ценностных и символических элементов, с помощью которых они выражают свои представления о себе на индивидуальном и коллективном уровне и которые служат с одной стороны стимулами к развитию, а с другой помогают преодолевать сложные периоды личных и общественных трансформаций.

В качестве методологической базы использовались работы Ф. Шюце, Е.Ю. Мещеркиной, В.В. Семеновой, В.Ф. Журавлева, Н.Н. Козловой, Е.Р. Ярской-Смирновой и др.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Мещеркина Е.Ю. Жизненный путь и биография: преемственность социологических категорий (анализ зарубежных концепций) // Социологические исследования. 2002. № 7. С. 61–67; Ярская-Смирнова Е.Р. Нарративный анализ в социологии // Социологический журнал. 1997. № 3. С. 38–61; Шюце Ф. Биографическое исследование и нарративное интервью (Отрывки) // Безрогов В.Г., Кошелева О.Е., Мещеркина Е.Ю., Нуркова В.В. Педагогическая антропология: Феномен детства в воспоминаниях. М., 2001. С. 142–147; Семенова В.В. Качественные методы в социологии // Ядов В. А. Стратегия социологического исследования: описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 1998; Судьбы людей России — XX век. Биографии семей как объект социологического исследования / Отв. ред. В.Семенова, В. Фотиева. М: Институт социологии РАН, 1996; Козлова Н.Н. Советские люди. Сцены из истории. М.: Европа, 2005; Журавлев В.Ф. Нарративное интервью в биографических исследованиях // Социология: 4. М., 1994. № 3–4. С. 34–43.

Анализ проведенных биографических интервью показывает прежде всего межпоколенческие различия историй жизни, восприятия и оценки кризисных ситуаций и форм их преодоления.

Старшее поколение, а именно люди, пережившие войну или родившиеся в военные годы, чье детство пришлось на послевоенную разруху, воспринимает это время как самое тяжелое в своей жизни. Отдельное явление в их жизни — репрессия — событие, которое приводило к распаду семьи, вызывало чувство несправедливости, обиды, неуверенности в себе. Однако послевоенное время было связано и с ожиданиями лучшего, общим душевным подъемом, дальнейшим формированием объединяющих идей строительства коммунизма, которому после победы над фашизмом, казалось, уже нет преград. Следующим тяжелейшим периодом жизни этого поколения стали 1990-е гг. Люди, родившиеся до войны, в 1990-е гг. уже заканчивали трудовую деятельность, выходили на пенсию. Кризис 1990-х гг. спровоцировал переживание и осознание того, что многие их усилия были напрасны, идеология потерпела крах, накопления были потеряны, пенсия и заработная плата в их денежном выражении были обесценены. Люди уже не могли адекватно адаптироваться к новому положению вещей. Свои переживания они описывают как «ощущение беспорядка», «чувство незащищенности, беспредела», называют многие реальные случаи, когда люди в результате обмана лишались жилья, уезжали, умирали, «теряли свое место в родной стране». В качестве экономической платформы, которая помогла пенсионерам выжить в годы кризиса, респонденты указывают на то, что властью не были отняты их квартиры.

Мировоззренческим ударом для этого поколения стал пересмотр истории Советского Союза, в том числе истории Великой Отечественной войны. Разочарование в советской истории, в социалистических идеях, стало разочарованием в собственной истории их жизни, что усугубило многие переживания, свойственные периоду старости: ощущения, что «не всё удалось успеть из желаемого, а сил уже нет, время уходит». Отрицательные изменения в здоровье на этом неблагоприятном фоне воспринимались очень болезненно (последнее явно прочитывается в опубликованном посмертно дневнике Михаила Ульянова. См.: *Неизвестный Михаил Ульянов. Дневники и записные книжки*. М., 2012).

Согласно Т.В. Евгеньевой, разрушение «картины мира» советского человека при отсутствии адекватной компенсации лежит в основе формирования кризиса личностной идентичности в современной

России<sup>1</sup>. Следует отметить, что 1970-е гг. в воспоминаниях этого поколения оцениваются положительно, несмотря на товарный дефицит, очереди и другие проблемы. Это отмечено, например, в исследовании Е.С. Нечаевой<sup>2</sup>.

Пожалуй, менее болезненно кризис 1990-х гг. ударил по их детям — людям, родившимся в 1950—1960-е гг. На время 1990-х гг. выпало их личностное, социальное, профессиональное самоопределение. Это поколение имело адаптивные ресурсы, оно было достаточно молодо для того, чтобы выбрать новый путь в изменившейся обстановке. Сложность положения его представителей состоит в том, что они оказались на границе разрыва между советским и постсоветским социокультурным пространством. Они получили представления о жизни, свойственные советской культуре, образование и профессию исходя из советских ценностей, что затруднило их поиск своего места в постсоветской России. С общим экономическим и политическим кризисом совпал и «кризис середины жизни», связанный с сомнениями в правильности избранного жизненного пути, в собственных способностях. Оценивая доперестроечное время, это поколение называет такие тяжелые периоды, как конец 1970-х гг. — пик застоя, сопровождавшийся «ощущением тошноты», «затхлости». Присутствуют и противоположные, радужные оценки, словно демонстрируя антиномичность социальной идентификации.

Другим сложным этапом, упоминаемым в ходе повествования о собственной жизни, явился конец 1980-х гг. Респонденты указывали, что в 1985—1986 гг. они думали об изменении общей ситуации к лучшему. В то время молодое поколение ожидало нового, появилось ощущение свободы, в том числе свободы передвижений. Пришедшее позже понимание ложности, иллюзорности надежд было тяжелым. Ощущение неустойчивости упрочилось, в том числе по финансовым причинам. Данное поколение столкнулось с необходимостью выбора между сохранением сложившейся самоидентификации или отказом от нее.

Из книги С. Алексиевич «Время секонд-хэнд» (М., 2013), составленной из воспоминаний и свидетельств тех, для кого общественно-

---

<sup>1</sup> *Евгеньева Т. В.* Архаическая мифология в современной политической культуре // *Полития.* 1999. № 1. С. 34.

<sup>2</sup> *Нечаева Е. С.* Структуры повседневности советского человека в период перестройки (опыт анализа биографических интервью) // *Теория и практика общественного развития.* 2012. № 8. С. 108–111.

политические перемены 1990-х гг. стали психологической травмой, следует, что даже не сталинские репрессии и не Великая Отечественная война, а время перестройки стало для них тяжелейшим опытом, поставившим под сомнение смысл всего прожитого в XX в., разрушившим их базовые ценности.

Следующее поколение — люди, родившиеся в 1970–80-е годы. Время перестройки не было для них таким болезненным, так как они были еще очень молоды, собственных семей не создали, ответственности за детей еще не несли. Разумеется, они испытали сильную стесненность в средствах, когда учились, многим приходилось совмещать обучение и работу. Но это поколение еще попало в волну бесплатного образования, в том числе высшего, и это послужило фундаментом будущей карьеры. Профессиональное самоопределение после обучения характеризуется как нелегкое, связанное с тем, что формировались рыночные отношения, было сложно найти хорошо оплачиваемую работу в новых экономических и социальных условиях. В то же время уровень притязаний, потребностей людей по сравнению с предыдущими поколениями существенно вырос.

В целом первая декада 2000-х гг. оценивается ими как относительно благополучное время. Респонденты отмечают появление новых возможностей профессионального роста, новые виды деятельности, возможности заработать. На деятельность В. В. Путина возлагаются новые надежды. Следует отметить, что всероссийское социологическое исследование «Духовная культура современного российского общества: состояние и тенденции формирования», проведенное в 2004 г. Социологическим центром РАГС при Президенте РФ, показывает, что В. В. Путин по своему влиянию на историю России оказывался на 3-м месте после Петра I и Екатерины Великой<sup>1</sup>.

Однако к концу этой декады отношение к В. В. Путину и осуществляемой им деятельности меняется. Отдельным моментом, который хотелось бы отметить, является выраженная склонность самого молодого из опрошенных поколений сравнивать Россию с развитыми странами, в основном европейскими. В этом сравнении Россия совсем не выигрывает. Респонденты отмечают ощущение безнадежной отсталости в уровне жизни, торжество коррупции, безответственности,

---

<sup>1</sup> Бочарникова И. С., Калужная Н. А., Кулибаба С. И. Народная культура: стратегии сохранения национальной идентичности. Астрахань: Астраханский государственный университет, Издательский дом «Астраханский университет», 2010. С. 139.

отсутствие порядка, отсутствие надежд на изменение к лучшему в России в обозримые сроки.

Эмоционально-психологический фон кризисных ситуаций, характеризующий их экзистенциальный смысл, артикулируется респондентами как ощущение потерянности, неустойчивости, неустроенности, страх перед будущим, страх за детей, ощущение собственной уязвимости, иллюзорность надежд. Весомая часть населения России сегодня переживает состояния (апатия, тоска, отчужденность, тревога, чувство беспомощности и безнадежности), не настраивающие на успешное сопротивление в отношении неизбежных кризисных ситуаций. В психологических исследованиях эти состояния связываются с отсутствием более или менее ясного чувства идентичности<sup>1</sup>. Эмоциональными индикаторами прогрессивного функционирования и развития личности являются субъективные переживания осмысленности и удовлетворенности жизнью. Они свидетельствуют о том, что личность в целом принимает свое жизненное пространство, продуктивно действует и взаимодействует в его поле, эффективно разрешает встречающиеся противоречия. Стойкое снижение удовлетворенности жизнью извещает, как правило, о том, что в развитии личности назрели такие противоречия, которые его существенно осложняют и отягощают. Анализ этой проблемы приводится в теоретико-эмпирическом исследовании К. В. Карпинского<sup>2</sup>.

Обращаясь к положительному опыту преодоления кризисных ситуаций, респонденты указывают на разные его факторы. Наиболее часто они сопряжены с ключевыми ценностями: семья, близкие люди, работа (творческая деятельность). Мужчины, которые в большей степени ответственны за выживание, благосостояние семьи, наиболее тяготеют к работе как источнику сил и самореализации, женщины чаще — к сферам личной и семейной жизни.

В этой связи обратимся к данным некоторых социологических исследований. Согласно результатам всероссийского мониторинга «Ценности и интересы россиян», интегрирующее ядро ценностей, которое консолидирует более 60 % населения, более 15 лет составля-

---

<sup>1</sup> См.: Антонова Н. В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // Вопросы психологии. 1996. № 1. С. 133–134.

<sup>2</sup> См.: Карпинский К. В. Смысл жизни и ресурсы его реализации: К пониманию механизмов личностного кризиса // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2012. № 4. С. 3–33.

ют две терминальные ценности: семья и порядок<sup>1</sup>. Получается, что «ощущения беспорядка», неоднократно упоминаемые респондентами в ходе биографического интервью, находятся в противодействии с терминальной ценностью порядка, и это совсем не случайно. Эта ценность отражает нехватку, кризис порядка и ответственности, который имеет место в сознании россиян.

Согласно другому масштабному исследованию «Российская идентичность в социологическом измерении» (М. К. Горшков, А. Л. Андреев, В. А. Аникин и др.), наибольшей значимостью для большинства россиян обладают три сферы их жизни — семья, работа и друзья. «Значимость семьи огромна для представителей всех мировоззренческих, возрастных, доходных и т. д. групп — во всех них о том, что семья очень важна для них, заявили 90–91 %, и практически все остальные отмечали, что она “скорее важна”»<sup>2</sup>.

В целом можно отметить, что тревожность населения высока и имеет выраженные экономические и политические факторы, что ослабляет ощущение идентичности как обретения своего места в конкретном социальном и культурном пространстве. Социально-экономические проблемы, ощущение материальной неустойчивости и неудовлетворенности создают ситуацию общей неопределенности в жизни каждого отдельного человека, ставят под сомнение его собственную социальную стабильность.

Результаты различных исследований фиксируют фрагментарность сознания, ценностного самоопределения, что свидетельствует о сложности процесса формирования идентичности. Е. Т. Соколова применительно к обществу современной России пишет о «фрагментации», «расщеплении», «нестабильности» — состояниях, по большей части заимствованных из клиники расстройств личности. По ее мнению, в основании сегодняшней культурной дезинтеграции лежит «парадоксальность противоположно направленных и крайне поляризованных векторов развития — тенденции к глобализации и стремления сохранить и законсервировать традиционные национальные культурные особенности. Нет согласия в определении основных задач социокультурной

---

<sup>1</sup> Латин Н. И. Функционально-ориентирующие кластеры базовых ценностей населения России и ее регионов // Социологические исследования. 2010. № 1. С. 28–36.

<sup>2</sup> Российская идентичность в социологическом измерении (аналитический доклад) / Институт социологии РАН, Представительство Фонда им. Ф. Эберта в РФ. М., 2007. С. 54.

самоидентификации: отсутствует единая историческая память, следовательно, нет и разделяемого всеми пространства общечеловеческих и национальных ценностей. Противоположны представления о Я и Мы, границах и критериях своего и чужого, Я и Они; объединяющим является лишь пессимистически-паранойяльное отношение к чужому и ощущение бесперспективности настоящего и будущего»<sup>1</sup>. В то же время другие части современной российской идентичности «энергетически заряжены амбициозностью, перфекционизмом, грандиозностью и нарциссизмом, т. е. отвергают преемственность традиций, ограничения, общепринятые нормы и многие моральные табу... они эгоцентричны, не обременены чувством долга и ответственности, “играют в жизнь”, предпочитают “позитив” и ценят перемены исключительно как развлечения, по-детски сосредоточены на самих себе и самовыражении»<sup>2</sup>. Каждая из этих частей идентификации по-своему ущербна, лишена точек соприкосновения. Человек сегодня поставлен перед множеством персональных, ответственных выборов, что создает особую экзистенциальную тревогу, «тем большую, чем более простым образом устроена его когнитивная система, чем более он зависим от непосредственных влияний макро- и микросоциального окружения, чем менее толерантен к неопределенности и способен “обращаться” с ней конструктивно»<sup>3</sup>.

Оценка результатов социологических исследований показывает: при выражении своего общего отношения к стране или региону респонденты проявляют большой оптимизм, в то время как при оценке отдельных сфер общественной жизни или удовлетворенности отдельными аспектами жизни пессимистический настрой более выражен<sup>4</sup>. Это может свидетельствовать о том, что человек даже при существующих проблемах (выраженных в сознании как, например, бедность и преступность), настроен на укорененность в пространстве данной территории. Ее положительное восприятие порой даже вопреки реальной политико-экономической обстановке имеет экзистенциальную ценность, наделяя личность ощущением причастности, устойчивости, надежды.

<sup>1</sup> Соколова Е. Т. Утрата Я: клиника или новая культурная норма? // Эпистемология и философия науки. 2014. № 3. С. 197.

<sup>2</sup> Там же. С. 198–199.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 200.

<sup>4</sup> См. например: Регионы России: социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте / Институт философии. Центр изучения социокультурных изменений / Сост. и общ. ред. Н. И. Лапина, Л. А. Беляевой. М., 2009. С. 238; Митрошенков О. А. Пространство российской духовной культуры: испытание переменами // Социологические исследования, 2005. № 11. С. 37–46.

Когда же речь идет о конкретных условиях жизни, респонденты склонны к более критической оценке объективных социальных обстоятельств и своего отношения к ним. В условиях экономической незащищенности идентичность и адаптивные способности населения обусловлены в большей степени традиционными культурными, экзистенциальными ценностями. Однако этот ресурс имеет естественные пределы и не может бесконечно подпитываться только энтузиазмом людей, который, в сущности, является их последним рубежом. Противоречия социальной жизни приводят к тому, что ощущение целостности, устойчивости существования, самореализация достигаются личностью с большим трудом. Социокультурная идентификация на мировоззренческом уровне затрудняется ценностной дезинтеграцией, конфликтом традиционализма и диффузной изменчивости, на социально-экономическом уровне — низкой эффективностью экономики. Следствиями последнего выступают низкие доходы большей части населения, несформированность среднего класса, «тяжелое дно» в стратификационной структуре общества, что вызывает недовольство населения, социальный пессимизм, страх, т. е. актуализирует факторы, препятствующие успешному развитию личности. В этой связи «цивилизационный выбор» России и ее развитие в XXI в. трудно представить без влияния, с одной стороны, на конструктивную ценностную ориентацию общественного сознания, с другой — на эффективное развитие отечественной экономики и социальной сферы.

#### **4. Поэтапная интегрирующая модернизация — способ осуществления гуманистично-возвышающего цивилизационного выбора России, ее движения к реальному гуманизму**

Исследования социокультурной модернизации в регионах РФ, выполненные ЦИСИ в последние два года, показали целесообразность поэтапной стратегии интегрирующей модернизации<sup>1</sup>. Ограничимся сжатой характеристикой актуальных ее аспектов.

---

<sup>1</sup> См. например: Проблемы социокультурной модернизации регионов России / Сост. и общ. ред. Н. И. Лапина, Л. А. Беляевой. М.: Academia, 2013; Социокультурные и природно-ресурсные факторы сбалансированности модернизации регионов России. Материалы X Всероссийской научно-практической конференции по программе «Социокультурная эволюция России и ее регионов» / Предс. редколлегии Н.И. Лапин. Пермь: ГНИИУ, 2014.

В соответствии с изложенными выше положениями, под модернизацией России мы понимаем осуществление ее цивилизационного выбора: эволюционное преодоление практик российского этатизма и начало созидания практик реального гуманизма. Это комплексный и длительный процесс. Он включает четыре основные компоненты, которые здесь мы только назовем: технико-технологическая, социально-экономическая, социокультурная, институционно-регулятивная.

В настоящее время Россия представляет собой модернизационно среднеразвитую страну, которая заторможено завершает первичную и с опозданием начинает вторичную стадии модернизации (соответственно, занимает 43-е и 28-е места, а по интегрированному индексу двух стадий — 36-е место среди 131 страны). Наблюдается разбалансированность и социокультурная неэффективность осуществляющихся процессов модернизации. Возник неустойчивый баланс неявно регулируемой стагнации и спонтанной модернизации, который может быть нарушен случайными, малыми воздействиями. Сохраняются рискоопасные дистанции между модернизованностью разных регионов — субъектов и федеральных округов РФ. ЦИСИ выявил четыре модернизационных кластера федеральных округов России. На первичной стадии модернизации низкий кластер образуют Южный и Северо-Кавказский округа: их характеризует заторможенное, сравнительно поздно начавшееся повышение состояний первичной модернизации, лимитированное фазами роста или перехода к зрелости. Средний кластер составляют Приволжский, Сибирский и Дальневосточный округа, которые с некоторым запаздыванием всё же достигли третьей фазы первичной модернизации — фазы зрелости, но не преодолели барьера завершающей, четвертой ее фазы — фазы перехода ко вторичной модернизации. На вторичной стадии модернизации кластер выше среднего представляет Уральский округ. Благодаря нефтегазовым автономным округам и промышленной Свердловской области он уже к 2005 г. вошел в стадию вторичной модернизации и к 2010 г. сохранил эту позицию. Высокий кластер образуют Центральный и Северо-Западный федеральные округа, которые во многом благодаря своим столицам уже в 2000 и 2005 гг. вошли во вторичную стадию социоэкономической модернизации и находятся в ее начальной фазе.

Наличие кластеров макрорегионов, существенно различающихся по своему модернизационному статусу, чревато рисками для целостности страны, служит почвой для активизации национал-сепаратистских настроений. Особенно чувствительны и рискоопасны такие ситуации

для приграничных субъектов Российской Федерации. В связи с противороссийской позицией Европейского союза и США в контексте последних событий в Украине актуализировались задачи повышения модернизованности 26 регионов России, граничащих с регионами 17 стран. Нарастают также риски снижения благополучия населения и его доверия органам власти. Обостряется потребность в разработке стратегии модернизации как сбалансированного комплексного процесса и программ реализации этой стратегии.

Мы предлагаем стратегию поэтапной интегрирующей модернизации, которая обеспечивает не только повышение ее эффективности, но и уменьшение дистанции между состояниями модернизованности регионов, повышение межрегиональной консолидации России. Это достигается благодаря последовательному движению регионов от первой стадии модернизации ко второй, а внутри стадий — от одного состояния (типа) модернизованности к следующему, смежному с ним, более высокому состоянию (типу).

В настоящее время первоочередной является задача завершения первичной, индустриальной стадии модернизации. Ключевое звено этой задачи — *новая индустриализация*. Она должна обеспечить переход около двух третей регионов страны к индустрии пятого технологического уклада (электронная промышленность, производство электронной техники) и начало перехода к шестому укладу (нанотехнологии, клеточные технологии). Следующий, более сложный этап — переход около трети регионов к информационной стадии модернизации, основанной на знаниях.

На этих и следующих этапах должна также осуществляться *мини-макс-стратегия* повышения благополучия населения: минимизация человеческих бед и, по возможности, увеличение благ, имеющих жизненно важное значение для максимального числа населения. Уже при подготовке стратегии модернизации федеральные органы власти вводят правила бюджетного ее обеспечения (через целевые программы и др.), более справедливые и прозрачные правила получения и использования доходов в регионах, устраняя искусственные нормы «дотационности» и иными способами стимулируя заинтересованность регионов в модернизации. Открывают каналы взаимной заинтересованности регионов в развитии горизонтальных взаимодействий, отраслевых и межотраслевых инновационных кластеров. Региональные органы власти инициируют конкурсы на разработку и участие в осуществлении проектов модернизации. Научно-исследовательские институты, университеты и другие вузы

начинают действовать в качестве экспертов-модераторов модернизационного процесса, особенно в части инновационных высокотехнологичных проектов.

Осуществление стратегии поэтапной интегрирующей модернизации позволит уменьшить модернизационные дистанции между субъектами и федеральными округами РФ, повысить благосостояние населения, тем самым — консолидировать социокультурное пространство России, снизить угрозы и риски ее государственной целостности.

## **5. Увеличение нематериального капитала — стратегическая задача социокультурной модернизации России**

В определении путей развития России, ее цивилизационного выбора недостаточно актуализированы проблемы наличия, развития и взаимодействия нематериальных ресурсов общества. Принято считать, что современная Россия по определению обладает достаточно развитыми человеческими и культурными ресурсами, имеет в потенции хорошие предпосылки для проявления качеств соборности и взаимопонимания, сострадания и взаимопомощи. Это с одной стороны. А с другой — присутствует представление о самодостаточности и доминировании материального интереса как движущей силы развития экономики и социальных отношений, которая подавляет другие стимулы и интересы. Такие представления не позволяют критически оценивать роль нематериальных ресурсов в решении задач социокультурной модернизации страны. Для преодоления такого априорного и широко распространенного представления полезно рассмотреть эту проблематику в традиции, которая все больше утверждается в общественном сознании, а именно как исследование нематериального капитала общества. При этом само понятие капитала трактуется шире, чем это было принято в экономической науке ранее, предполагается, что экономическое развитие страны растет за счет качества человеческого капитала и социальных связей в локальных и глобальных рамках страны сообществах, устранения резких форм социальной несправедливости и социальной эксклюзии, преодоления аномии и активизации социальной включенности. Но эффект нематериального капитала общества состоит в том, что он не только преобразует экономическую систему, выводя ее из-под абсолютного господства

материальной выгоды, но и создает в обществе более благоприятную и безопасную среду, повышает интеллектуальную составляющую общественной и личной жизни, формирует индивидуальное и общественное сознание, становится мощной производительной силой.

### **Нематериальный капитал: определение, структура**

В самом общем виде капитал можно отождествлять с таким богатством нации, которое представляет собой совокупность ресурсов, способных приносить доход, выгоды, блага на разных уровнях общества — отдельному человеку, предприятию, организации, территории, обществу в целом. При таком подходе выделяются три вида богатств: природные ресурсы, созданный человеком материальный капитал и нематериальный капитал. Наиболее значимое сравнительное исследование, характеризующее страны по размерам этих видов капитала, выполнено Всемирным банком: «Где богатство наций? Измеряя капитал XXI века» (2006 г.) и «Меняющееся богатство наций: измеряя устойчивое развитие в новом тысячелетии» (2011 г.). Банк оперирует данными за 2005 г. и дает оценки этим видам богатств в расчете на душу населения (табл. 4 — данные по России и США). По оценкам специалистов банка, Россия опережает США более чем в 2 раза по объему материальных активов, воплощенных в природных богатствах (запасы нефти и газа, других минеральных ресурсов) в расчете на душу населения.

*Таблица 4*

Богатства на душу населения (в долларах США). 2005 г. [Worldbank]

Страны	Природные	Созданный человеком материальный капитал	Нематериальный капитал	ВВП
Россия	31 000	18 000	24 000	5000
США	14 000	100 000	627 000	43 000

Но у России есть значительное отставание от наиболее развитых стран по созданному человеком богатству (предприятия, дороги, школы, больницы и т. д.) на душу населения. Например, отставание от США составляет более 5 раз. В то же время отставание от более успешных стран по обеспеченности нематериальным капиталом (уровню и качеству образования, качеству медицинской помощи, эффективности институтов, предназначенных для управления, предоставления государственных услуг и регулирования предпринимательской

деятельности) просто вопиет. Например, США опережает Россию по этому показателю в 26 раз. Валовый внутренний продукт на душу населения в США почти в 9 раз выше чем в России, и его структура, как и в других развитых странах, заметно отличается от российской.

По данным международных сопоставлений, опубликованным Росстатом в последние годы, на долю образования, здравоохранения, социальных и прочих услуг в России в 2012 г. приходилось 15,1% ВВП, тогда как в западных странах от 21% (Италия) до 31,5% (Япония) (табл. 5).

Таблица 5  
Отраслевая структура валового внутреннего продукта

Страна	Год	Валовый внутренний продукт	В том числе в отраслях						
			сельское и лесное хозяйство, охота, рыболовство	промышленность	строительство	транспорт и связь	торговля, гостиницы и рестораны	финансовая деятельность, операции с недвижимым имуществом, аренда и предоставление услуг	образование, здравоохранение, социальные услуги, прочие услуги
Россия	2011	100	4,4	30,2	6,5	8,4	20,7	16,0	13,8
	2012	100	3,9	29,6	6,5	8,2	20,6	16,1	15,1
Италия	2008	100	2,0	20,9	6,2	7,3	14,8	28,0	21,0
Германия	2008	100	0,9	25,6	4,3	5,7	12,0	29,4	22,1
Франция	2009	100	1,7	12,4	6,4	6,6	12,4	33,7	26,7
США	2007	100	1,3	17,1	4,7	...	19,0	33,0	24,9
Япония	2004	100	1,6	22,8	6,2	6,8	13,0	18,1	31,5

Россия и страны — члены Европейского Союза. Статистический сборник. 2013. М., 2013. С. 73; Россия и страны мира. 2012. Стат. сб. М., 2012. С. 84–85

Россия попала в своего рода «ресурсную ловушку» и повторяет путь многих богатых природными ресурсами стран. Богатства помогают в какой-то мере повысить жизненный уровень населения, но не обеспечивают условий для самоподдерживающегося роста. Если судить по структурным признакам, то за последнюю четверть XX столетия экономика таких стран росла медленнее, чем экономика стран, такими ресурсами обделенных. Вдобавок к неспособности многих нефте-

и газодобывающих стран достичь экономического роста наблюдается отчетливая связь между ресурсным богатством и вероятностью таких явлений, как слабость демократических институтов и коррупция<sup>1</sup>.

Нематериальный (или неосязаемый) капитал (или активы), функционирующий в экономике, пока не получил однозначного толкования, как не устоялось определение его структуры, функций, режима воспроизводства. В литературе, посвященной деятельности фирм, упоминаются следующие основные виды нематериального капитала предприятия: интеллектуальный капитал, организационный (структурный) капитал, деловая репутация (гудвилл), человеческий капитал, клиентский капитал, инновационный и процессный капиталы, кадровый капитал и интеллектуальная собственность. Вполне возможно выделение и других видов и форм нематериального капитала компаний<sup>2</sup>. Сейчас нематериальный капитал составляет до 70 % рыночной стоимости многих мировых корпораций. А что же в обществе? Что представляет его нематериальный капитал и как разные страны используют его для своего развития?

Нематериальный капитал — это комплекс долгосрочных ресурсов развития (общества, различных общностей и индивида), воплощенных в объектах, не имеющих физического, материального существования. Нематериальный капитал не сводится к интеллектуальному, или культурному, или человеческому капиталу, хотя исторически именно с человеческого капитала началось освоение и разработка интересующей нас проблемы. Наряду с человеческим капиталом, включающим в себя культурный капитал, выделяются капиталы социальный и символический как составные элементы нематериального капитала. Отличительной особенностью всех их является их тесная взаимосвязь и взаимообусловленность. Проявление и действие каждого вида капитала зависит от всех остальных. Например, при развитом человеческом и культурном капитале, что характерно для России, отдача

---

<sup>1</sup> Как избежать ресурсного проклятия / Под ред. М. Хамфриса, Дж. Д. Сакса и Дж. Ю. Стиглица; предисл. Джорджа Сороса; пер. с англ. Н. Автономовой, И. Фридмана. М.: Изд-во Института Гайдара, 2011.

<sup>2</sup> Селезнев А. З. Нематериальное производство и экономический рост. М.: Наука, 2001; Ковылин Д. М. Сущность и структура интеллектуального капитала // Креативная экономика. 2011. № 5 (53). С. 26–33; Иноземцев В. Л. К теории постэкономической общественной формации. М.: Academia, 1995; Леонтьев Б. Б. Цена интеллекта. Интеллектуальный капитал в Российском бизнесе. М.: Акционер, 2002.

от него значительно ниже, чем в других странах с близкими показателями. Препятствия создаются особенностями социального капитала в стране, которые не дают полноценно использовать культурные и человеческие ресурсы для создания процветающего общества.

Основной вклад в разработку элементов нематериального капитала внесли Т. Шульц, П. Бурдьё, Г. Беккер, Дж. Коулман, Р. Патнем, Ф. Фукуяма, другие ученые.

Следует подчеркнуть, что основоположники теории нематериального капитала выходили далеко за пределы анализа экономических его эффектов, они видели прежде всего социальное содержание в этом феномене. Так, Бурдьё говорит о влиянии трех форм капитала на условия существования человека, которые «обоснованы *общим объемом капитала* [volume global du capital], понимаемым как совокупность ресурсов и власти, которыми можно реально воспользоваться: экономический капитал, культурный капитал, социальный капитал. Так, различные классы (и группы внутри класса) выстраиваются от тех, кто лучше всего обеспечен одновременно экономическим и культурным капиталом, к тем, кто более всего обделен в этих двух отношениях»<sup>1</sup>.

В последние 15 лет экономистами, социологами и политологами стали активно обсуждаться проблемы социального капитала. Это понятие востребовано в междисциплинарных исследованиях.

Одним из первых понятие «социальный капитал» сформулировал *Пьер Бурдьё*<sup>2</sup>. Социальный капитал воплощается в социальных сетях, социальных нормах поведения, поддержках и кооперациях ради получения взаимной выгоды.

*Джеймс Коулман* концептуально проработал понятие «социальный капитал», отметив, что в «отличие от иных форм капитала, социальный капитал свойствен структуре связей между акторами и среди них. Организации, преследующие определенные цели, могут быть акторами (так называемый корпоративный актор), так же как и индивид. Связи внутри корпоративных акторов также могут создавать для них социальный капитал»<sup>3</sup>. Р. Патнем разработал трехфакторную мо-

---

<sup>1</sup> *Бурдьё П.* Различение: социальная критика суждения // Экономическая социология. 2005. Т. 6; № 3. С. 25 (<http://ecsoc.msses.ru> (дата обращения 07.02.2014)).

<sup>2</sup> *Bourdieu P.* The forms of capital // Handbook of theory and research for sociology of Education / Ed. by J. Richardson. New York: Greenwood Press, 1986. P. 21.

<sup>3</sup> *Коулман Дж.* Капитал социальный и человеческий // Общественные науки и современность. 2001. № 3. С. 124.

дель социального капитала: *нормы взаимности, доверие и социальные сети*, которая позволяет измерять социальный капитал с помощью определенных индикаторов. Посредством их агрегации получаются групповые или территориальные показатели. Возникло такое понятие, как «группы Патнема» — это те группы, которые работают на улучшение жизни других людей и всего общества. В противоположность им существуют группы Мансура Олсона<sup>1</sup>, которые преследуют собственные цели и вступают с другими группами в конкурентную борьбу за обладание ограниченными ресурсами, используя свой социальный капитал для получения ренты, но не для развития.

*Френсис Фукуяма* определяет социальный капитал как набор неформальных норм взаимодействия, которые способствуют сотрудничеству между двумя и более лицами<sup>2</sup>. Потенциально эти нормы существуют в отношениях со всеми людьми, но актуализируются они только в реальных человеческих отношениях. Фукуяма обратил внимание, что внешнее влияние социального капитала группы может быть как положительным, так и отрицательным. Он приводит пример Ку-Клукс-Клана или мафиозных структур. Такие группы тоже имеют определенные нормы, которые позволяют им достигать своих коллективных целей, в этом смысле они тоже обладают социальным капиталом. Но их воздействие на большое общество негативно.

Социальный капитал существует и функционирует на *микроуровне* — индивида, малой группы, семьи, *мезо-* — уровне предприятий, организаций и *макро-* — уровне общества. При этом его можно рассматривать по меньшей мере в двух измеряемых масштабах. Первый — это капитал общностей, которые влияют на получение выгод вовне себя, он может быть определен как гражданский социальный капитал. Можно считать, что он имеет «большие круги» влияния, способствующие формированию для всего общества системы гражданских институтов, норм и ценностей.

Второй масштаб — это социальный капитал небольших, как правило, закрытых общностей, к которым относится семья, этническая община, землячество, предприятие, корпорация и т. д. Этот капитал

---

<sup>1</sup> *Olson M.* The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

<sup>2</sup> *Fukuyama F.* Social Capital and Civil Society / Prepared for delivery at the IMF Conference on Second generation reforms (<http://www.imf.org/external/pubs/ft/seminar/1999/reforms/fukuyama.htm> (дата обращения 08.09.2013)).

формируется внутри общности, но он используется для адаптации и преуспевания во внешнем мире. Круги влияния этого капитала невелики, но они способствуют выживанию группы, мобилизуют ресурсы для коллективной защиты и развития.

### **Культурный и человеческий капитал как факторы социокультурной модернизации**

Степень изученности структуры, качественных особенностей и количественных показателей нематериального капитала в России, как можно представить по имеющимся публикациям, явно недостаточна с учетом тех задач, которые стоят перед страной для перехода к информационному обществу. Сложились некоторые стереотипы в отношении наличия и качества отдельных видов нематериального капитала. Так, культурный капитал довольно высоко оценивается в масштабах всего общества, если принимать во внимание только формальный признак — уровень образования населения, но качество подготовки, ее соответствие перспективным требованиям развития общества, система ценностей большинства населения остаются весьма далеки от современности. Между тем образование наряду с семьей представляет собой важнейший институт, транслирующий жизненные ценности, нормы поведения, дающий знания об организации жизни и деятельности людей. В концепции культурного капитала имплицитно присутствует такой институт, как система образования (от дошкольного до послевузовского), поскольку в значительной мере через эту систему происходит социализация личности в современном обществе и приобретает культурный капитал. Для России, имеющей целью переход к современному обществу, система образования — один из системообразующих элементов институционального обеспечения такого перехода. Сейчас количественный охват высшим образованием лиц соответствующих возрастов в России (78 %) близок к наиболее развитым странам мира: Норвегия — 80 %, Швеция — 82 %, Финляндия — 93 %. Но это, замечу, только количественные данные, не говорящие о качестве высшего образования в стране. Косвенно о нем могут сказать государственные расходы на образование, которые в России составляют 4,1 % (2011 г.) от ВВП, тогда как даже в Португалии больше — 5,3 %, а в развитых западных странах — до 9 % ВВП<sup>1</sup>. В России в 2006 г.

<sup>1</sup> Россия и страны — члены Европейского Союза — 2013: Стат. сб. М., 2013. С. 86, табл. 5.9.

расходы на одного учащегося составляли 3,4 тыс. долл., в то время как во всех наиболее развитых странах они превышали 7 тыс. долл. на одного учащегося. Такое соотношение позволяет предполагать, что догнать развитые страны по качеству образования без увеличения ассигнований едва ли получится. Едва ли хорошее образование может быть дешевым. Многие российские вузы в последние два десятилетия выполняли в основном функцию социализации молодежи, давая слабую профессиональную подготовку. Обращает на себя внимание укрепляющаяся в России тенденция роста частных семейных расходов на образование. Сейчас они составляют 30 % всех подобных расходов, тогда как в европейских странах в среднем эта доля составляет только 13 %. Особенностью финансирования среднего образования в России является также и то, что доля федерального бюджета в 6 раз ниже, чем в европейских странах, а учитывая значительную социально-экономическую меж- и внутрирегиональную дифференциацию в России, это служит источником снижения равенства доступа к образованию в стране<sup>1</sup>.

В последние два десятилетия выросли экономические препятствия для получения качественного высшего образования для семей с низкими доходами. Вместе с социальным капиталом экономический капитал семьи становится еще более важным фактором поступления в хорошие вузы. Социальное расслоение всё в большей степени воспроизводится системой образования, что не способствует социокультурной модернизации общества. Европейское социальное исследование (ESS) показало, что в России бóльшую вероятность получить высшее образование имеют дети, чьи родители уже имеют это образование. В то время как в странах — лидерах по инновациям и информационным технологиям, например в Норвегии и Финляндии, мы видим, что у родителей с низким образованием дети чаще, чем в России, имеют высшее образование. Этому способствуют не только бесплатность обучения на всех уровнях, но и забота государства о наращивании культурного капитала нации, потребности развития постиндустриальной экономики. Система образования не реализует в полной мере свою функцию конструирования «социального лифта» для детей из бедных семей с низкими культурными ресурсами. Между тем именно система образования наряду с семьей в основном и формирует культурный

---

<sup>1</sup> *Агранович М. Л.* Экономика российского образования через призму международных сравнений ([www.econorus.org/consp/files/9n6k.doc](http://www.econorus.org/consp/files/9n6k.doc) дата обращения — 05.09.2014)).

капитал нации, региона и культурный капитал индивидов. Знания, навыки, умения, соответствующие современным достижениям во всех сферах человеческой деятельности определяют успешность развития страны, отдельного региона и самого человека. Именно культура и качественное образование способствуют социокультурной модернизации общества. Вложения в человеческий капитал создают основу для развития общества и должны возрастать, тем более что по прогнозам в России численность экономически активного населения с высоким уровнем человеческого капитала будет относительно снижаться, и это будет ограничивать возможности экономического роста и модернизации. Уже сейчас фиксируется снижение индекса человеческого развития в России по сравнению с другими странами мира с 0,802 до 0,788 (2012 г.)<sup>1</sup>. И хотя Россия поднялась с 58-го на 55-е место в мировом рейтинге по сравнению с 2007/2008 г., некоторые страны более активно совершенствовали образование, здравоохранение, культуру и добились больших успехов в развитии человека, подняв общую планку сравнений. Слишком «экономное» и неэффективное вложение в развитие человека и культуры и сегодня, и в долговременном плане способно оказать негативное влияние на развитие социокультурной модернизации в стране. Актуальность задачи повышения культурного и человеческого капитала общества не умаляет того факта, что их реализация зависит от другого нематериального ресурса — социального капитала.

### **Социальный капитал в России<sup>2</sup>**

Социальный капитал внутри группы людей, коллективов предприятий и организаций, а также в масштабах всего общества осуществляет интегрирующую функцию, опирается на единые нормы взаимодействия, социальные сети (связи) и доверие. На макро-уровне — уровне всего общества или больших территориальных образований — социальный

<sup>1</sup> Доклад о человеческом развитии. 2013. Возвышение Юга: человеческий прогресс в многообразном мире. New York, 2013. С. 15.

<sup>2</sup> Далее используются данные анализа нескольких эмпирических исследований, в которых автор принимает участие: Всероссийского мониторинга Центра изучения социокультурных изменений Института философии РАН — ЦИСИ ИФ РАН (руководитель Н. И. Лапин); данные опросов в регионах России, проведенных по типовой методике ЦИСИ ИФ РАН; Европейского социального исследования (ESS, руководитель А. Г. Андреев), другие исследования.

капитал может возникать в результате высокой степени идентификации людей с этой общностью, как взаимная поддержка, солидарность, взаимопомощь, организация взаимных действий. В современной России наблюдается активизация акций поддержки в рамках всего общества, но прежде всего в ситуациях чрезвычайных, когда требуется помощь в экстренных, катастрофических случаях. Тогда активно используется интернет, средства массовой информации, сети общественных организаций. Но то, что можно назвать «уличной демократией», — доброжелательность и доверие к знакомым и незнакомым, а также участие в общественных объединениях, идентификация с обществом по поводу позитивных событий и исторических вех развиты очень слабо. В российском обществе велик уровень отчужденности не только от власти, но и между людьми. Впрочем, Россия здесь не одинока. Эта тенденция широко распространена в мире и была отмечена, например, Р. Патнэмом в книге «Боулинг в одиночку: крах и возрождение американского общества» при исследовании социального капитала в Америке<sup>1</sup>.

В России также два последних десятилетия отмечены ослаблением социальных и человеческих связей, изменениями в самоидентификации людей, как бы «суживанием» ее горизонта до семьи, близкого круга общения, в основном между соседями. Это неизбежное следствие радикальных изменений экономической и политической системы, кризисов развития, особенностей социальной политики государства. В таких условиях усиливаются связи внутри малых контактных групп, дающих непосредственную поддержку в повседневной жизни. Другие группы непосредственного общения — друзья, сослуживцы становятся менее близкими для современного россиянина. Возможно, дружеские связи ослабляются в связи с сокращением свободного времени и конкурентными отношениями на работе. Разобщенность и атомизация общества в России достигли высокого уровня, когда даже в семье не находят понимания в разных регионах от 30 до 60 % людей. Общение с друзьями и родственниками в России происходит значительно реже, чем в развитых европейских странах, но близко по частоте к странам Восточной Европы. Кроме того, более 6 % респондентов в России сказали в 2012 г., что не имеют людей, с которыми они могут поговорить по душам, такие же или бóльшие показатели одиночества и разобщенности показал опрос в Болгарии, Эстонии, Израиле, Польше, Словакии.

---

<sup>1</sup> *Putnam R.* Bowling alone: the collapse and revival of American community. New York: Simon Schuster, 2000.

Но что особенно настораживает в самоидентификации жителей нашей страны — так это значительная утрата чувства близости со своими соотечественниками. Всего за 4 года — с 2006 по 2010 на 16 % сократилось число тех, кто ощущает близость с жителями России. Таких людей теперь менее 40 %. Еще меньше их в группах с высшим образованием, среди жителей больших городов и Москвы и в возрастной группе 25–35 лет. Не последнюю роль здесь сыграло резкое усиление материальной дифференциации в обществе по сравнению с советским периодом и ощущение несправедливости такой дифференциации, а также низкий уровень социального участия. Наибольший уровень идентификации фиксируется по поколенческому признаку, затем следует национальный и религиозный. Два последних типа идентификации несут в себе опасность глубокого отчуждения и противостояния, провоцируют в обществе недоверие.

Доверие является ядром социального капитала в обществе, включая в себя: доверие людям из непосредственного круга общения, доверие незнакомым людям, доверие институтам. Компаративистский анализ социального доверия по данным ESS показал, что в 2012 г. среди 24 европейских стран, участвующих в исследовании, Россия занимает только 18-е место с индексом 4,70 (по 10-балльной шкале), ниже уровень доверия только в 6-ти странах, и все они не принадлежат к высокоразвитым странам Европы. Стоит отметить, что в России индекс доверия несколько вырос по сравнению с 2006 г. и обнаруживается устойчивая положительная корреляция этого роста с увеличением удовлетворенности жизнью и несколько меньшая положительная корреляция с увеличением дохода респондентов. Уровень доверия выше в небольших поселениях, нежели в крупных городах. Такой уровень доверия характеризует страну как только выходящую из обществ традиционного типа и медленно движущуюся к современности.

Консолидация и психологическое благополучие, защищенность в обществе невозможны без доверия людей друг к другу. Ослабление и разрушение социальной интеграции и доверия могут не выливаться в массовые акции, скорее это личное самоощущение, которое влияет на индивидуальное настроение и поведение. Отсутствие напряжения в ментальных и психологических состояниях по поводу социального окружения и взаимодействия с институтами общества служит необходимым социальным фоном, чтобы низкоресурсные группы не чувствовали себя маргиналами, а образованные и активные не стремились покинуть Россию, могли использовать свои способности и знания в своем регионе и в своей стране. Замечу, что сейчас представители

среднего класса составляют самую большую группу среди тех, кто не исключает эмиграцию. Особенно это характерно для молодых возрастных когорт. И эти настроения могут усиливаться при изменении социальной обстановки в стране, ограничении свободы выбора.

Сравнение настроений населения России и стран, участвовавших в ESS, показало, что в России один из самых низких уровней доверия институтам общества, особенно судебно-правовой системе и полиции. По этим показателям Россия занимает место в последней пятерке стран, участвовавших в исследовании. Доверие этим институтам растет, если респондент удовлетворен своей жизнью и живет в небольших по размеру поселениях. Это доверие тем выше, чем выше доход респондента. Другими словами, группа неудовлетворенных этими институтами наиболее распространена в крупных городах, среди бедных и малообеспеченных и среди неудовлетворенных своей жизнью.

В России высок уровень полицейской коррупции, в частности ей присвоен второй после Украины индекс взяточничества со стороны полиции. Между тем некоторые страны Запада вообще демонстрируют отсутствие коррупции. Доверие к институтам правопорядка — это один из маркеров состояния социального капитала и демократизации общества. Можно констатировать, что коррупционные отношения стали *системным элементом в экономике и социальной сфере в России*, превратились в социальный институт, утверждающий в обществе неформальные правила взаимодействия. Коррупция способствует резкому росту масштабов материального неравенства, нарастанию отчуждения населения от власти, распространению общего настроения недоверия в обществе, разлагает общественную мораль. Пока борьба с коррупцией не может быть признана успешной, и надеяться на ее искоренение было бы преждевременно, особенно в свете расширения государственного регулирования во всех сферах жизни. Несмотря на усиление антикоррупционного законодательства коррупции не становится меньше, она мимикрирует, трансформируясь из рыночной формы в сетевую, когда платят не только взятками, но и услугами<sup>1</sup>. В результате социальный капитал локализуется в форме коррупционных сетей, опутывающих всё общество. В чисто экономическом плане низкий уровень доверия в обществе формирует и низкое доверие инвесторов, препятствуя притоку в экономику капиталов внутрироссийских и из-за рубежа.

---

<sup>1</sup> *Кравцова М.* Коррупцию проще видоизменить, чем победить (Орес.ру (дата обращения 06.03.2014)).

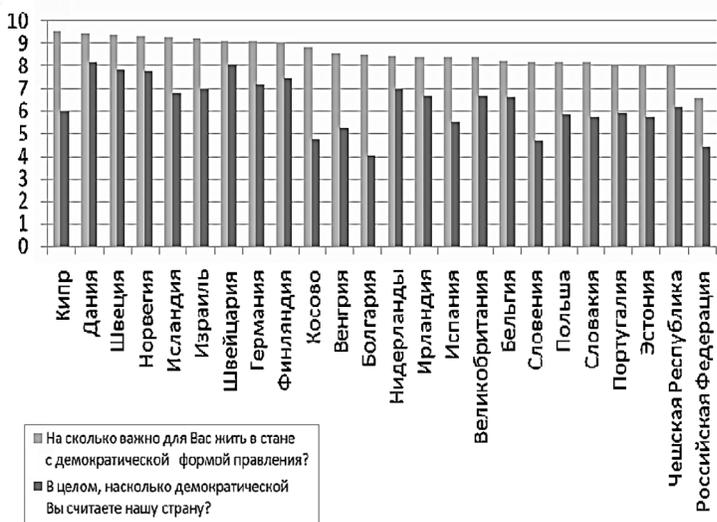


Рис. 2. Оценка демократии в странах Европы. ESS—2012  
(средний балл по 10-балльной шкале)

Описанное состояние социального капитала, требующий своего совершенствования человеческий капитал, особенности политического режима в стране активно влияют на отношение населения к демократическому устройству общества (рис. 2). Во-первых, для населения России важность жизни в стране с демократической формой правления была оценена ниже всех стран Европы, на уровне 6,56 баллов по 10-балльной шкале. Но и при оценке реальной демократии в стране российское население дало одну из самых низких оценок среди всех стран, представленных на рисунке 2 — 4,40 балла. Здесь Россия уступила только Болгарии (4,05 балла). Такое мнение населения заслуживает самого пристального внимания и анализа — это не просто разочарование в демократическом пути развития для России, а как бы итоговая оценка развития последних двух десятилетий, когда был дискредитирован сам путь демократических преобразований. На фоне всех стран Европы, представленных в исследовании в 2012 г., в России наблюдается самое сильное разочарование в демократии — и по факту, и по желанию жить в демократической стране. В странах западной демократии с высоким уровнем вторичной модернизации эти две оценки наиболее приближены и достигают вы-

соких значений. Население тех стран, которые относятся ко второму эшелону развития капитализма, в своем подавляющем большинстве стремятся жить при демократическом режиме, но реальную демократию в своей стране оценивают очень критически.

Сегодня проблемы социокультурной модернизации российского общества и перехода в информационную стадию развития находятся на первом месте среди актуальных и стратегических проблем развития страны. Можно с уверенностью сказать, что их решение безотлагательно требует комплексного развития таких элементов нематериального капитала, как человеческий, культурный, социальный. Эти виды капитала составляют основу для социокультурной модернизации, для стимулирования инновационной деятельности. Но нельзя сказать, что эти проблемы решаются в России удовлетворительно. Для их решения необходимы развитые нематериальные виды капитала — человеческий капитал, соответствующая институциональная среда, доверие и безопасность в обществе. Пожалуй, это наиболее актуальные проблемы успешной социокультурной модернизации России.

## **6. Выводы. О структурно-институциональных препятствиях российской модернизации и путях их преодоления**

Главное препятствие на пути модернизации России как движения к цивилизации реального гуманизма заключается в характере социума, возникшего за последние четверть века. Многие специалисты согласны, что возникло промежуточное, транзитное состояние российского общества: не завершен переход от административно-командной системы с центрально планируемой экономикой к демократическому федеративному правовому социальному государству с рыночной экономикой, декларированному в Конституции России. Возник симбиоз структур раннего, «дикого» капитализма с финансовыми структурами, характерными для современного глобального бизнеса: социально безответственный олигархо-бюрократический капитализм с компрадорской доминантой (вывозом капитала за рубеж), которая подчиняет создаваемый в России капитал интересам транснационального бизнеса.

В результате снизился индекс человеческого развития россиян (Human Development Index) и упал спрос на их еще немалый культурный и инновационный потенциал, который гибнет втуне. Декларации

с высоких трибун о модернизации российской экономики и всего общества гложут, не начав осуществляться. Да и средств на их осуществление в государственном бюджете нет. Продолжение существующего состояния общества будет увеличивать риски целостности России как федерации. Пример украинского общества, подмятого олигархами, наглядно продемонстрировал реальность такого тренда.

Анализ динамики процессов модернизации России и ее регионов в 2000–2010 гг. показал слабоположительные тренды индексов обеих ее стадий (первичной и вторичной) и их интегрированного индекса (рис. 3).

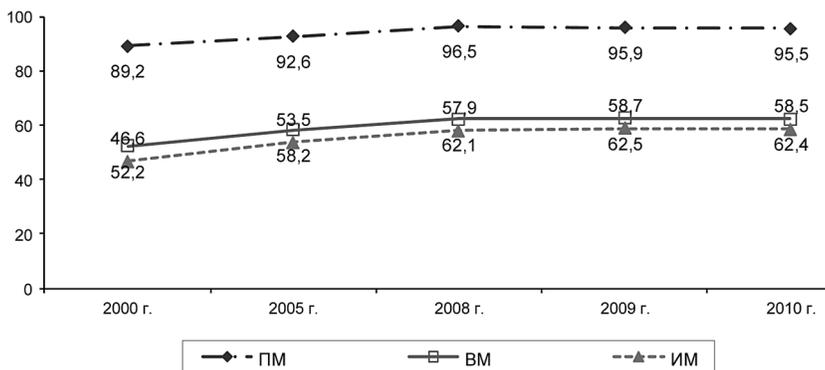


Рис. 3. Динамика средних значений индексов двух стадий модернизации и их интегрированного индекса: ПМ — первичная, индустриальная модернизация; ВМ — вторичная, информационная модернизация; ИМ — интегрированный индекс двух стадий модернизации.

Цифры — проценты российских индексов от усредненных стандартных значений индексов, достигнутых 20 развитыми странами к 2010 г.

Источник: результаты расчетов с помощью информационной системы «Модернизация», созданной в Институте социально-экономического развития территорий РАН (г. Вологда)

Пролонгируя эти тренды до 20–30-х гг. текущего столетия с учетом существующих тенденций стагнации и внешних санкций, мы получим затухающий рост, т. е. постепенное снижение конкурентоспособности России в контексте процессов всемирной модернизации и падение ее модернизационного статуса из верхней четверти среднеразвитых стран (вблизи развитых стран, 2010 г.) в нижнюю их треть.

Пришло время осуществить выбор конкретного, современно-цивилизированного и в то же время национально особенного варианта общества с рыночной экономикой и демократическим политическим режимом, учитывающего потребности развития российской цивилизации, ценности и интересы населения России. Реализация этого варианта может стать началом движения к цивилизации реального гуманизма.

Если оставить в стороне идеологические предубеждения, то трудно не признать, что в России, как и во многих странах Европы и других континентов, в настоящее время существует фактически **многоукладная экономика**. В нашей стране она возникла спонтанно и обрела неявно управляемую государством компрадорско-олигархическую доминанту. Нынешнее некоординируемое сосуществование государственной, смешанной, корпоративно-олигархической, акционерной, индивидуальной и иных форм частной собственности не обеспечивает инновационную конкурентоспособность предприятий и фирм, зато весьма выгодно олигархическим владельцам корпораций, которые вывозят сверхприбыли за рубеж, в офшорные зоны, в разы уменьшая поступления в федеральный и региональные бюджеты России. Доминирование олигархической составляющей служит главным препятствием завершения трансформации России, обрекая ее на дальнейшее снижение конкурентоспособности.

Признав многоукладную экономику с компрадорско-олигархической доминантой как реальный факт, требуется принять важное политическое решение: признать неприемлемость такой доминанты для современной России и выбрать вектор ее эволюции в сторону более эффективного и ценностно приемлемого для россиян, социально ответственного взаимодействия разных экономических укладов и имущественных страт<sup>1</sup>. Напомним, что к числу эффективных видов многоукладной экономики относится так называемая «переговорная».

«**Переговорная экономика**» (negotiated economy), укоренившаяся полвека назад в скандинавских странах, не допускает преобладания какой-либо одной формы собственности, предполагает узаконенные (институционализованные) правила их взаимодействия в общенациональных интересах и действенное участие профсоюзов в трехсторонних переговорах на всех уровнях — от муниципального

---

<sup>1</sup> Это предполагает не отмену совершившейся приватизации, а ее легитимацию путем ограничения действий крупных собственников социально ориентированными нормами. Задача столь же сложная, сколь и актуальная.

до федерального. По сути, она опирается на нормы широкой демократии и правового государства, требует активности независимых профсоюзов на всех предприятиях и фирмах. «Термин “переговорная экономика”, — пишут датские ученые, — мы употребляем для обозначения структуры общества, в котором распределение существенной части ресурсов проводится путем институционализированных переговоров между независимыми центрами по принятию подобных решений в государстве, организациях и/или корпорациях... и власти выступают лишь в роли одного из участников подобных переговоров»<sup>1</sup>. Не случайно в северо-европейских, скандинавских странах достигнуто и несмотря на кризис сохраняется наиболее высокое в мире качество жизни населения, а экономические кризисы затрагивают их меньше, чем другие страны. Среди существующих видов экономик она, возможно, более всего отвечает экономике общества *реального гуманизма*.

Такая модель экономики согласуется с характером возникающего в мире нового типа общества, который можно обозначить как информационно-когниционное общество, проще говоря, понимающее общество, основанное не только на знаниях, но и на доверительном понимании (не *согито*, а *согнитю*, лат. — познание, признание, признание как процесс) друг друга людьми, взаимопонимании между социокультурными стратами. Необходимо выявить отношение россиян к такому типу общества как возможному ориентиру при продолжении движения к цивилизации *реального гуманизма*.

Пришло время поэтапных, но энергично-последовательных институционально-регулятивных действий государства и гражданского общества, направленных на преодоление практик российского этатизма, на созидание и укоренение практик реального гуманизма.

---

<sup>1</sup> См. Педерсен О., Ниельсен К. Переговорная экономика: история и процессы институционализации // Смешанная экономика: социокультурные аспекты / Отв. ред. Н. И. Лапин. М.: ИНИОН РАН, 1994.

В. М. Межуев

## **Россия в поиске**

## **своей цивилизационной идентичности**

О России как особой цивилизации стали писать сравнительно недавно и явно под воздействием происшедших перемен. Попытка еще недавно — в эпоху существования СССР — судить о ней в понятиях формационного членения истории, выведившая ее чуть ли не в авангард мирового развития («первая в мире страна победившего социализма»), оказалась несостоятельной ввиду очевидной ее отсталости от развитых стран Запада. Избранная нашими либеральными реформаторами стратегия модернизации России по образцу этих стран, названная «вхождением в современную цивилизацию», заставила задуматься о том, в какой мере эта стратегия учитывает российскую специфику, считается с ней. Вопрос этот побудил многих исследователей распространить на Россию так называемый «цивилизационный подход», представить ее как особое цивилизационное образование.

Для такого вывода, казалось, были все основания. Явная неудача либеральных реформ, проведенных в России вроде бы по рецептам западной науки, наводила на мысль о том, что не всё в этой науке адекватно срабатывает на российской почве. Россия как бы полностью не укладывалась в научное ложе, созданное по меркам западного общества, не открывалась принятым там стандартам научного объяснения и анализа. Что-то сохранялось в остатке, что затем ломало все расчеты и рушило все ожидания.

Непроницаемость России для интеллектуального дискурса Запада многими объясняется просто: Россия не является органической частью Запада, где этот дискурс сложился и оформился. Как России порой трудно понять Запад (не говоря уже о том, чтобы быть им), так и Западу трудно понять Россию, представить ее в терминах собственной научной рациональности. Ситуация, казалось бы, типичная для встречи одной цивилизации с другой.

В действительности не всё так просто, как может показаться на первый взгляд. Россию трудно представить и как совершенно особую, окончательно сложившуюся, во всем отличную от Запада цивилизацию, хотя подобные попытки и предпринимаются сегодня многими, пишущими на эту тему. Ее называют то православной, то восточнославянской, то евразийской цивилизацией — в зависимости от того, какой

признак берется за основу — конфессиональный, этнокультурный или геополитический. Но может ли каждый из них и все они вместе служить достаточным критерием для признания существования особой цивилизации? Будь так, вопрос об отношении России к Западу решался бы намного проще, не переживался как одна из мучительных проблем российской истории. Ведь в сознании россиян постоянно жила тема не только их особенности и самобытности, но и отсталости, недостаточной развитости по сравнению с Западом. Эта западническая тема, наряду со славянофильской (то, что западники считали отсталостью России, славянофилы оценивали как ее самобытность), является сквозной в истории русской общественной мысли. Она вообще не могла бы возникнуть, не будь Россия в чём-то страной европейского типа, находишься она целиком за пределами западного мира. Чтобы сравнивать себя с Европой, даже в пользу последней, надо в каком-то смысле уже быть Европой, осознавать свою близость с ней. Многие страны не-европейского региона, также переживающие процесс модернизации, не возводят свою несхожесть с Европой в ранг общенациональной проблемы, не испытывают по отношению к ней чувства собственной неполноценности. Наши же западники всегда воспринимали Россию даже не как соседа, а как родственника Европы, пусть и бедного, задержавшегося в своем развитии.

Столкновение этих основных русских тем — самобытности и отсталости — говорит о том, что вопрос о цивилизационной идентичности России остается открытым, не имеет однозначного решения, провоцирует взаимоисключающие мнения. На нашем пространстве как бы сосуществуют и сталкиваются разные России, между которыми трудно порой найти нечто общее. Мы либо грезим о своем прошлом, либо проклинаем его. Кто-то не приемлет ничего, что связано с Западом, для кого-то даже слово «патриотизм» является бранным. И каждый видит в другом заклятого врага России.

Вопреки мнению о том, что Россия уже сложилась как особая цивилизация, напрашивается другой вывод: она и сегодня находится в поиске своей цивилизационной идентичности, своего места в мировой истории. Поиск этот далеко не завершен, что подтверждается непрекращающимся спором о том, чем является Россия — частью Запада или чем-то отличным от него. На отсутствие приемлемого для всех решения указывает постоянно возрождающийся в нашем обществе спор о том, в чем состоит «русская идея». Если Запад осознает себя уже сложившейся цивилизацией, то Россия — еще только как идею (разумеется, по-разному трактуемую), существующую более

в голове, чем в действительности. Подобное направление мысли выходит на первый план тогда, когда реальность находится в состоянии брожения, не отлилась в законченную форму, не застыла в своей цивилизационной определенности. И в нынешнем виде Россия является пример страны, не столько обретшей свою цивилизационную идентичность, сколько в очередной раз осознавшей необходимость ее обретения.

В истории нашей отечественной мысли понятие «цивилизация», как правило, не использовалось при определении того, чем является Россия. Российская история изображалась преимущественно как история государства или культуры, но ничего подобного «Истории цивилизации в Англии» Г. Бокля или «Истории цивилизации во Франции» Ф. Гизо мы в ней не найдем. Само понятие «цивилизация» было заимствовано в России из Европы еще в 30-х гг. XIX в., причем намного раньше, чем термин «культура», что, видимо, объясняется большим распространением в образованной части русского общества французского языка. Так, термин «civilization» — в смысле гражданства — использовали Тютчев и Герцен, хотя слово «культура» у них отсутствует. Нет слова «культура» у Чернышевского, Добролюбова, Писарева. Первым теоретиком цивилизации в России считается А. Я. Метлинский (1814–1870), защитивший в Харькове (1839 г.) магистерскую диссертацию «О сущности цивилизации и значении ее элементов», написанную им под влиянием работ французского историка Ф. Гизо<sup>1</sup>. В 1883 г. выходит работа И. С. Аксакова «Цивилизация и христианский идеал». Если русские либералы использовали термин «цивилизация» для характеристики тех европейских порядков и институтов, которые они хотели перенести в Россию, то славянофилы выступили резко критически против использования самого концепта цивилизации применительно к России. Для них более приемлемым был термин «просвещение», причем в его религиозном понимании — как свет, святость. Ю. Ф. Самарин в статье «По поводу мнения “Русского вестника” о занятиях философией, о народных началах и об отношении их к цивилизации» писал: «Давно и искренне желали мы выразуметь, что именно подразумевается под словом цивилизация, так недавно вошедшим у нас в моду, так часто повторяемым и почти

---

<sup>1</sup> Об использовании понятий «культура» и «цивилизация» в русском философском лексиконе XIX в. см.: *Асоян Ю., Малофеев А.* Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX и начала XX веков [Асоян, Малофеев 2001].

совершенно вытеснившим из употребления слово просвещение»<sup>1</sup>. Сам Самарин объясняет популярность этого слова принятием европоцентристской модели исторического развития. В понимании и западников, и славянофилов XIX в. цивилизация — синоним не России, а Европы. Для России, как считалось, более подходит термин «просвещение» или в более поздней транскрипции — «культура». Аналогичным образом обстояло дело в Германии XIX в., в которой эти термины обозначали долгое время различие между Германией, с одной стороны, и Англией и Францией — с другой.

В современной исторической науке под цивилизацией принято понимать достаточно устойчивые и предельно обобщенные социально-исторические единицы с четко фиксированными краями и границами в сфере общественной и духовной жизни. Согласно С. Хантингтону, цивилизацию можно определить «как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей»<sup>2</sup>. Цивилизации отличаются друг от друга рядом существенных признаков. «Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношение между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Они (эти различия. — В. М.) не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами»<sup>3</sup>.

В основу своей теории цивилизации Хантингтон кладет два основных постулата. Во-первых, отрицание единой, общей для всех, универсальной цивилизации. По его мнению, «существуют различия в восприятии понятия “цивилизация” как единственная таковая и понятия “цивилизация” как одна из многих»<sup>4</sup>. Если французские философы XVIII столетия противопоставили идею цивилизации — оседлого, городского и образованного общества — состоянию «варварства», то почти одновременно возникла привычка говорить о цивилизации во множественном числе. «Это означало “отказ от определения цивилизации как одного из идеалов или единственного

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М.1996. С. 542.

<sup>2</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. М., 1994. № 1. С. 34.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 47.

идеала” и отход от предпосылки будто есть единый стандарт того, что можно считать цивилизованным “ограниченным”, по словам Броделя, — несколькими привилегированными народами или группами, “элитой” человечества. Вместо этого появлялось много цивилизаций, каждая из которых была цивилизована по-своему»<sup>1</sup>.

Во-вторых, каждая цивилизация образует собой культурную целостность, что признается всеми, за исключением Германии, в которой цивилизация и культура мыслились всегда по принципу даже не различия, а противоположности. «Немецкие мыслители девятнадцатого века провели четкую грань между понятиями “цивилизация”, которое включало в себя технику, технологию и материальные факторы, и “культура”, которое подразумевало ценности, идеалы и высшие интеллектуальные, художественные и моральные качества общества. Это разделение до сих пор принято в Германии, но больше нигде»<sup>2</sup>. Хантингтон, естественно, забыл о России, в которой подобное противопоставление цивилизации и культуры также признавалось основополагающим для ее исторического самоопределения. Американский ученый не просто отстаивает идею множественности цивилизаций, что представляется ему эмпирически очевидным, но особо подчеркивает тождество цивилизации и культуры, ставя на первое место в этом тождестве религию. «Основные цивилизации в человеческой истории в огромной мере отождествлялись с великими религиями мира...»<sup>3</sup>.

При некоторой спорности подобного понимания цивилизации, отождествляющего ее с культурой (что характерно вообще для всей англоамериканской научной традиции), исходным основанием для любой цивилизации оно считает особый тип религиозной веры, т. е. культуры в той ее части, в какой она еще не отделилась от культа. Каждая из великих цивилизаций имела свой пантеон богов или единого Бога, складывалась вокруг общего для них религиозного культа. Барьер, разделяющий разные религии, практически непреодолим: можно перейти из одной веры в другую, но нельзя совместить их в единой религиозной системе. Каждая вера по-своему универсальна, абсолютна и самодостаточна. Религия является как бы последней границей между разными цивилизациями.

Отсюда достаточно распространенная типология цивилизаций. Так, говорят о христианской (западной и восточно-православной),

<sup>1</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 47.

<sup>2</sup> Там же. С. 48.

<sup>3</sup> Там же. С. 49.

мусульманской, буддийской, индуистской цивилизациях. Именно эти пять цивилизаций Тойнби отнес к последнему — третьему — поколению цивилизаций, дожившему до нашего времени. Тойнби предвидит в будущем и возможность столкновения между ними<sup>1</sup>, например в ядерной войне (эту его мысль и подхватил Хантингтон), что грозит человечеству гибелью. Оправдается это предвидение или нет, границы между цивилизациями представляются ему неустрашимыми.

Какое место в этом раскладе занимает Россия? Тойнби относит ее к «восточно-православной цивилизации», берущей начало в Византии. Однако если не отождествлять цивилизацию с культурой, наличие в России особой цивилизации действительно вызывает сомнения. Православие, несомненно, находится в истоке русской духовности и культуры, определяет ее своеобразие, но достаточно ли этого своеобразие для признания наличия здесь особой цивилизации? Не считать же особой цивилизацией самодержавие и тоталитаризм, хотя попытки такого рода предпринимаются время от времени. Тот же Тойнби считал православную Византию родиной тоталитаризма, от которой его унаследовала Россия: тоталитаризм, согласно Тойнби, — «византийское наследие России»<sup>2</sup>. Для большинства зарубежных и отечественных авторов самодержавие и тоталитаризм — признак не цивилизации, а неизжитого варварства, свидетельство исторической отсталости страны, ее недостаточной цивилизованности.

Само приравнивание цивилизации к религии не всегда оправдано, и прежде всего по отношению к самому Западу. Христианство действительно есть религия Запада по преимуществу, но ведь не только оно создало западную цивилизацию. Другим ее истоком стала греко-римская античность, откуда, собственно, и заимствовано понятие «цивилизация». Если средневековую Европу с ее властью католической церкви над земными правителями еще и можно назвать христианской цивилизацией, как быть с современным Западом, пережившим этап секуляризации? Разве он отличается от других цивилизаций только своей верой? Возникшая здесь цивилизация дает основание для другой исторической типологии, делит общества на традиционные и современные, доиндустриальные (аграрные), индустриальные и постиндустриальные. Со стороны Востока цивилизация действительно выглядит как некоторое множество (идея такого множества родилась на Западе, но в результате открытия им Востока), со стороны же За-

<sup>1</sup> Тойнби А.Дж. Постигание истории. Сборник. М. 1991. С. 129–134.

<sup>2</sup> Там же. С. 105–114.

пада она предстает как сменяющиеся во времени ступени единого поступательного движения. Восток и Запад как бы предлагают разные типологии исторического процесса. Хотя Шпенглер и считал, что мировая история существует в воображении только европейцев, в глазах Запада (в силу самой его природы) мировая история — не просто пространство, заполненное разными цивилизациями, но движение человечества в сторону его всё большей интеграции. С момента своего появления на свет Запад мыслил себя заключительной фазой этого движения, и нельзя отрицать определенную правомерность такого взгляда. По этой логике, Запад — не просто одна из многих, а *универсальная цивилизация*, способная распространиться по всему свету и включить в себя все его части и регионы. Универсализм в противоположность локализму осознается Западом как его собственная и неотвратимая судьба.

Подобное представление — результат не просто раздутого самомнения. Оно диктуется некоторыми вполне объективными обстоятельствами. Запад универсален не по причине своей религиозности (здесь ему противостоят другие религии), а в силу своей разумности, получившей форму научной и правовой рациональности, которая не требует для себя никакой религиозной санкции. Наука и право — вот реальный вклад Запада в мировое развитие, которым не может пренебречь никакая цивилизация. Создав современную науку и светские формы жизни, базирующиеся на формально-правовых началах, он усмотрел в них единственно приемлемый для человечества способ совместного существования. Именно Запад поставил вопрос об общеисторической динамике цивилизационного движения, не исчерпывающейся существованием разных цивилизаций и завершающейся некоторым единым проектом, представленным им самим. Возможен ли иной вариант развития? Насколько оправдана сама идея универсальной цивилизации? По мнению С. Хантингтона, именно эта идея, владеющая Западом, подталкивает мир к столкновению цивилизаций. Избежать столкновения можно лишь путем отказа Запада от претензии на собственную универсальность.

Но вот вопрос — способен ли Запад на такой отказ, не противоречит ли он самой природе западной цивилизации? Цивилизация действительно возникает в оппозиции к варварству, является формой, в которой преодолевается, изживается наследие варварских времен. В силу разности места и времени появления отдельных очагов цивилизации, она в своей начальной фазе образует определенное множество, предстает как веер цивилизаций, существенно отличающихся

друг от друга. На смену одним цивилизациям приходят другие. Некоторые из них дожили до наших дней. Но во все времена наличие такого множества — свидетельство не только различных путей выхода из варварского состояния, но и незаконченности, незавершенности этого процесса. Подтверждением тому служит судьба многих цивилизаций, погибших либо от столкновения друг с другом, либо от натиска варварских племен и народов. От подобного столкновения не застрахованы и ныне существующие цивилизации. И так, видимо, будет до тех пор, пока цивилизация не достигнет состояния некоторой универсальности, не станет для большинства народов единой и общей. Только тогда она сможет окончательно победить варварство, признаком которого как раз и является абсолютизация различий — того, что разъединяет людей и противопоставляет их друг другу.

В истории человечества Запад действительно стал первой попыткой перехода к универсальной цивилизации, во всяком случае впервые выдвинул идею такого перехода. Именно здесь родилась идея человечества, объединенного под властью Рима посредством не столько силы, сколько права. Это была не просто мечта о мировом господстве, владевшая умами многих завоевателей, а именно идея цивилизации, уравнивающей всех в правах римского гражданина. Ее потому и называют иногда «римской идеей». Начиная с «первого Рима», история Запада стала историей ее практического воплощения в жизнь, хотя на разных этапах разными путями и средствами. Западу всегда казалось, что именно он призван покончить с варварством былых времен, явить миру единственно возможную форму его интеграции. И так было до тех пор, пока в фазе его капиталистического развития не обнаружались черты, заставившие говорить о «новом варварстве». На место первоначальной оппозиции «цивилизация—варварство» пришли другие, не менее острые и опасные. В суммарном виде их можно представить как оппозицию «цивилизация—природа» с одной стороны и «цивилизация—культура» — с другой. Конфликт научно-технической и экономической цивилизации Запада с природой и культурой, ставший причиной экологического и духовного кризисов, обозначил не только пределы роста этой цивилизации, но и ее неприемлемость в качестве универсальной модели будущего устройства мира.

В подобной ситуации Россия и вынуждена была делать свой выбор. В общем виде поиск ею своей цивилизационной идентичности был зафиксирован в том, что получило название «русской идеи». В этой идее отразилось не реальное состояние России, а то, какой она виделась ее мыслителям и художникам, т. е. людям русской культуры, пытавшим-

ся предвосхитить, предугадать ее ближайшее или более отдаленное будущее. Оправдаются их предчувствия или нет, покажет время, но только по ним можно судить о том, что культурная Россия действительно хотела для себя, в чем видела свое историческое предназначение.

О русской идее впервые заговорили после победы над Наполеоном, втянувшей Россию в самую гущу европейской политики. Именно тогда мыслящая часть российского общества задумалась над тем, как Россия связана с Европой и чем отличается от нее. Это был разговор о том, чем является сама Россия, какое место она должна занимать в ансамбле европейских народов, в чем вообще состоит ее идея. По словам В. Г. Белинского, «какую идею надлежит выражать России, — определить это тем труднее и даже невозможнее, что европейская история России начинается только с Петра Великого и что Россия есть страна будущего»<sup>1</sup>. Эта идея, по представлениям того времени, может быть получена в результате не научных расчетов и рациональных прогнозов, а почти что на интуитивном уровне, или, по словам Тютчева, посредством не «ума» а «веры». О ней до конца знает только Бог.

О русской идее писали преимущественно философы, причем до того, как Россия стала предметом экономического и социологического анализа. В своем первоначальном виде «русская идея» не заключала в себе никакого национализма, не призывала к обособлению России от Европы, к ее изоляционизму. Наоборот, величие России она связывала с преодолением ею своего национального эгоизма во имя сплочения и спасения всех христианских народов. В этом смысл знаменитого определения «идеи нации», данного Владимиром Соловьевым, согласно которому она есть не то, что «сама думает о себе во времени, но что Бог думает о ней в вечности»<sup>2</sup>. Русская идея — отражение не существующей реальности, а стоящей перед Россией религиозной и нравственной задачи, смысл которой в том, чтобы жить в соответствии не только со своими национальными интересами, но и теми моральными нормами и принципами, которые общи всему христианскому миру, составляют суть христианства. Она есть осознание Россией своей ответственности перед Богом, своей необходимости быть не только национальным, но и христианским государством.

В том же духе высказывался и Бердяев. В книге «Русская идея» он писал: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем

---

<sup>1</sup> *Белинский В.Г.* Собрание сочинений в трех томах. Т. II. Статьи и рецензии 1841–1845. М., 1948. С. 517.

<sup>2</sup> *Русская идея.* М. 1992. С. 187.

эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея»<sup>1</sup>. В эмпирической истории России много отталкивающего, вызывающего возмущение, но ведь есть еще и духовная Россия, у которой и надо спрашивать, чем она является на самом деле. Правда, судить о стране на основании не реальной ее истории, а идеи, может показаться странной затеей, но философа интересует не научное объяснение того, что было и есть (это дело историков и социологов), а какой она видит себя в своих духовных исканиях. А оправдаются эти искания или нет, покажет время.

В нашу задачу не входит изложение всей истории «русской идеи». Важно лишь понять, что предлагалось ею в качестве цивилизационного выбора для России. Если Европу вдохновляла идущая от первого Рима идея универсальной цивилизации, способной объединить народы мира системой «всеобщего законодательства» с ее равными для всех правами и обязанностями (ее потому и называли «римской идеей»), то «русская идея» предлагала положить в основу человеческого общежития принципы христианской морали. Заключенный в ней общественный идеал воспроизводил не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской «духовной общины», связующей всех узами братской любви. Идущая из раннего христианства идея ответственности каждого не только за себя, но и других, — ответственности, разумеется, не юридической, а моральной — и легла в основу «русской идеи». Подобная идея не позволяет человеку быть счастливым в мире, в котором еще так много горя и страданий. Если целью христианина является спасение души, то в ее русском — православном — понимании ни один не спасется, если не спасутся все. Нельзя спастись в одиночку, когда каждый только за себя. Спасение каждого зависит от спасения всех. Этика православия строится не просто на идее справедливости — каждому по делам его (такая справедливость есть и в аду) — а на любви и милосердии ко всем «униженным и оскорбленным».

В этом смысле «русская идея» была продолжением «римской», но только в ее особом прочтении и понимании. Обе идеи суть вариации на одну и ту же тему универсального устройства человеческой жизни, хотя по-разному трактуют то начало, которое должно лечь в его основу. Если «римская идея» делала упор на формально-правовое устройство гражданской и частной жизни, то «русская идея» апелли-

---

<sup>1</sup> О России в русской философской культуре. М., 1990. С. 43.

ровала к духовному единению людей в лоне христианской Церкви («соборность»), возлагающему на каждого личную ответственность за судьбу всех. В отличие от формально-правовой идеи Запада «русская идея» — духовно спасающая и нравственно-возвышающая. Она отстаивает верховенство сердца над отвлеченным рассудком, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом, духовного подвижничества над прагматикой частной жизни. Ее противником является утилитаристская мораль с ее принципом частной пользы, индивидуального и национального эгоизма, приносящего в жертву своим интересам интересы других. Основанием для такой универсальности является не абстрактный и безличный разум с его формальными предписаниями, а сверхличная божественная мудрость, открывающаяся человеку в личном опыте его религиозной веры, в данном ему свыше откровении.

Как можно согласовать законы разума, не знающие в своей формальной всеобщности никаких исключений, обязательные для каждого, с уникальностью и свободой человеческой личности? Европейская цивилизация, по мнению славянофилов, так и не нашла выхода из этого дуализма. Его следует искать только в Церкви, под которой понимается, однако, уже не жестко регламентированная уставом и обрядами религиозная организация, а «духовная община», созданная свободным волеизъявлением и духовным подвижничеством самих мирян. По мнению Г. Флоровского, идея Церкви как формы устройства земной жизни людей составляет самую суть учения ранних славянофилов. «Основанному на непримиримом дуализме просвещению Европы славянофилы противопоставили свой идеал органической жизни в духе и любви. Западной теократии и культу государственного начала они противопоставили свое учение о Церкви и свой “сельский коммунизм”, свое учение об общине»<sup>1</sup>. Церковь и община, при всей, казалось бы, противоположности этих институтов, предельно сближались друг с другом: Церковь «в порядке духовной жизни личности» значила то же, что и община «в сфере “земной” жизни», тогда как община как форма социального бытия получалась «в результате приложения начал православной церковности к вопросу общественных взаимоотношений»<sup>2</sup>. При этом неправильно видеть в таком сближении церковной и общинной жизни умаление или принижение личностного начала. Отсутствие формально-юридической

<sup>1</sup> Флоровский Георгий. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 39.

<sup>2</sup> Там же.

регламентации жизни, поднимая каждого до уровня свободно создающей свои отношения личности, не отменяет их организации, а наоборот, превращает ее из внешней организации во внутреннюю, органически складывающуюся организацию. Подобная «внутренняя организованность» возможна только «в союзе свободных и творчески активных лиц», коими и должны быть члены христианской церкви.

Из идеи церковно-общинной организации народной жизни, свободной внутри себя от любой власти, как ни парадоксально, прямо вытекала идея самодержавной государственной власти. Народ, отказываясь от власти внутри общины, передавал ее вне общины другим — даже иноплеменникам, т. е. сохранял за собой лишь «свободу мнения», но не решающего голоса. Триада «православие, самодержавие, народность», хотя и поддерживалась славянофилами, наполнялась у них иным содержанием, чем у идеологов «официальной народности», трактовалась в духе органической жизни. Именно в этом пункте инициатива в споре о будущем России переходит к западникам, полагавшим, что самодержавие все-таки есть прямое следствие не свободы, а рабства русского народа, и указывавшим на Европу как на образец такой свободы.

Кому в этом споре принадлежит истина? Не будем спешить с ответом, ибо спор этот не завершен до сих пор. Западники (как и европейские просветители) были во многом правы, отождествив самодержавие с «поголовным рабством», усмотрев путь к свободе в переходе от самодержавия к республике или хотя бы конституционной монархии. Политическая свобода дается человеку все же не Библией, а Конституцией. Однако и славянофилы (подобно романтикам) были не далеки от истины, когда указывали на ограниченность свободы, регламентируемой исключительно абстрактными нормами формального права. Правовое государство, освобождая людей от власти деспотов и тиранов, не освобождает их от власти тех, кто движим в своем поведении корыстным расчетом и частным интересом, кто, делая себя целью, во всех остальных видит только средство (таково гражданское общество, согласно Гегелю). Можно ли посредством одного лишь права и Конституции, не считаясь с требованиями христианской морали, сделать людей подлинно свободными? Если для того же Гегеля высшим воплощением нравственности является государство — не то, которое реально существует, а то, которое соответствует своей идее, идеальное государство, — то для славянофилов нравственной может быть только сама реальная жизнь людей, организованная по принципу Церкви. Церковь намного ближе к идеалу нравственно свобод-

ной жизни, чем любая Конституция. Она делает человека личностью, тогда как Конституция — всего лишь частным лицом со своим весьма узко понятым интересом. Вопрос о форме государственного правления опять же повисает в воздухе. На этот вопрос у славянофилов не было четкого ответа, как у западников не было ответа на вопрос о том, как сочетать право с моралью, общий порядок с индивидуальной свободой.

Отличие России от Запада следует искать, видимо, все же не в цивилизации (здесь, скорее, можно говорить об отсталости), а в культуре. Именно в русской культуре русская идея нашла наиболее адекватное воплощение. Мы не всегда обнаружим ее в речах и действиях российских политиков, она, возможно, не стала обязательной нормой жизни для большинства русских людей, далеких вообще от всяких идей, но в поведении и творчестве той части русской интеллигенции, которая была сформирована на традициях русской культуры, ее присутствие явно ощутимо. Многие качества русской интеллигенции — ее повышенная совестливость, постоянная неудовлетворенность собой, озабоченность не личными приобретениями, а высшими проблемами бытия — как раз и свидетельствуют о наличии какой-то постоянно беспокоящей ее идеи. Эта идея — не плод больного воображения, не свойство характера, а, возможно, то главное, что было привнесено в ее сознание культурой.

Историческая уникальность России, ее самобытность ни в чем не проявилась так ярко, как именно в ее культуре, которую многие, следуя англосаксонской традиции, склонны отождествлять с цивилизацией. Подобное отождествление можно поставить и под сомнение. Расцвет духовной культуры, как известно, не всегда совпадает с экономическим подъемом. Примером может служить Германия начала XIX в. и та же Россия. Недостаток материального развития парадоксальным образом компенсировался здесь избытком духовного творчества. Именно в Германии родилась традиция различения цивилизации и культуры, равно как и критика цивилизации с позиции культуры. С этой точки зрения не культура сама по себе, а конфликт с ней обозначает границы цивилизации. Если для Тойнби, не различавшего цивилизацию и культуру, угроза европейской цивилизации исходит от других цивилизаций, то для Шпенглера она сама заключается в себе угрозу культуре, является причиной ее увядания и смерти.

И российская специфика более точно передается термином не «цивилизация», а «культура». Русская культура и стала душой России, определив ее неповторимый облик, ни на кого не похожее лицо.

Русский гений с наибольшей силой и оригинальностью выразил себя именно в культурном творчестве. В глазах образованных русских судьба культуры и сегодня является главным критерием оценки любой цивилизации, в том числе и западной. Только цивилизация, способствующая расцвету, подъему культуры, признается у нас в своем праве на существование. Всё, что идет во вред культуре, отвергается большинством мыслящих русских людей. Никто не против высокого достатка и материального благополучия, но не когда они достигаются за счет культуры.

Цивилизация в русском понимании — вовсе не благо, если лишена одухотворяющей силы культуры. Цивилизация — «тело» культуры, тогда как культура — «душа» цивилизации. Бездушное и бездуховное тело столь же безжизненно, как и бестелесная душа. Преодолеть разрыв между цивилизацией и культурой и стало для русской мысли ее главной идеей. Тот факт, что этот поиск не привел пока к желаемому результату, не воплотился в реальность, не означает, что его можно вообще не принимать в расчет. Отказ от него равносителен отказу России от самой себя, превращает ее в пространство, открытое для любого экспериментирования над собой.

Каким же выглядит цивилизационный выбор России в свете русской идеи? Уже в дореволюционный период он основывался на понимании четко обозначившегося к тому времени вектора движения западной цивилизации. Если в начальной фазе своего существования она, как уже говорилось, движется в направлении преодоления оппозиции «варварство—цивилизация», то на стадии капитализма оказывается в острой оппозиции к природе и культуре. По отношению к первой оппозиции у России, видимо, нет иного выбора, как идти по пути Запада (здесь Россия не является исключением из общего правила), тогда как по отношению к двум последним она вынуждена вместе с Западом или без него искать пути снятия или хотя бы ослабления их напряженности и остроты. Какими могут быть эти пути? В поиске их, собственно, и состояла русская идея. Этот поиск далеко еще не завершен, но именно он придал России ее культурное своеобразие и специфику. Универсализму западного типа русская идея противостоит не как антипод, а как его особый вид, сочетающий в себе как материальные, так и духовно-нравственные запросы человеческой личности.

Я вовсе не считаю русскую идею панацеей от всех бед. Возможно, она даже более утопична, чем европейская, но в любом случае не менее универсальна. Ее сближает с европейской идеей поиск такой

парадигмы исторического развития, которая имеет характер универсальной истины. Вот почему Россия по своей идее — не просто одна из многих западноевропейских стран, а страна, равновеликая Западной Европе, тоже Европа, пусть и Восточная. Она — часть большой Европы, которая состоит из двух половин — западной и восточной, одна из которых тяготеет к правовому формализму, рациональной организации общества, а другая — к поиску моральных, духовных оснований общественной жизни. Каждая из них по-своему необходима, нуждается в другой. Откажись от одной, и вся Европа рано или поздно окажется в тупике. На Западе этот тупик переживается как «закат культуры», у нас — как недостаток цивилизации. Россия с ее духовностью отнюдь не является примером благополучной и процветающей страны, но и интеллектуальный Запад испытывает явное беспокойство по поводу культуры. Сейчас европейский Запад теснит европейский Восток, как бы подминает его под себя, пытается интегрировать в свою цивилизацию, но, как знать, не наступят ли времена, когда и там придется не только вспомнить, но и вернуться к тому, о чем постоянно твердила русская идея, к чему она звала и на что надеялась?

А. В. Черняев

## **Модели социального бытия человека: исторический опыт русской мысли**

История русской социально-философской мысли свидетельствует, что на протяжении веков выдающиеся русские умы были заняты проблемой человека, — как в философско-антропологическом, так и в социально-философском измерении, — а также разработкой концепций взаимодействия личности и общества. В связи с этим предлагались различные, порой взаимоисключающие модели, но для нас принципиально важно зафиксировать сам факт, что русская мысль отнюдь не прошла мимо этой проблематики как якобы чуждой и неактуальной для нее. Ниже предпринято рассмотрение основных моделей социального бытия человека, созданных русскими мыслителями со времен Средневековья до XIX в. включительно.

Понятия человеческой личности и индивидуальности на родоплеменной стадии развития у славян, как и у других народов, отсутствовали, будучи заслонены родовым сознанием. Отдельный человек воспринимался и ценился не сам по себе, а лишь как представитель рода, выступавшего единственным активным субъектом социального действия и творчества. Человек не мыслился вне своего родового сообщества, и всей полнотой социальных прав мог быть наделен лишь тот, кто рожден в данном обществе. Такое положение вещей было связано с тем, что в славянском язычестве не существовало единого представления о духовной субстанции человека в противоположность телесной. Переход от родоплеменного строя к феодальному и от языческой религии к христианству нашел отражение в новой постановке проблемы человеческой жизни. Судить об этом позволяют, в частности, документальные источники правовой реформы Ярославичей, осуществленной вскоре после крещения Руси. Данная реформа явилась ярким выражением процесса дифференциации родовой и личной, моральной и правовой, сакральной и мирской сфер бытия. В частности, принесенное христианством метафизическое представление о человеке, позволившее рассматривать его личность и жизнь вне рода, как абстракцию, создало предпосылки для кардинального поворота правового сознания — замены кровной мести на денежный выкуп. «Человек вышел из системы традиционных родовых связей, — комменти-

рует М. В. Попович. — Теперь он противостоит миру как чуждой силе... Если раньше о смысле жизни невозможно было спрашивать, ибо она включалась в вечный круговорот взаимодействия родового коллектива с природой, то теперь эквивалент жизни противостоит человеку в виде “продажной цены”... И когда отчужденная человеческая сущность противостоит индивиду в качестве не зависящей от него его социальной значимости, к тому же выражающейся в кунах и гривнах, старому языческому мироощущению больше нет места, а предпосылки для вопроса о смысле жизни уже созданы»<sup>1</sup>.

Фундаментальные антропологические расхождения между языческой и христианской парадигмами мировидения неоднократно описывалось на богатом материале классической античной культуры. Мы полагаем, что сделанные при этом типологические выводы, касающиеся наиболее общих принципов восприятия человека в рамках двух типов сознания, с известными оговорками могут быть экстраполированы и на русскую ситуацию эпохи смены вер. Формирование византийской модели христианства, — той самой, которая послужила нормативным образцом новой веры при утверждении христианства на Руси, — прослеживает С. С. Аверинцев. По мнению исследователя, христианские идеи сыграли революционную роль в открытии внутреннего, духовного мира человеческой личности. Если античное представление о человеке было «статуарно-замкнутым и массивно-целостным», то иудео-христианская традиция с небывалой интенсивностью раскрыла драматическую противоречивость внутриличностной жизни. В библейских текстах человек был осмыслен не как равная себе природная сущность, поддающаяся непротиворечивому описанию, но как пересечение противоречий между Богом и миром, которые разворачиваются в динамичном процессе «священной истории». «С точки зрения стоика или киника, нужды и потребности единичной человеческой жизни до того ничтожны, что о них не стоит беспокоиться даже человеку; с библейской точки зрения они до такой степени важны, что ими непосредственно занимается бог в акте своего “провидения”... Если для классического греко-римского миропонимания человек — это, так сказать, гражданин космоса, пользующийся своими неотчуждаемыми, хотя и ограниченными гражданскими правами, то для таких духовных течений, как христианство... он являет собою скорее царского сына, терпящего на чужбине несообразный своему сану

---

<sup>1</sup> Попович М. В. Мироззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985. С. 154–155.

позор»<sup>1</sup>. Впрочем, оперируя подобными мыслеобразами, необходимо помнить, что схематичное противопоставление христианской и античной парадигм чревато упрощением; ведь произведенная христианством духовная революция совершалась постепенно и отнюдь не на пустом месте. Корректнее вести речь о синтезе этических принципов античной философии и персонализма библейско-христианской религиозной традиции, который был осуществлен в трудах отцов церкви. В частности, если обратиться к памятникам «золотого века» византийской патристики (IV–XIV вв.), мы не обнаружим в них какого-то резкого отторжения «эллинской премудрости». Напротив, эти тексты демонстрируют значительную зависимость их авторов от античной философии, и особенно в актуальных для нас вопросах учения о человеке, его личности, нравственной свободе, социальных правах. Характерной иллюстрацией может служить знаменитая «Диоптра» Филиппа Монотропа, — византийский памятник XI в., пользовавшийся большой популярностью на Руси и справедливо названный Г. М. Прохоровым «антропологической энциклопедией православного средневековья»<sup>2</sup>, — в этом произведении авторитет философов и ученых языческой античности признается на равных с авторитетом «боговдохновенных писаний».

Представление о человеке как нравственной личности, обладающей свободным произволением, свободной в своих разумных суждениях и основанных на них поступках, было выработано уже в рамках сократовско-платоновской этики<sup>3</sup>. У отцов церкви эпохи вселенских соборов воспринятые от античности понятия неотъемлемой свободы и равночестности людей приобретает черты фундаментального нравственного закона. Пожалуй, наиболее последовательно и ярко эти принципы выражены в «Слове о любви к бедным» Григория Назианзина (IV в.): «Последуем высочайшему и первому закону Самого Бога, Который всем человекам даровал в изобилии первые потребности жизни, кои ни власти не подлежат, ни законом не ограничиваются, ни пределами государств не преграждаются, но предложены всем и каждому в богатой мере и между тем нисколько от того

<sup>1</sup> *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 74, 78.

<sup>2</sup> «Диоптра» Филиппа Монотропа: Антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М.: Наука, 2008.

<sup>3</sup> См.: *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.

не оскудевают. Так щедро всех людей наделил Бог, конечно, для того, чтобы равным раздаянием даров Своих показать и одинаковое достоинство нашей природы, и богатство благодати Своей. А люди, зарыв в землю золото, серебро, дорогие и лишние одежды, самоцветные камни и другие подобные драгоценности — сии свидетельства брани, междоусобий и древнего насильства восхитителей верховной власти, — после того, безумные, поднимают еще брови и бедствующим сродникам своим по естеству отказывают в милосердии, не желая даже излишками своими помочь им в нуждах их. Какое невежество! Какая глупость! Не говорю уже о другом; по крайней мере, то представили бы они, что бедность и богатство, свободное, в обыкновенном смысле понимаемое, состояние и рабство и другие, подобные сим имена уже в последствии времени появились в роде человеческом и как некоторые недуги вторглись вместе с неправдой, которая и изобрела их. Сначала же, как сказано в Писании, не было так. Но Сотворивший человека вначале соделал его свободным, ограничив его только одним законом заповеди; соделал и богатым среди сладостей рая, а вместе с сим благоволил даровать сии преимущества и всему роду человеческому в одном первом семени... Но с того времени, как появились зависть и раздоры, как началось коварное владычество змия, непрестанно и неприметно привлекающего нас к злу лакомой приманкой удовольствия и вооружающего дерзких людей против слабых, — с того времени расторглось родство между людьми, отчуждение их друг от друга выразилось в различных наименованиях званий, и любостязание, призвав и закон на помощь своей власти, заставило позабыть о благородстве естества человеческого. Ты же смотри на первоначальное равенство прав, а не на последовавшее разделение, не на закон властителя, а на закон Создателя. Помогни, сколько можешь, природе, почти первобытную свободу, уважь самого себя, покрой бесчестие, нанесенное роду твоему; окажи пособие в болезни, подкрепи в нужде»<sup>1</sup>.

Таким образом, у Григория Назианзина, творения которого пользовались популярностью и на Руси, начертана целая программа гармонизации общественной жизни в духе идей своеобразного раннехристианского социализма, подчеркивающего равенство всех людей как божьих творений, призывающего их к солидарности и взаимопомощи, к преодолению разделений и напряженности, основанных

---

<sup>1</sup> *Св. Григорий Богослов. Собрание творений: в 2 т. Минск, 2000. Т. 1. С. 265–267.*

на социальном и имущественном расслоении. Однако эти высокие христианские идеалы не могли быть быстро и эффективно транслированы в русскую культуру и общественную жизнь одновременно с принятием христианства. В течение веков культура крещеной Руси во многих отношениях сохраняла характер «двоеверия» не только на низовом, но и на официальном уровне. Процесс феодализации закреплял родовую честь, культ которой — один из главных принципов феодального сознания, питавшегося во многом языческим мировоззрением, принимавшим род за главную единицу общественной жизни. Поэтому главными героями русской средневековой культуры могли быть только люди родовитые, не исключая и христианских святых: чтобы иметь право «ругаться миру», презирать его суетные ценности, необходимо было изначально обладать мирским признанием, высоким общественным статусом. Социальные последствия совершенного христианством «открытия личности» оказались гораздо скромнее, чем могли бы быть, по крайней мере в период средневековья.

Христианизация способствовала освобождению индивидуума от растворенности в родоплеменном сознании, однако она не смогла помешать вовлечению человека в новую систему обезличивания — тоталитарное государство. Согласно установившейся в Московском государстве кодификации чести, ее универсальным мерилom служил «чин», выражением — служебный оклад. Социальное расстояние между людьми разных чинов, измеряемое цифрами установленных «Судебником» штрафов за одно и то же нанесенное оскорбление, различалось в десятки раз. Подобное понимание личной чести доказывает, что вне государства она просто не мыслилась; человек не воспринимался как самоценная, обладающая неотчуждаемым достоинством личность. «Все подданные русского самодержца не имеют никакой иной чести кроме той, которая в виде милости нисходит на них от царя, по отношению к нему они все бесчестны, они холопы... Система “огосударствления” человека привела к упрощенной социокультурной формуле: честь по достоинству, достоинство по “чину”, “чин” по породе. Каждый член общества знал свое место в иерархии чести»<sup>1</sup>.

Существенное воздействие на духовную культуру русского Средневековья оказал византийский исихазм, в особенности — на антро-

---

<sup>1</sup> Черная Л. А. «Честь»: представления о чести и бесчестии в русской литературе XI–XVII вв. // Древнерусская литература: Изображение общества. М.: Наука, 1991. С. 74–75.

пологические представления, чему способствовал характерный для исихазма христианский психологизм. В масштабе культуры исихазм не был исключительно только мистико-аскетическим учением, он может быть рассмотрен как широкое духовно-интеллектуальное движение, которое имеет также и социальное измерение — своеобразный православный ответ ренессансному гуманизму<sup>1</sup>. Однако исихазму не суждено было стать реальным локомотивом общественной и культурной жизни Руси. К тому же, состоявшийся на рубеже XV—XVI вв. разгром нестяжательства, наиболее последовательно воплощавшего принципы исихазма, значительно ослабил его позиции здесь. Одержавшая победу церковно-политическая партия Иосифа Волоцкого, вступившая в тесный союз с государственной властью, способствовала утверждению политического режима, в условиях которого не могло быть и речи об уважении к личности человека, его достоинству и правам. В связи с этим немаловажно, что в доктрине Иосифа Волоцкого небесная и земная иерархии сопрягаются воедино, а решения государя, словно воля Всевышнего, не подлежат апелляции. Такая сакрализация верховной земной власти напрямую связана с антропологическим пессимизмом Иосифа: по его убеждению, сами люди, даже обладая «истинной верой», не способны противостоять нравственному и социальному злу. В сдерживании зла и состоит главная миссия православного правителя, тем самым превращенного в посредника между Богом и людьми — в земного бога. Таким образом, как справедливо указывает А.Л. Юрганов, «иосифляне первыми осмыслили роль и значение православного государя (государства) в решении проблемы “самовластия” человека»<sup>2</sup>.

Одновременно с процессом государственной централизации и «огосударствления» человека в русской мысли разворачивается широкая полемика о «самовластии» человеческой личности. Этот вопрос впервые встает в исканиях религиозных реформаторов конца XV — XVI в. Реформационные движения в России этого периода протекали в русле европейской Реформации, одним из векторов которой было стремление вернуться к первоисточкам веры и, основываясь на них, осмыслять вызовы времени, в числе которых не последнее место занимала проблема бытия человека в обществе, претерпевающим

<sup>1</sup> См.: Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23. Л.: Наука, 1968.

<sup>2</sup> Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. С. 263.

значительные изменения. Критике подвергались церковные установления и богословско-философские доктрины, призванные санкционировать порядок, который подлежал изменению, ибо средневековый период общественного развития уходил в прошлое. И в этой связи были вновь востребованы некоторые идеи раннего христианства, оказавшиеся во многом созвучны устремлениям религиозных реформаторов в преддверии Нового времени. По словам А. И. Клибанова, за богословскими спорами эпохи Реформации «стояли проблемы философской антропологии, человеческие и смысложизненные проблемы, в первую очередь и в главную — проблема сущностных сил человека... Утверждение духовной свободы как неотъемлемой, по понятиям времени, свыше дарованной идейно-нравственной ценности, определявшей человека в его качестве человека, не могло не вести и к утверждению социальной свободы человека»<sup>1</sup>. Традиционный христианский тезис, постулирующий свободу личности, ее самостоятельность в выборе между добром и злом, взяли на вооружение такие идеологи русской Реформации, как Матвей Башкин и Феодосий Косой, добивавшиеся эмансипации человека от церковных авторитетов и феодальных институтов. Соответственно, выразителям интересов Церкви и государственной власти пришлось переосмысливать идею самовластия, дабы исключить возможность ее социально-реформационных интерпретаций, минимизировать ее значение.

Синтезом идущей от Иосифа Волоцкого богословско-политической программы стала концепция, сформулированная в посланиях Ивана Грозного. Коронованный богослов не отрицает изначально-го самовластия, которым человек был наделен от Бога, однако настоятельно проводит мысль, что после грехопадения самовластие осталось в прошлом, и в теперешнем бытийном статусе человек его лишен. «Понеже убо Господь... сотворил человека самовластна, яко и Адам *преже бысть* преступления» — указывается в «Ответе» протестантскому богослову Яну Роките<sup>2</sup>. В послании польскому королю Сигизмунду II Августу эта мысль была развернута и полемически заострена: «А што брат наш писал еси, што Бог сотворил человека и волность ему даровал и честь, ино твое писанье много отстоит от истины: понеже первого человека Адама Бог сотворил самовластна и высо-

<sup>1</sup> Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 153, 158.

<sup>2</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI в. СПб.: Наука, 2001. С. 228.

ка и заповедь положи, иж от единого древа не ясти, и егда заповедь преступи и каким осужением осужен бысть! Се есть первая неволя и бесчестье». Далее перечислялись ветхозаветные примеры ставшей уделом человека «неволи и бесчестья», и всё это приводило к выводу о тотальном отсутствии свободы в наличном человеческом бытии: «Видиши ли яко везде убо несвободно есть»<sup>1</sup>.

В переписке с Андреем Курбским Грозный прямо отождествляет утверждение о самовластии человека с ересью, в частности с учением манихеев, которые «блядословят, еже небом обладати Христу, на земли же самовластным быти человеком, преисподним же дьяволу»<sup>2</sup>. Автор не склонен сожалеть об утраченном самовластии, которое, в конечном счете, способно приносить людям лишь неприятности, о чем красноречиво свидетельствует уже судьба Адама и Евы, за самовольный поступок изгнанных из рая. Неотъемлемый элемент пагубного «самоволия» — свобода мысли, вольнодумство. Поэтому, отвечая лидеру секты Чешских братьев Яну Роките, Грозный выражает возмущение свободой мысли протестантских проповедников, которые осмеливаются «от себя» мыслить и «самовластно учить»<sup>3</sup>.

В первом послании Андрею Курбскому Грозный так объясняет бегство князя и повторивших его поступок: «...ибо вы не захотели жить под властью Бога и нас, данных Богом государей, слушать и повиноваться нам, а захотели жить по своей воле» (в оригинале: «в самовольстве самовластно жити»)<sup>4</sup>. Перечисляя своему корреспонденту неурядицы, постигшие Россию в годы правления «Избранной Рады», царь констатирует: «всё то учинилося от вашего самовольства»<sup>5</sup>. С точки зрения царя, «самовластие» и «самовольство» — очевидный источник зла. Но кто положит предел пагубному самовольству, какая воля способна направить людские деяния во благо? Великое счастье русских людей, что ими правит единственный «во вселенной», «Богом поставленный» православный самодержец, являющийся своеобразной иконой и земным представителем Вседержителя. В письмах Грозного Курбскому отчетливо проводится параллель между русским царем и Царем небесным — Христом. В частности, измена Курбского сопоставляется с предательством

<sup>1</sup> Послания Ивана Грозного. М., Л.: Наука, 1951. С. 243, 244.

<sup>2</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л.: Наука, 1979. С. 39.

<sup>3</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI в. С. 245, 246.

<sup>4</sup> Там же. С. 67.

<sup>5</sup> Там же. С. 74.

Иуды, а воинские подвиги князя и его сподвижников на службе царю характеризуется через евангельскую притчу о «рабах неключимых»<sup>1</sup>. При этом Грозный совершенно уверен, что воевать за русского царя — значит «укреплять православие»<sup>2</sup>, при этом «православие» выступает как некая существенная характеристика российского религиозно-политического режима. Соответственно, измена «православию» (в том числе измена царю) — тягчайшее преступление, достойное самых суровых наказаний, вплоть до изгнания с родины и лишения жизни<sup>3</sup>.

Православие превыше всего, оно даже может послужить единственным оправданным основанием для политического неповиновения, ибо «дети не должны противиться родителям, а рабы господам ни в чем, кроме веры»<sup>4</sup>. Однако России это не касается, так как русский царь имеет полное право заявить: «...как в прошлом, так и сейчас, веруем верой истинной в истинного и живого Бога». Вырисовывается логическая конструкция: чем «истиннее» исповедуемая царем вера, тем основательнее, крепче и беспредельнее его «самодержавство». В свою очередь ограничения монархической власти предстают как признак еретичества, и даже безбожия: «А о безбожных народах что и говорить! Там ведь у них цари своими царствами не владеют, а как им укажут их подданные, так и управляют»<sup>5</sup>. Царь Иван не видит греха в кровавых жестокостях и бесчинствах, которые творили его войска в Ливонии, ведь ее население нельзя назвать православным, а значит, никто не обязан обращаться с ним по-христиански: «...в этих странах нет христиан»<sup>6</sup>. Циничные рассуждения Грозного звучат резким диссонансом гуманистическому учению о равенстве всех без различия народов и вер мыслителя-реформатора Феодосия Косого, демонстрируя дистанцию, образовавшуюся между полярными интерпретациями христианской идеи самовластия человека в русской мысли XVI в.

В соответствии с заветами усердно читаемого и почитаемого им Иосифа Волоцкого, Иван Грозный был убежден, что его миссия — оберегать православных «от треволнений душевных и телесных».

<sup>1</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI в. С. 57.

<sup>2</sup> Там же. С. 59.

<sup>3</sup> Там же. С. 65.

<sup>4</sup> Там же. С. 25.

<sup>5</sup> Там же. С. 27.

<sup>6</sup> Там же. С. 23.

Поскольку «сердце цареве в руке Божией», царь призван всецело определять, что для подданных хорошо, а что плохо, что им делать и как мыслить. Андрею Курбскому, успевшему познакомиться на Западе с гуманистическими социально-философскими идеями, ситуация виделась иначе. И по поводу закрытого авторитарного режима, установленного в России, беглый князь пенял царю: «...затворил ты царство Русское, свободное естество человеческое, словно в адовой твердыне»<sup>1</sup>. В «Предисловии к Новому Маргариту» Курбский проводит ту же мысль, дополняя ее напоминанием об «образе и подобии Божиим» в человеке как основании свободы последнего: «...затворяют, словно в адской твердыне, свободное естество (по закону Божию), то есть человека, созданного по образу и подобию Бога»<sup>2</sup>. Таким образом, если Грозному казалось, что он охраняет «православие» и созидает священную империю Третьего Рима, у Курбского происходящее вызывало прямо противоположные, inferнальные ассоциации («адская твердыня»).

С точки зрения грозного царя, после грехопадения прародителей люди стали «рабами греха» и утратили былое самовластие, поэтому в сфере морали, мышления, социальной жизни они должны повиноваться авторитетам в лице Церкви и государства. Исключение представляет только православный самодержец, да и тот не может быть назван самовластным в полной мере, ибо, с одной стороны, его волей напрямую руководит Господь Бог, а с другой — он вынужден признаться: «...и я — человек: нет ведь человека без греха, один Бог безгрешен»<sup>3</sup>. Вот и выходит, что «езде несвободно есть». Но Курбский отказывается принимать эту логику антропологического минимализма, и в финале переписки обращается к Ивану с призывом нравственно обновиться, ведь это во власти любого человека, хоть царя, хоть холопа, пока он жив: «Очнись и встань! Никогда не поздно, ибо самовластие наше и воля, до той поры как не расстанется с телом душа»<sup>4</sup>.

Фактически полностью отвергая традиционный христианский постулат о свободе и нравственной ответственности каждого человека, Иван IV отрицает саму возможность «самовластия» личности и ее права на суверенитет. К исходу XVI столетия в России утверждается патерналистская социально-государственная модель

<sup>1</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI в. С. 89.

<sup>2</sup> Там же. С. 557

<sup>3</sup> Там же. 27.

<sup>4</sup> Там же. 99.

и идеология, в рамках которой только один человек мог рассчитывать на признание своего самовластия, достоинства и обладания правами — московский царь. Остальные люди были всего лишь его «холопами», которых заботливый христианский государь был призван оберегать от треволнений и «падений», освобождать от бремени «самовластия». Характерно, что именно в эту эпоху на Руси происходит расцвет юродства, которое можно рассматривать как иносказательную форму социального протеста, напоминания о нравственных правах и обязанностях человека.

Русская жизнь XVII столетия была ознаменована качественно новым социальным опытом Смутного времени, заставившим по-новому увидеть и осмыслить многие вещи, в том числе и собственные русской культуре социальные и антропологические представления. В русской истории XVII в. начался периодом Смуты, преодоление которой было сопряжено с активизацией социальной инициативы и гражданского взаимодействия русских людей. Этот опыт показал, что даже после «опричного» террора Ивана IV русская «земщина» не только не была раздавлена, но и оставалась единственной силой, способной в условиях глубокого политического кризиса мобилизоваться и спасти национальный суверенитет. Не аристократия и не служилое военно-чиновное сословие, а именно « посадские люди » в решающий момент собрали народное ополчение и освободили Москву, а затем и всю страну от интервентов, восстановили русскую государственность. Немаловажную роль в этом процессе сыграла религиозная идея, ведь русские люди отстаивали не только свою державу, но также свою веру и святыни, оказавшиеся наряду с государственностью под реальной угрозой, поскольку утверждение польской администрации в Москве было чревато церковной унией и насильственным окатоличиванием православного населения России. В свою очередь религиозные лидеры страны (патриарх Гермоген, архимандрит Дионисий, келарь Авраамий) внесли своей деятельностью заметный вклад в духовную консолидацию русского общества. Народ был склонен прислушиваться к проповедям духовных пастырей также и в связи с тем, что сама обстановка Смутного времени с бесконечными войнами, разрухой, нестабильностью стимулировала в людях усиление религиозных настроений. Не случайно в период Смутного времени отмечается грандиозный всплеск различных проявлений религиозной экзальтации и визионерства, носивших, как правило, социальный характер: коллективные молитвы и покаяния в грехах, добровольные посты, налагавшиеся на

себя жителями целых городов, явления святых, требующих от визионера тех или иных социально активных действий.

Таким образом, в ходе преодоления Смуты проявились и оказались взаимосвязаны два важных фактора индивидуального сознания: чувство социальной ответственности и религиозное чувство. Разумеется, чувство социальной ответственности способно развиться лишь на основе достаточно развитого индивидуального самосознания человека и гражданина, ощущающего себя свободным в своих важнейших решениях и поступках. В свою очередь, для того чтобы стать реальным фактором социальной активности, религиозное чувство также должно быть глубоко индивидуализированным, переживаться в качестве лично осознанной ценности. Мобилизованные благодаря вызову Смуты, рассматриваемые факторы получили достаточно важное значение в русской общественной жизни всего XVII столетия, в течение которого наблюдается распространение и укрепление идей гуманизма, индивидуализма и персонализма в русской мысли и культуре.

В частности, уже в первой половине столетия активно развивается авторское поэтическое творчество (Иван Хворостинин, Симон Азарьин и др.). Это обстоятельство знаменательно для нас, поскольку поэзия — одна из высших форм выражения личностного начала в человеке, прославление его переживаний и мыслей, а расцвет поэзии обычно происходит там, где ценится богатство внутреннего мира людей, где они достигают определенного уровня духовного развития и самосознания. Не менее яркий симптом гуманистических тенденций в русской культуре XVII в. — расцвет церковной проповеди. Как известно, развитие словесной культуры, способности самостоятельно мыслить, выражать свои мысли в слове и отстаивать их перед другими — неотъемлемая часть гуманистического «стиля жизни»<sup>1</sup>. Чтобы по достоинству оценить значение возрождения русской проповеди, необходимо вспомнить о том, что в русской церкви на два с лишним века была забыта традиция живого пастырского слова. Как констатирует исследователь истории русской проповеди А. И. Разумихин, в XV и XVI вв. «мы не видим на севере ни одного опыта живой проповеди в храме. Мало-помалу образовалась даже уверенность, что живая проповедь — проповедь еретическая». В частности, о таком положении дела свидетельствует сообщение иностранного наблюдателя

---

<sup>1</sup> См.: *Баткин А. М.* Итальянское Возрождение: Проблемы и люди. М., 1995.

С. Герберштейна, что «проповедников у русских нет и они думают тем избавиться от разности в мнениях и расколов»<sup>1</sup>.

В первой половине XVII в. в России появляются харизматичные проповедники, причем это были не высшие церковные иерархи, а приходские протопопы — Стефан Вонифатьев, Иван Неронов, Аввакум Петров, которые занимались отнюдь не возрождением византийской схоластической риторики. Будучи сами выходцами из русской глубинки, «плотью от плоти» народа, они обращались к нему на понятном языке, простыми словами говорили о самом насущном, общественно актуальном и в то же время важном для каждого из многочисленных слушателей. Деятельность проповедников пользовалась такой популярностью, что желающие услышать их не удерживались внутри церкви, и проповедники выходили за ее стены, превращая свою проповедь из церковного поучения в общественное действие.

Приведенные факты можно рассматривать как свидетельства пробуждения индивидуального сознания на почве религиозного мировоззрения. Интересная интерпретация старообрядчества предложена в книге А. Г. Глинчиковой «Раскол или срыв русской реформации». Опираясь на веберрианскую методологическую парадигму, автор рассматривает русское старообрядчество как культурно-историческое явление, во многом аналогичное западноевропейской Реформации, но по ряду причин не получившее такого развития и успеха в истории. Как пишет Глинчикова, «под лозунгом защиты старой веры раскольники, сами того не сознавая до конца, предложили совершенно новое, индивидуализированное, обновленное понимание веры, свободное, социальное, соответствующее духу времени — очень современное»<sup>2</sup>. Несмотря на спорность ряда утверждений автора, попытка сопоставления русского староверия и европейской Реформации как типологически близких религиозно-социальных движений, в основе которых лежит принцип индивидуализации веры, представляется интересной и продуктивной. Если в X—XVI вв. гуманистический и демократический потенциал христианства проявлялся в культуре православной Руси весьма ограниченно и не мог преодолеть кастовых стереотипов феодального сознания, то в русском обществе XVII в. наблюдается масштабный процесс индивидуализации религиозной веры. Основное содержание этого процесса заключалось

<sup>1</sup> *Разумихин А. И.* История русской проповеди. М., 1905. С. 54.

<sup>2</sup> *Глинчикова А. Г.* Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008. С. 202.

в интериоризации религиозных истин и ценностей, в новом опыте их самостоятельного осмысления верующими всех социальных групп, независимо от институциональных внешних авторитетов. Одним из результатов этого процесса стало духовно-идейное и социально-религиозное движение старообрядчества, в творчестве лидеров которого (Аввакум, Федор, Епифаний) были впервые в русской культуре достаточно последовательно сформулированы принципы христианского гуманизма, демократизма, эгалитаризма, требование уважения к убеждениям и правам каждой человеческой личности, вне зависимости от ее социального статуса.

Наряду с гуманизмом Аввакум отстаивает принцип христианского демократизма. Характерной для придворной культуры XVII в. тенденции обожествления монарха, акцентирования его привилегированного положения среди людей Аввакум противопоставляет идею равенства всех, включая самого царя, перед Богом: «Господин убо есть над всеми царь, раб же со всеми есть Божий»<sup>1</sup>. В этой лаконичной, но чрезвычайно емкой формуле Аввакума сказывается его оппозиционность идеологии и политике раннего русского абсолютизма, однако было бы несправедливо истолковывать ее лишь в качестве проявления его консерватизма. Помимо критики связанных с развитием абсолютизма новых социально-политических представлений, руководствующийся принципом христианского демократизма Аввакум ополчается и против традиционных для России кастовых стереотипов феодального сознания, касающихся понимания человека и его места в обществе. Так, упрекая свою духовную дочь боярыню Ф. П. Морозову в сословной гордости, он писал: «Али ты нас тем лутчи, что боярыня? Да одинако нам Бог распростре небо, еще же луна и солнце всем сияет равно, такожде земля, и воды, и вся прозябающая по велению Владычню служат тебе не больши, и мне не менши»<sup>2</sup>.

Демократическая тенденция староверия проявилась и в плюралистичности этого социально-религиозного движения, где вера перестала быть областью компетенции церковной власти и стала предметом активного живого обсуждения верующими всех социальных слоев. То, что «простые мужики и бабы» осмеливаются самостоятельно задумываться и высказываться о вопросах веры, вызывало немалое раздражение у представителей «ученого монашества» и церковной иерархии:

<sup>1</sup> Пустозерская проза: Сборник. М., 1989. С. 127.

<sup>2</sup> Цит. по: Робинсон А. Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974. С. 71.

«Невежи дерзнуша о вере испытывати и учити», «Брынские учителя простые мужики и бабы сан учительский на ся восхищают», — негодовал, в частности, митрополит Димитрий Ростовский<sup>1</sup>.

В богословских построениях прошлого зачастую находили выражение представления людей о мире, человеке и обществе, о характере их сосуществования и взаимодействия. Богословие Аввакума также представляет интерес с этой точки зрения. В его триадологическом учении, изложенном в ходе полемики с дьяконом Федором, акцентирована мысль, что Троица — это не унитарное тождество, а единство различных, но равноценных и равноправных лиц: «И в сей святей Троице ничтоже первое или последнее, ничто не более или менее, но целы три составы и соприсушны суть себе и равны. Особно бо есть Отцу нерождение, Сыну же рождение, а Духу Святому исхождение, обще же им Божество и царство»<sup>2</sup>. На наш взгляд, богословие Аввакума можно интерпретировать как социально-философскую доктрину, а представленный им образ бытия Святой Троицы — как идеальную модель консолидированного общества, гармоничного взаимодействия индивидов и социума.

В то же время в своей антропологии, где Аввакум находится на почве средневековой восточно-христианской традиции, он акцентирует деятельностный, динамический аспект в самореализации человека как «образа и подобия» Бога. По убеждению Аввакума, каждый человек свободен, его жизненный и нравственный выбор зависит прежде всего от него самого. В частности, эта мысль проводится в «Книге бесед», где Аввакум рассказывает о своем видении Антихриста, который сказал протопопу: «Я не хотящих не могу обладать, но волею последующих ми, сих во области держу»<sup>3</sup>, т. е. во власти Антихриста могут оказаться только те, кто по собственной воле покоряется ему. Будучи одной из самых ярких фигур в истории русской культуры, Аввакум своим творчеством и самой своей жизнью внес значительный вклад в историю русской социальной мысли. Через опыт индивидуализации религиозного сознания он пришел к утверждению христиански осмысленных идеалов демократизма, гуманизма, духовного суверенитета человеческой личности, свободной в своем выборе веры и убеждений, в их отстаивании проявляющей свое величие и достоинство. В творчестве Аввакума блеск и нищета личности

<sup>1</sup> Там же. С. 227–228.

<sup>2</sup> Пустозерская проза. С. 41.

<sup>3</sup> Там же. С. 242.

измеряются не «честностью» происхождения и высотой социального положения, а неотчуждаемым ни при каких обстоятельствах человеческим достоинством, моральной силой и духовным богатством внутреннего мира. Таким образом, в лоне апеллирующего к традиции религиозного движения заявили о себе новые принципы индивидуального самосознания и социальной интеграции.

Как показывает Д. С. Лихачев, в русской литературе XVII в. совершается не только открытие характера человека, его индивидуальной судьбы и их взаимозависимости, но и открытие ценности человеческой личности как таковой. Демократическая литература XVII в. внимательно и достоверно раскрывает такие темы, как конфликт личности со средой, жалобы на свою долю, вызов общественным порядкам, иногда же — неуверенность в себе, мольбу, испуг, страх перед миром, ощущение собственной незащитности, веру в судьбу, в рок, тему смерти, самоубийства и первые попытки человека противостоять своей участи, исправить несправедливость. «Человеческая личность эмансипировалась в России не в одеждах конкистадоров и богатых авантюристов, не в пышных признаниях артистического дара художников эпохи Возрождения, а в “гуньке кабацкой”, на последней ступени падения, в поисках смерти как освобождения от всех страданий»<sup>1</sup>.

Фактически процессы обновления русской духовной культуры и, в частности, структуры индивидуального и социального сознания стартовали в XVII в., однако достаточно зримо проявились только в следующем — XVIII в. Петровские реформы, основной целью которых была технологическая модернизация государственной системы, армии, экономики России, были связаны с активным обращением к цивилизационному опыту Западной Европы. В ходе этого оказались неизбежны не только материально-культурные, но и духовно-культурные заимствования, в том числе в области теории и практики взаимодействия человека и общества. Концепции европейской философской и правовой мысли Нового времени, использовавшиеся в идеологической деятельности императора Петра I, оказали заметное влияние и на его личные инициативы, прямо или косвенно направленные на утверждение принципов гуманизма и демократизма, на развитие личной активности и ответственности русских людей.

В исторической литературе Петр не пользуется репутацией гуманного правителя, однако анализ его идеологии, нашедшей выражение

---

<sup>1</sup> *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси // Избранные работы: В 3 т. Л.: Художественная литература, 1987. Т. 3. С. 144.

в многочисленных указах, письмах, высказываниях и поступках, свидетельствует о том, что он по-своему способствовал утверждению в русском обществе ценностей гуманизма, демократизма и уважения к человеку, стимулировал личную инициативу и активную жизненную позицию людей. Например, уже царским указом от 31 декабря 1701 г. повелевалось, чтобы все подданные, включая крестьян, подписывались своими полными именами и отчествами, а не сокращенными полуименами или унижительными прозвищами, как было принято прежде. Параллельно с этим Петр требовал упростить написание собственного царского титула, не применять в нем традиционные величальные эпитеты («писать без великого»), способствуя тем самым по крайней мере формальному сокращению дистанции между подданными и царем, уравниванию их человеческого статуса. Тогда же Петр отменил другой унижительный обычай, существовавший в Московской Руси — становиться на колени при виде царя, причем мотивировал свое решение следующим образом: «К чему унижать звание, безобразить достоинство человеческое? Менше низости, больше усердия к службе и верности ко мне и государству — таков почет, подобающий царю»<sup>1</sup>.

По свидетельству очевидцев, в первый же день после возвращения из «Великого посольства» Петр радушно принимал всех приходивших к нему, — не только дворян, но и людей простого происхождения, а каждого, кто по старому обычаю падал перед царем ниц, ласково поднимал и целовал по-братски. Петр прославился как первый в истории царь, который обращался к матросам и мастеровым со словом «брат». Разрушая сословно-местнические стереотипы, Петр ценил людей не по происхождению, а по заслугам и требовал от всех одинакового отношения к обязанностям и применял равную меру ответственности. Этот демократизм Петра получил продолжение и в его экономической политике — например в одном из тех указов, где «созволяется» всем и каждому, «какого бы чина и достоинства ни был», на равных правах искать и плавить различные металлы и минералы.

Многие законодательные и административные инициативы Петра были направлены на моральную и материальную реабилитацию людей, принадлежащих к незащищенным группам и подвергавшихся дискриминации вследствие различных предрассудков, на искоренение традиций, унижающих человеческое достоинство. В частности,

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Бетяев Я. Д.* Общественно-политическая и философская мысль в России в первой половине XVIII века. Саранск, 1959. С. 76.

петровский указ от 4 ноября 1714 г. посвящен мерам по обеспечению нормального воспитания незаконнорожденных детей. В нем впервые в истории не только России, но и других стран русский царь указал на то, что незаконнорожденный — такой же человек, как остальные, и имеет право на достойную жизнь, на уважительное отношение к своей личности. Охране прав и человеческого достоинства незащищенных групп людей посвящен также 33 артикул введенного Петром Воинского устава, содержащий строгий запрет офицерам бить своих солдат. Наряду с этим в своих указах Петр неоднократно подчеркивал необходимость гуманного отношения к военнопленным, а также гуманного и вежливого отношения армии к мирным жителям на оккупированных территориях. Огромное значение с точки зрения обеспечения прав и достоинства личности имел указ от 5 января 1724 г., которым Петр запретил заключать принудительные браки, ведь свобода любовного выбора, выбора спутника жизни — одно из фундаментальных условий самореализации человека в жизни.

Петр сделал определенный шаг и в плане реализации в России другого основополагающего пункта из каталога прав и свобод человека — уважения свободы совести. «Мы, — писал император, — по дарованной нам от Всевышняго власти совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому христианину на его ответственность пещись о блаженстве души своей. И так мы крепко того станем смотреть, чтоб по прежнему обычаю никто как в своем публичном, так и частном отправлении богослужения обеспокоен не был: но при оном содержан и против всякого помешательства защищен был». В специальном указе Петра от 1 июля 1719 г. Сибирскому, Уфимскому и Кунгурскому губернаторам предписывается, чтобы они «в неволю их иноверцев никого крестить не будут, разве которые пожелают волею своею креститься в православную веру, а о попе Иване Максимове, который им иноверцам объявлял царское его величества указ, что будто их велено, по указу, крестить в неволю, разыскать»<sup>1</sup>.

В допетровское время русский человек в собственных мыслях, решениях и поступках руководствовался в первую очередь традицией и коллективным разумом своей социальной группы, по сравнению с чем значение личностного фактора было минимальным. Типичной являлась формула коллективного сознания и ответственности типа: «Мы, Ивашко Петров с братьями и племянниками, челом

<sup>1</sup> Там же. С. 113.

бьем». В противоположность этому Петр стремился развивать в своих подчиненных самостоятельность, всячески приветствовал проявления личной инициативы, не только при решении военных задач, но и в государственном управлении. В указе № 3534 Петр призывает своих помощников выдвигать собственные идеи решения различных государственных вопросов, «понеже без того его величеству одному определить трудно». Петр побуждал людей учиться — не только цифири и геометрии, но также гражданским обязанностям, общественной и государственной деятельности. Весьма примечательно, что при этом он апеллировал к сознанию чести и достоинства своих подданных и сподвижников. Петр часто говорил, что никакое воздаяние не приводит людей к добру так, как «любление чести» и сознание собственного достоинства, никакое взыскание и наказание так не страшит их, как лишение чести. Поэтому в ряде указов подданные призываются служить не за страх, а за совесть, «как сие честным людям пристойно»<sup>1</sup>.

Традиция секулярного свободомыслия оказалась определяющим вектором развития русской мысли XVIII в., во второй половине которого искания отечественных мыслителей находились под значительным влиянием философии Просвещения, главным образом французской. Тем не менее многим русским просветителям удалось создать достаточно оригинальные концепции социального бытия человека, основанные на непосредственном знании и анализе реалий русской культуры, социально-политической системы, жизни в целом (Н. И. Новиков, М. М. Щербатов, Я. П. Козельский, А. Н. Радищев). Используя образное выражение Н. И. Либана, можно сказать, что именно в эти десятилетия создавался идеал «нового человека, рыцаря дворянской России. Но этот рыцарь уже не в латах с мечом в руках. Это рыцарь духа, новый человек либерального направления, для которого главное — это его внутренняя жизнь»<sup>2</sup>. Об антропологической направленности философских исканий русских мыслителей рассматриваемого времени свидетельствуют уже сами названия многих произведений: трактат «О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру» Н. И. Новикова, философская ода И. П. Пнина «Человек», трактат А. Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии» и др.

<sup>1</sup> Цит. по: *Бетяев Я. Д.* Общественно-политическая и философская мысль в России в первой половине XVIII века. Саранск, 1959. С. 81.

<sup>2</sup> *Либан Н. И.* Становление личности в русской литературе XVIII века. М., 2003. С. 51.

Литературно-философское творчество Н. И. Новикова является ярким образцом гуманитарного, антропоцентрического подхода к проблеме человека, которая видится русскому мыслителю главным, итоговым вопросом по отношению ко всему остальному: «Ничто полезнее, приятнее и наших трудов достойнее быть не может, как то, что теснейшим образом связано с человеком и предметом своим имеет добродетель, благоденствие и счастье его»<sup>1</sup>. В трактате «О достоинстве человека в отношении к Богу и миру» Новиков, будучи мыслителем религиозным, строит свою аргументацию на теологическом фундаменте и в частности исходит из христианского догмата о человеке как уникальном «образе Божиим», как божественном творении «первой степени». Однако в интерпретации этого догмата Новиков расходится с церковно-богословской точкой зрения, традиционно склонной к акцентированию нравственной слабости павшего человека, которому больше подобает смирение, чем гордость. «Иные думают, — комментирует Новиков, — что божественное смиренномудрие требует, дабы о человечестве иметь столь низкие понятия, и потому почитают за должность свою презрительнейшими и гнуснейшими образованиями учинить человеческую природу мерзостною и ненавистною»<sup>2</sup>. Полемизируя с точкой зрения подобного антропологического пессимизма и минимализма, Новиков указывает, что она противоречит догмату о божественном промыслении в жизни человека: «Итак, сия мысль, что Всевысочайшее Существо беспрестанно об нас помышляет и преимущественно пред всеми другими творениями об нас печется, не долженствует ли вперявь в нас почтение к самим себе?»<sup>3</sup>. Можно предположить, что отстаивание Новиковым величия человека и критика его уничижения с позиций «божественного смиренномудрия» были направлены не только против аскетической идеологии православной церкви, но также и против влиятельного в тот период русского масонства, с которым у автора были непростые отношения.

По убеждению Новикова, именно осознание «высокого достоинства человеческого» является важнейшим условием самоуважения и благородного нравственного поведения человека: «ни единый человек не может ни мыслить, ни делать благородно, когда он,

---

<sup>1</sup> Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия / Сост. Б. В. Емельянов. Свердловск, 1990. С. 148.

<sup>2</sup> Там же. С. 152.

<sup>3</sup> Там же. С. 154.

возвышаясь благородною гордостью, не будет почитать себя важною частию творения»<sup>1</sup>. Вместе с тем, антропология русского мыслителя существенно социологична: помимо идеи величия и равенства людей он также исходит из идеи «великой обязанности» человека перед обществом и человечеством. В представлении Новикова, в понятие человеческого «достоинства» имплицитно заложен принцип служения другим, требующий от нас выступать не только целью, но и средством для них. В качестве образца достойной человеческой жизни и деятельности Новиков указывает на Бога, который «никоим образом от вещи вне себя не может иметь пользы... Напротив того, сам все-совершенно полезнейшее существо, сотворяет все твари совершенными, сколько возможно, и им всем всяческое благо уготовляя и подавая, оным утверждает их благоденствие единственно только для них, а не для себя»<sup>2</sup>. Таким образом, согласно концепции русского просветителя, человек только тогда реализует свое достоинство и высшее предназначение, когда руководствуется прежде всего интересами других людей — общества, когда поступает как сознательный гражданин.

Поиск баланса между человеком и обществом является одной из центральных тем в философских раздумьях Я. П. Козельского. Он одним из первых в истории русской мысли при оценке общественных явлений стремится последовательно исходить из заботы о самосохранении и благополучии человека, кладет в основу социологии антропологический принцип. Общество и государство рассматриваются исходя из природы человека, поскольку они призваны обеспечивать удовлетворение его естественных потребностей. Опираясь на идею природного равенства людей, Козельский подверг критике социальную систему России своего времени. В частности он выступал против проекта о необходимости просвещения крепостных как предварительного условия их освобождения, указывая, что «выполировать (равно просветить) народ (человека) иначе нельзя как через облегчение его трудностей». Разделяя характерную для философии Просвещения веру в прогресс, Козельский вместе с тем далек от утопизма, он подчеркивает, что развитие общества требует постоянных усилий со стороны людей: «Приведение великого общества в благополучное состояние есть такое дело, которое не зависит от благоденствия природы,

---

<sup>1</sup> Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия / Сост. Б. В. Емельянов. Свердловск, 1990. С. 151.

<sup>2</sup> Там же. С. 157.

а напротив того, от долговременного и тяжкого, однако ж, по крайней мере (как кажется) небезуспешного труда»<sup>1</sup>.

В творчестве Радищева — выдающегося русского философа и писателя XVIII в. — проблема человека является центральной. «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала», — вот отправная точка бескомпромиссных, исполненных гуманистического пафоса размышлений Радищева о человеке и обществе. Вероятно, на восприимчивость русского мыслителя к проблемам человека и человеческого достоинства повлиял эпизод его юности, когда учившийся в Лейпциге Радищев оказался свидетелем восстания студентов, которые требовали уважения к «человеческому достоинству» и «личной чести» со стороны приставника — «бесчеловечного господина майора» гофмейстера Бокума. Стремясь продемонстрировать искусственность социальной дифференциации, в главе «Чудово» своей книги «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищев рассказывает об экзистенциальных переживаниях, испытанных людьми, находившимися на судне, подвергшемся угрозе кораблекрушения: «Вода начинала проходить в судно наше со всех сторон и угрожала нам совершенным потоплением. В последний час, когда свет от нас преходить начинает и отверзается вечность, ниспадают тогда все степени, мнением между человеков воздвигнутые. Человек тогда становится просто человеком: так, видя приближающуюся кончину, забыли все мы, кто был какого состояния»<sup>2</sup>.

Радищев несогласен с теми направлениями мысли, которые рассматривали человека как существо по своей природе злое и агрессивное (Гоббс), либо трактовали общество как источник неизбежного насилия и несправедливости (Руссо). Русский мыслитель полон уверенности, что человек человеку — не «волк», что люди способны сами положить предел собственной свободе, способны уважать свободу друг друга и создать справедливое общество. Уже в посвящении к «Путешествию...» Радищев указывает на ту миссию, к которой призван писатель-гуманист: как и любой из граждан, он может быть «соучастником... во благоденствии себе подобных». К социальной критике Радищев обращается прежде всего как к средству гуманизации человека, обеспечения необходимых для его самореализации прав

---

<sup>1</sup> Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. I. С. 535–536, 539.

<sup>2</sup> *Радищев А. Н.* Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952. С. 60.

и свобод, его «вольности». А «вольность» для него выступает условием возможности «естественного» развития личности и общества, их гармоничного взаимодействия и совершенствования. Люди реализуют себя, действуя в общественной среде, и достоин осуждения тот, чья деятельность направлена «в противность всех». Поэтому, по мнению Радищева, при конфликте частного и общего интереса приоритет принадлежит последнему, ибо «Польза общественная предъидет пользе частной». Однако это — чисто логический приоритет, ибо на практике интересы личности и общества должны быть гармонизированы, а соблюдение прав личности — главное условие совершенства общества: «Чем польза частная теснее союзна с пользою общею, тем общество назвать можно блаженнее»<sup>1</sup>. Основанием всех достижений рода человеческого, гарантией его процветания Радищев считал справедливый «общественный союз», ибо от него зависят и «польза общая», и «польза частная». Вслед за русскими мыслителями-просветителями — своими предшественниками, Радищев видел критерий развития «общежителства» в возрастании «человеческих начал», в прогрессирующей гуманизации общественной жизни, а условие гармоничного развития личности — в ее социализации, «гражданственности», в братской солидарности с «себе подобными».

В работе мыслителя-декабриста И. Д. Якушкина «Что такое жизнь?» развивается сходная с радищевской постановка вопроса о жизни вообще, о человеке и его связях с природным и социальным миром в частности. Выясняя, в чём же состоит отличие человека от животных, Якушкин апеллирует к Декарту, возвеличившему способности человеческого разума и исходя из этого обосновавшему выделение человека из животного мира. Вместе с тем русский мыслитель отмечает, что у человека нет «врожденного умения действовать согласно целям природы», что он становится человеком только в обществе и потому является существом общественным, в качестве которого и достигает своего уникального положения в мире: «Человек — это слабое животное существо при своем рождении и по своей природе и тем самым поставленный в необходимость сближения с себе подобными, в совокупности с ними приобретает огромные силы, беспрестанно возрастающие»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: Шкуринов П. С. А. Н. Радищев. Философия человека. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 142.

<sup>2</sup> Русская философия первой половины XIX в.: Хрестоматия / Сост. Б.В. Емельянов. Свердловск, 1987. С. 105, 112.

Если сравнительно либеральное царствование Александра I подерживало определенные надежды на осуществление инспирированных философией Просвещения свободолобивых идей, то в наступивший «жестокий век» после подавления декабрьского выступления и казни его лидеров такие надежды превратились в пустые иллюзии. Поэтому в русской философской мысли происходит глубокая метаморфоза: от характерной для предыдущего этапа заинтересованности социальной проблематикой она переключается на более отвлеченные вопросы метафизики и философии истории. Французское просвещение перестает быть главным источником вдохновения для мыслящих представителей русского общества, внимание которых теперь приковывает философия немецкого идеализма. Проблема человеческого бытия, в том числе в его социальном измерении, по-прежнему сохраняет актуальность для русской философии, однако меняется сам ракурс ее рассмотрения, она подвергается интериоризации, из общественно-политического переносится в духовно-метафизический контекст. Проблема свободы и прав человека в николаевское время из политической сферы переходит в нравственную, ибо публично она просто не могла ставиться и обсуждаться. В частности, эта метафизическая переориентация русской мысли ярко отразилась на глубоко философичном творчестве Пушкина, который прошел идейную эволюцию от поклонника Радищева и певца «вольности святой» до отрицателя философии Просвещения и сторонника социального эскапизма, для которого свобода человека раскрывается прежде всего в духовной жизни личности, а не в социально-политической сфере. Б. П. Вышеславцев в статье «Вольность Пушкина (Индивидуальная свобода)» так сформулировал этот итог духовных поисков поэта и мыслителя: «Пушкин жизненно ощущал и творчески выразил всю многозначительность свободы, все ее ступени, понял ее глубину и высоту... Истинная глубина и высота свободы раскрывается лишь в конкретной жизни личности, в личности индивидуальной и в личности народной»<sup>1</sup>.

Несмотря на идеологическую противоречивость славянофильства и западничества, у этих векторов развития русской мысли есть общий знаменатель — антропологическая мировоззренческая установка, которую заложил еще П. Я. Чаадаев. В философии основоположника славянофильства И. В. Киреевского

---

<sup>1</sup> О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М. А. Маслин. М., 1990. С. 398.

образ человека получает двойственную трактовку: западный по своим истокам индивидуально-романтический вольнолюбивый идеал дополняется установкой, согласно которой личность должна ограничить свою свободу, подчиняясь земской общине и авторитету православной Церкви. С одной стороны, проблема человека решается Киреевским в русле субъективного метода: «Существенного в мире есть только разумно свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Всё остальное имеет значение только относительное»<sup>1</sup>. В то же время индивидуализм и рационализм Запада ведет, согласно Киреевскому, к разрушению духовной целостности наций и к эгоизму как принципу жизни: «Весь частный и общественный быт Запада основывается на понятии об индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Оттуда святость внешних формальных отношений, святость собственности и сословных постановлений — важнее личности. Каждый индивидуум — частный человек, рыцарь, князь или город — внутри своих прав есть лицо самовластное, неограниченное, само себе дающее законы. Первый шаг каждого лица в общество есть окружение себя крепостью, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими независимыми властями»<sup>2</sup>. Россия же, по мысли Киреевского, избежала этого негативного рационалистического влияния: «Частная, личная самобытность, основа западного развития, была у нас так же мало известна, как и самовластие общественное. Человек принадлежал миру, мир ему. Поземельная собственность, источник личных прав на западе, была у нас принадлежностью общества. Лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества»<sup>3</sup>. В цитированных словах фигурирует важный концепт: «мир», в рамках которого оппозиция индивидуального и общественного, по мысли Киреевского, должна быть снята. В русской социальной мысли этому понятию суждена долгая и разнообразная жизнь: оно станет ключевым как для романтической патриархально-дворянской утопии, так и для различных версий русского социализма.

Всё разнообразие идейной борьбы XIX в. оказалось сфокусировано и синтезировано в творчестве и религиозно-философских исканиях крупнейших русских писателей-мыслителей — Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского. Мир Толстого космичен, устроен по образу

---

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 24.

<sup>2</sup> Там же. С. 121.

<sup>3</sup> Там же. С. 122.

гармонии, а человек включен в широкое целое — природное и социальное. Его жизнь и деятельность протекает на фоне природных ландшафтов и масштабных социально-исторических процессов — таких как Отечественная война 1812 г. Всё творчество Толстого проникнуто глубоким убеждением, что человеческое существование может и должно быть гармоничным, законченным, последовательным. Но человек сам нарушает эту гармонию, сам виновен в своих несчастьях, а потому главным условием искоренения зла в мире и в обществе выступает моральное самосовершенствование человека. В целом учение Толстого о человеке вписывается в антропологическую линию общеевропейской мысли начиная с Возрождения и Реформации, ориентированной на идеальный образ человека. Но в художественном творчестве Толстого этот абстрактный идеал оказывается напрямую соотнесен с человеком конкретным, и конкретное социально-историческое разнообразие человеческого существования вступает в противоречие с идеальной абстракцией.

В отличие от гармоничного социального космоса Толстого, мир человеческих отношений у Достоевского — хаотичен и иррационален. Люди и ситуации двусмысленны и непредсказуемы, нет очевидной логики и устойчивости в человеческом существовании, а достижение высшей гармонии возможно только через страдание. Социальное пространство в творчестве Достоевского предстает нарочито тесным, а в человеке раскрыты мрачные и абсурдные стороны, несущие угрозу распаду личности и потери ею способности самостоятельного и сознательного бытия. Достоевский не исключает возможности морального самосовершенствования человека, но этот путь открывается для его героев только через взаимодействие с другими людьми. Писатель недоверчив к собственным возможностям человека и показывает, как вера в самодостаточность личности приводит к нравственной и психологической катастрофе, к бредовой идее «сверхчеловека».

Достоевский глубоко осознал и прочувствовал разрыв органически присущих человеку связей с другими людьми, со всем человеческим сообществом, трагизм обреченности на одиночество при неизбежной потребности в общении. В романе «Братья Карамазовы» устами старца Зосимы писатель раскрывает существо этой основной проблемы человеческого бытия: «“Раньше, чем не сделаешься в самом деле всякому братом, не наступит братства. Никогда люди никакой наукой и никакою выгодой не сумеют безобидно разделить в собственности своей и в правах своих. Всё будет для каждого мало, и все будут роптать, завидовать и истреблять друг друга. Вы спрашиваете,

когда сие сбудется. Сбудется, но сначала должен заключиться период человеческого уединения”. — “Какого это уединения?” — спрашиваю его. — “А такого, какое теперь везде царствует, и особенно в нашем веке, но не заключился еще весь и не пришел еще срок ему. Ибо всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий вместо полноты жизни лишь полное самоубийство, ибо вместо полноты определения существа своего впадают в совершенное уединение. Ибо все-то в наш век разделились на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдалается и сам людей от себя отталкивает. Копит уединенно богатство и думает: сколь силен я теперь и сколь обеспечен, а и не знает безумный, что чем более копит, тем более погружается в самоубийственное бессилие. Ибо привык надеяться на себя одного и от целого отделился единицей, приучил свою душу не верить в людскую помощь, в людей и в человечество, и только и трепещет от того, что пропадут его деньги и приобретенные им права его. Повсеместно ныне ум человеческий начинает насмешливо не понимать, что истинное обеспечение лица состоит не в личном уединенном его усилии, а в людской общей целостности. Но непременно будет так, что придет срок и сему страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого”»<sup>1</sup>.

В лице трех главных героев своего итогового романа «Братья Карамазовы» Достоевский в конкретно-художественной форме демонстрирует три основных подхода к разрешению главной проблемы человеческого бытия — проблемы одиночества («уединения») и социальной разобщенности. Первый, воплощенный в образе Ивана Карамазова, опирается на силу вооруженного наукой разума, абсолютизация которого, по мысли Достоевского, антигуманна и деструктивна и в конечном счете чревата социальной катастрофой и массовым взаимоничтожением людей. Второй подход, представленный образом брата Дмитрия, с точки зрения писателя обладает большей органичностью и целостностью, ибо реализует эстетическое, эмоционально-ценностное мироотношение, однако отсутствие отчетливо осознанного организующего бытие высшего начала ведет к гипертрофии чувственной жизни и катастрофическим эмоциональным реакциям. Наконец, третий путь решения проблемы человека реализован До-

---

<sup>1</sup> *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. М., 1976. Т. 14. С. 275–276.

стоевским через попытку синтеза эмоционально-ценностного отношения к миру с исторической религиозной и идеологической традицией в лице православия и воплощен в образе Алеши Карамазова.

Актуальность социальных и антропологических идей Достоевского заключается в том, что он пророчески раскрыл антигуманный и деструктивный характер утопических программ рационализации общественной жизни и организации человеческого счастья. В противоположность этому Достоевский искал опору в целостном, органическом мировоззрении, связанном с национальной и духовной традицией, акцентирующем эмоционально-ценностные и эстетические аспекты миропонимания. Эти интенции великого писателя-мыслителя нашли глубокий отклик в русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX в. Творчество В. С. Соловьева, В. В. Розанова, Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Л. Шестова и др. не только вдохновлялось идеями Достоевского, но зачастую было непосредственно посвящено истолкованию его наследия, в центре которого — проблемы человека и его социального бытия.

Проблема гармонизации индивидуального и общественного бытия — одна из центральных в философии Владимира Соловьева и в частности в его крупнейшем произведении «Оправдание добра», где ведется поиск идеального баланса между личностью и обществом наряду с критикой радикальных моделей, в рамках которых человек превращается в средство для общества или наоборот. Вразрез с лейбницевской традицией крупнейший русский философ-идеалист отвергает возможность бытия человека как некоторой самодостаточной, замкнутой монады, утверждая, что в действительности каждая личность является средоточием бесконечного множества взаимоотношений с другими и пытаться отделить ее от этих взаимоотношений значит лишать действительного содержания жизни, превращать личность в пустую возможность существования. По мысли Соловьева, именно многогранными взаимодействиями с обществом обусловлена духовная сущность человека, который в противном случае обречен на деградацию в направлении «животности». Поскольку нравственное самоопределение человека возможно лишь в условиях социального взаимодействия, общество рассматривается как объективно-осуществляемое содержание личности. Фактически в философии всеединства этика смыкается с социально-философской антропологией, ибо одно из соловьевских определений нравственности звучит как должное взаимодействие между личностью и ее социальным окружением, а действительное личное достоинство человека

выражается в его отношении к тому, что его окружает. В этой лично-общественной действительности постепенно находят осуществление те бесконечные возможности, которые заложены в самой природе человека. При этом всеобщую задачу Соловьев видит в обобщении нравственной цели каждого человека, которая должна состоять не только в осознании солидарности с другими, но и в стремлении к выполнению дела общества как своего собственного.

Определяя личность как силу разумно-познающую и нравственно-действующую, Соловьев подчеркивает, что эти характеристики наполняются содержанием только в обществе, которое не является лишь арифметической суммой индивидов, а представляет собой нераздельную целостность, во многом определяемую степенью участия каждого человека в делах общества. «Жизнь человека уже сама по себе, и сверху, и снизу, есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; достоинство этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, всё более и более сознательным и свободным, т. е. действительно *личным* — чтобы каждый всё более и более понимал и исполнял общее дело как *свое собственное*. Очевидно, только таким образом бесконечное значение личности осуществляется, или из возможности переходит в действительность»<sup>1</sup>. Как стремится показать философ, вместо противоречивых сил, в действительности присутствуют два предполагающих друг друга, исторически и логически соотносимых начала. По существенному своему значению общество есть не внешний предел личности, а ее внутренне «восполнение», и относительно множественности единичных лиц общество не есть их арифметическая сумма или механический агрегат, а нераздельная целостность общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем и сохраняемой через пребывающее общественное «предание», отчасти осуществляемой в настоящем посредством общественных «служений» и, наконец, предвещающей в наилучшем сознании общественного «идеала» свое будущее. В рамках соловьевской концепции история представляет собой взаимодействие человека, восполненного общественной средой, и общества, соотношение между которыми является прямым и «положительным».

Общественный закон, считает Соловьев, не является чем-то чуждым для личности, извне на нее налагаемым вопреки ее собственной природе. Он только сообщает определенную, объективную и постоян-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 286.

ную форму внутренним мотивам личной нравственности. Так, собственное религиозное чувство человека побуждает его чтить тайные причины и условия своего существования, а родовой культ предков дает этому стремлению предметное выражение. Аналогичным образом характерное для человека чувство жалости является основой требования справедливого и человеколюбивого обращения со своими ближними. Общественный закон только закрепляет этот личный альтруизм постоянными формами и дает ему способы осуществления. Взаимодополнительность личности и общества фиксируется Соловьевым прежде всего на этическом уровне: «Чем более единичный член рода входит на деле в смысл родового строя, требующего благоговения к невидимым, солидарности с ближними и умерения плотских страстей, тем нравственнее он, очевидно, становится, а чем он нравственнее, тем выше его внутреннее значение или личное достоинство; таким образом, *подчинение обществу есть возвышение лица*. С другой стороны, чем свободнее это подчинение, т. е. чем самостоятельнее единичное лицо следует внутренним побуждениям своей нравственной природы, согласным с требованиями общественной нравственности, тем более верно и прочною опорой может такое лицо служить для общества; значит, *самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза*. Другими словами, между действительным значением личности и действительною силою общества отношение не обратное, а прямое»<sup>1</sup>.

Но если в «Оправдании добра» Соловьев высказывает оптимистическую веру в достижимость гармонии, которая ассоциируется со «свободной теократией», то в своей предсмертной работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» он приходит к противоположным выводам. «Почему же произошла такая эволюция во взглядах Соловьева на “всемирную теократию”? Вероятно, не последнее место здесь занимает вопрос о возможности до конца решить проблему взаимосвязи личности и общества»<sup>2</sup>, — полагает З. А. Субботина. Действительно, на эту метаморфозу творческого развития философа могли повлиять его социально-исторические раздумья последних лет жизни, заставившие его прийти к неутешительному выводу, что в ходе исторического развития духовно-нравственное сознание людей на самом деле не прогрессивно развивалось, а скорее

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 289.

<sup>2</sup> Субботина З. А. Проблема человека в русской идеалистической философии. М., 2004. С. 153.

деградировало, тогда как материальные интересы всё более обособлялись и выступали на первое место. Истинное направление развития человечества, как оказалось, идет вовсе не в сторону укрепления альтруистических и аскетических принципов, возвышения духовности и солидарности с другими людьми. Напротив, эти качества становятся всё более несовместимыми с реальным состоянием общества, названного у позднего Соловьева «плутократией».

Вместе с тем несмотря на разочарование самого философа в проекте «теократии», безусловно сохраняют свое значение отдельные тезисы, высказанные в рамках теократической парадигмы. Например то, что никакой общественный строй сам по себе, будь то капитализм или социализм, не может быть признан целью общественного развития в ущерб интересам человеческой личности. Отказ от идеи «свободной теократии» не отменяет актуальности стремления к такому обществу, в котором люди преодолевают свой эгоизм, становятся ближе друг к другу, ставят свои духовные интересы выше материально-экономических. То же самое правомерно и с точки зрения общественной свободы: как подчеркивал Соловьев, уважать свободу человека может лишь то общество, для которого человек представляет собой нечто большее, чем орудие хозяйственных целей. В рамках его философии нравственный идеал общества требует, чтобы каждый человек служил положительной целью для всех, а все — для каждого.

Предпринятый обзор позволяет сделать вывод, что стереотипные представления, согласно которым для русского общества исторически нехарактерны интерес к индивидуальному началу, уважение к человеческой личности, осознание ее духовной уникальности, неотъемлемого достоинства и социальных прав — не соответствуют действительности. Русская мысль, а значит вся культура и общественное сознание на протяжении своей многовековой истории сохраняли глубокий интерес к человеческому «микрокосмосу» — к личностной жизни, ее духовному содержанию и творческим потенциям, но в то же время русские мыслители не представляли человека вне его социального бытия, не противопоставляли личное измерение человека общественному. Анализ показал, что русская мысль существенно антропологична, а все магистральные ее направления объединяло стремление найти такую модель бытия человека, в которой личность обладает свободой и одновременно полноценно включена в социальную жизнь, во всем богатстве ее измерений (гражданских, национальных, исторических, культурных, духовно-нравственных).

Г. Ю. Канарш

## **Национальная идея в России: исторические модификации и особенности формирования в современных условиях<sup>1</sup>**

### **Введение**

Обращение к теме национальной идеи сегодня как правило вызывает двоякую реакцию в научном сообществе. С одной стороны, те проблемы, с которыми сталкивается современное российское общество, как будто делают насущным такого рода обращение, актуализируют проблематику национального интереса, национального пути развития и т. д.<sup>2</sup> С другой стороны, сам концепт национальной идеи часто встречается с известной долей настороженности и/или скепсиса, поскольку, во-первых, отчетливо ассоциируется у многих с «великодержавным» прошлым России, а, во-вторых, нередко представляется неким мифом, утопией, который не только не следует утверждать в современном научном дискурсе, но, напротив, необходимо всячески критиковать и «развенчивать».

Думается, даже при относительно спокойном (не идеологически-заостренном) отношении к данному концепту его восприятие многими учеными и философами сродни восприятию другого, может быть, не столь идеологически нагруженного, но оттого не менее спорного понятия — социальной справедливости. И в отношении «национальной идеи», и в отношении «социальной справедливости», по нашим наблюдениям, наиболее часто встречающаяся реакция в обществе (по крайней мере самая непосредственная) — это скепсис. «Есть ли

---

<sup>1</sup> Данный текст является расширенным вариантом статьи автора: *Канарш Г. Ю.* Прошлое и будущее национальной идеи в России // Вестник Российской академии наук. 2014. Т. 84. №5. С. 141–147.

<sup>2</sup> Так, еще в начале 2000-х гг. политический философ В. И. Спиридонова в одной из своих работ отмечала, что «стержневой идеей, на которой должна формироваться новая российская идентичность XXI века, должна стать идея, вдохновлявшая всех реформаторов в нашей стране и одновременно глубоко укорененная в народном сознании — идея Великой России» (*Спиридонова В. И.* Демократическая перспектива этатистской модели государственности в современной России // Этатистские модели модернизации / Отв. ред. В. Н. Шевченко. М.: ИФРАН, 2002. С. 47).

она, социальная справедливость?» — вот наиболее часто встречающийся вопрос даже со стороны «маститых» ученых-обществоведов, похоже, сомневающих не только в *объективном* наличии справедливости в обществе (что понятно), но даже в самой возможности продуктивного теоретизирования в ее отношении.

Тем не менее хотелось бы посвятить данную работу именно проблематике национальной идеи как такой, которая, по нашему мнению, способна послужить в качестве одного из ключевых моментов в деле консолидации современного российского общества. При этом своей задачей мы видим не создание еще одной версии этой идеи, но, напротив, прояснение тех *философских и культурных оснований*, которые исторически сложились и сформировали облик национальной идеи в России (русской национальной идеи). И рассуждая с этих позиций, мы связываем смысл данного концепта не с той или иной господствовавшей в России идеологемой (например «Москва — Третий Рим» или «Самодержавие, православие, народность»<sup>1</sup>), а прежде всего с идеями *общественного служения* и уже упоминавшейся идеей *социальной справедливости*, но истолкованных в сугубо русском (российском) ключе.

Соответственно, структура нашего исследования принимает трехчастный характер. В первой части статьи мы рассмотрим концепцию русской идеи, ставшей одной из ключевых тем отечественной философской мысли во второй половине XIX — начале XX в. Вторая часть будет посвящена анализу смысла и позитивных практик воплощения идеи советского социализма, который, на наш взгляд, даже не имея под собой религиозной основы (как русская идея отечественной философии), обнаруживает с последней вполне определенную генетическую связь. И наконец, в третьей части статьи мы обратимся к проблематике национальной идеи на современном этапе, опять-таки предпринимая попытку связать ее не с отвлеченными идеологемами нашего времени<sup>2</sup>, но с глубоко укорененной в российской

---

<sup>1</sup> Именно такого рода идеологема, их эволюция в многовековой истории России рассмотрены в интересной диссертации политолога В. Ю. Дорожкиной, защищенной в 2009 году в Уфе (*Дорожкина В. Ю.* Национальная идея в России как фактор общественных трансформаций: политологический аспект. Автореф. дис. ... канд. полит. наук. Уфа, 2009).

<sup>2</sup> Например, с пресловутой идеей «суверенной демократии» Владислава Суркова, активно обсуждавшейся одно время, в том числе в российском философском сообществе.

культуре и особенно актуализировавшейся в наше время (на фоне глубочайшего социального расслоения) проблемой достижения социальной справедливости.

### «Русская идея» как национальная

При обращении к теме национальной идеи (как, впрочем, к осмыслению любого достаточно сложного философского или политического *концепта*) определенную трудность вначале представляет необходимость четкого определения и разграничения понятий. Что понимать под национальной идеей — ту или иную политико-идеологическую конструкцию, выдвинутую властью или ее идеологами на определенном этапе национального развития и отражающую, как считается, актуальный *национальный интерес*, или что-то еще? Чаще всего национальную идею понимают именно так, в духе политико-идеологическом<sup>1</sup>. Однако для философского анализа подобный подход представляется не вполне удовлетворительным, поскольку на его основе становится возможным раскрыть лишь некие достаточно поверхностные (хотя и необходимые), *ситуативные*, смыслы данного концепта. Более фундаментальным, и в этом отношении более ценным *для философа* является понимание национальной идеи, апеллирующее не к ситуативному национальному интересу, а к *идее нации* (термин Н. Я. Данилевского), т. е. раскрывающее смысл существования данного народа (нации), его *идеальные национальные устремления* в более широкой философско-исторической перспективе. Именно такую смысловую нагрузку несет на себе знаменитая концепция *русской идеи* (или идеи русского народа, русской нации), сформулированная Ф. М. Достоевским в его знаменитой речи о Пушкине (1880 г.) и развитая затем в трудах целой плеяды русских философов, прежде всего В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Хотя надо заметить, что уже в «Современном философском словаре» под ред. В. Е. Кемерова издания 1998 года в понятии «национальной идеи» отчетливо различаются два смысла — собственно метафизический (философский) и прагматический (политический) (См.: *Алексеева В. А. Национальная идея // Современный философский словарь / Под общ. ред. В. Е. Кемерова. 2-е изд. Лондон–Минск: Панпринт, 1998 (URL: <http://terme.ru/dictionary/183/word/nacionalnaja-ideja>) (дата обращения: 08.09.2015).*

<sup>2</sup> Отметим, что сегодня к концепции русской идеи активно обращаются не только отечественные философы (см. прежде всего: *Гулыга А. В. Русская*

Что же такое русская идея, каков ее философский смысл, и значение для дня сегодняшнего? Как отмечает в своей блестящей статье отечественный философ культуры В. М. Межуев, эта идея, будучи *истинно национальной* (и в качестве таковой отражающей особенности национального менталитета, характера), возникла тем не менее в определенном социально-историческом контексте, в момент, когда для мыслящей части российского общества весьма актуальным стал вопрос об отношении России к Европе, вообще о прояснении исторической миссии России в контексте мирового цивилизационного процесса. Как пишет Межуев, «после победы над Наполеоном, когда Россия оказалась втянутой в самую гущу европейской политики, мыслящая часть российского общества задумалась над тем, как Россия связана с Европой и что ее отличает от нее. Тогда-то впервые и заговорили о “русской идее”. Спор о ней в России стал своеобразным ответом на европейскую идею, вылившись либо в прямую поддержку одного из ее вариантов, либо в оппонирование им всем. Это был спор об отношении России к Европе, за которым нетрудно увидеть мучительно решаемый русской мыслью вопрос о том, чем является сама Россия, какое место она занимает в ансамбле европейских народов»<sup>1</sup>.

Как поясняет далее Межуев, «национальность» русской идеи проявилась прежде всего в ее «наднациональном», универсалистском характере, ставшем подлинным выражением русского духа и одновременно — продолжением (в качестве одного из вариантов) европейской (римской) идеи. При этом *национальная специфика* русской идеи отчетливо выразилась в следующем: «Идея универсальности не чужда и России, но только понимается ею иначе, чем на Западе. Свой идеал универсальной цивилизации Россия искала не в формально-правовых формах государственности, а в Церкви (“соборность”). <...> В противоположность рационально выраженной западной идее русская идея носит характер иррациональной — ре-

---

идея и ее творцы. М.: Эксмо, 2003), но и философы зарубежные (в частности китайские), защищающие свои диссертации у нас, в России (см.: *Лю Цзююань*. Метафизика русской идеи в творчестве Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева. Взгляд из России и Китая: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 2010).

<sup>1</sup> *Межуев В. М.* «Русская идея» как цивилизационный выбор России // Межуев В. М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. СПб: СПбГУП, 2011. С. 390.

лигиозной, моральной, эстетической — истины»<sup>1</sup>. И далее: «в отличие от рационально-правового формализма западной идеи “русская идея” — духовно спасающая и нравственно-возвышающая. Она отстаивает верховенство сердца над отвлеченным рассудком, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом, духовного подвижничества над прагматикой частной жизни»<sup>2</sup>. Не случайно поэтому «заклученный в русской идее общественный идеал воспроизводил не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской «духовной общины», связующей всех узами братства и взаимной любви»<sup>3</sup>.

Первыми выразителями «русской идеи» явились *ранние славянофилы* (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин), которые, в противоположность поздним славянофилам (вторая половина XIX в.) и особенно Н. Я. Данилевскому и К. Н. Леонтьеву, отстаивали самобытность России, но при этом не противопоставляли ее жестко и окончательно Западу, предполагая «русский мир» частью единой европейской цивилизации<sup>4</sup>. Существо их позиции состояло в том, что «просветительскому “проекту модерна” славянофилы (ранние. — Г. К.) противопоставили свой проект устройства земной жизни, который можно назвать “русским проектом модерна”, или “другим модерном”: заключенный в нем общественный идеал, получивший впоследствии название “русской идеи”, предназначался не только для России, но для всей Европы, нес в себе вселенское, общечеловеческое начало (курсив мой. — Г. К.)»<sup>5</sup>. Это «общечеловеческое начало», как уже было сказано выше, состояло для ранних славянофилов в идее соборности, означающей духовное единение как самого русского общества, так и в перспективе всей Европы, на началах не искаженного западным рационализмом восточного христианства (православия)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 392.

<sup>2</sup> Там же. С. 394.

<sup>3</sup> Там же. С. 394.

<sup>4</sup> *Межуев В. М.* Россия и Европа — возможен ли диалог? // Там же. С. 367–373. Также см.: *Межуев В. М.* «Русская идея» и цивилизационные особенности Русского мира // *Русский мир как цивилизационное пространство* / Рос. акад. наук, Ин-т философии; под ред. А. А. Гусейнова, А. А. Кара-Мурзы, А. Ф. Яковлевой. М.: ИФРАН. С. 29–34.

<sup>5</sup> *Межуев В. М.* Россия и Европа — возможен ли диалог? // *Межуев В. М.* История, цивилизация, культура. С. 368.

<sup>6</sup> Как отмечается в статье «Славянофилы» энциклопедии «Русская философия» под ред. М. А. Маслина, «будучи “глубоко религиозным учением”,

Тем не менее, несмотря на присутствие подобной мысли у ранних славянофилов, впервые с особенной силой и выразительностью «русская идея» зазвучала в произведениях Ф. М. Достоевского<sup>1</sup>, — сначала в литературной форме в «Братьях Карамазовых»<sup>2</sup>, и затем — в знаменитой речи о Пушкине, произнесенной писателем на торжественном

---

“рассматривающим церковь и веру как фундамент, основу всех исторических и общественных реалий”, славянофильство вместе с тем несло в себе идею о том, что “России предстоит миссия *заложить основы нового общеевропейского просвещения*, опирающиеся на подлинно христианские начала, сохранившиеся в лоне православия”». «Славянофилы были убеждены, что только христианское мировоззрение и православная церковь способны вывести человечество на путь спасения, что все беды и все зло в человеческом обществе происходят оттого, что человечество отошло от истинной веры и не построило истинной церкви». В то же время, «славянофилы *не отрицали достижений западноевропейской культуры, высоко ценили внешнюю обустроенность западной жизни, с глубоким уважением относились к западноевропейской науке*. Но их активное неприятие вызывало господство индивидуализма, разобщенность, раздробленность, обособленность духовного мира людей, подчинение духовной жизни внешним обстоятельствам, господство материальных интересов над духовными. Всё это, считали они, явилось следствием рационализма, который стал преобладающим в западном мышлении из-за отхода западного христианства, т. е. католичества... от подлинной христианской религии» (Павлов А. Т. Славянофильство // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина; сост.: П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М.: Алгоритм, 2007. С. 506–508) (во всех цитатах курсив мой. — Г. К.).

<sup>1</sup> Как отмечает А. В. Гулыга, «термин “русская идея” родился под пером Достоевского» (Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. С. 13). Впервые в печатном виде свою мысль о будущем единении человечества и всемирно-исторической миссии России Ф. М. Достоевский высказал в объявлении о подписке на журнал «Время» на 1861 г. (там же).

<sup>2</sup> В «Братьях Карамазовых» размышления на тему русской идеи Достоевский вкладывает в уста своего героя Дмитрия Карамазова, который, находясь под следствием в качестве главного обвиняемого по делу об убийстве отца (Федора Павловича Карамазова), имеет шанс бежать за границу, но тем не менее не делает этого, полагая, что его миссия — безвинно претерпеть наказание и пострадать тем самым за всё человечество. «А их ведь много, их сотни (говорит Дмитрий о каторжниках. — Г. К.), и все мы за них виноваты! Зачем мне тогда приснилось “дитё” в такую минуту? “Отчего бедно дитё?” Это пророчество мне было в ту минуту! За “дитё” и пойду. *Потому что мы все за всех виноваты. За всех “дитё”, потому что есть малые дети и большие дети. Все — “дитё”. За всех и пойду, потому что надобно же кому-нибудь и за всех пойти. Я не убил отца, но мне надо пойти. Принимаю!* (курсив мой. — Г. К.)» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы: Роман. М.: Эксмо, 2010. С. 708–709).

заседании Общества любителей русской словесности при открытии памятника великому русскому поэту в Москве 8 июня 1880 г.

Идея, сформулированная писателем в речи, глубока и не столь проста для понимания, как может показаться на первый взгляд. Рассуждая, как и ранние славянофилы, о национальном призвании русских, русского народа, Достоевский показывает, что путь к осуществлению Россией своей исторической миссии лежит через утверждение в российском обществе *национального начала*, существо которого и заключается, по Достоевскому, в *особой открытости миру*, «русской всемирности». Как отмечает в этой связи философ А. В. Гулыга, «Достоевский говорил о будущем. Устами своего героя Версилова (“Подросток”) он обращал внимание на то, что в России “возникает высший культурный тип, которого нет в целом мире, — тип всемирного боления за всех”. Этот “всемирный болезник” возникает из “почвенника”: чем сильнее привязанность к родной земле, тем скорее она перерастает в понимание того, что судьба родины неотделима от судеб всего мира. Отсюда стремление устроить дела всеевропейские и всемирные как характерная русская черта (курсив мой. — Г. К.)»<sup>1</sup>. (И далее Гулыга цитирует отрывок из речи, в которой Достоевский говорит о неотделимости судьбы России от судеб Европы, и рассматривает эту особенность как главную национальную черту русских<sup>2</sup>.)

Основой для такого понимания особенностей русского национального характера и выводимого из него исторического призвания для Достоевского и становится фигура великого русского поэта А. С. Пушкина. Именно с Пушкиным, с его литературной деятельностью Достоевский в немалой степени связывает пробуждение в России *национального самосознания*, прежде всего благодаря особой, удивительной близости поэта к народу, своим национальным корням<sup>3</sup>.

Что же, по Достоевскому, удалось сделать русскому поэту в плане создания и утверждения основ национальной культуры? Прежде

<sup>1</sup> Гулыга А. В. Указ. соч. С. 117.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 117–118.

<sup>3</sup> «И никогда еще ни один русский писатель, ни прежде, ни после него, не соединялся так задушевно и родственно с народом своим, как Пушкин» (Достоевский Ф. М. Пушкин (очерк). Произнесено 8 июня в заседании Общества любителей российской словесности // Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Ежемесячное издание. Год III. Единственный выпуск на 1880 год. (URL: [http://az.lib.ru/d/dostoewskij\\_f\\_m/text\\_0520.shtml](http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0520.shtml) (дата обращения: 08.09.2015)).

всего, как показывает автор «Речи о Пушкине», Александру Сергеевичу, который безусловно испытывал на начальном этапе своего творчества влияние европейских поэтов (Байрона, Шиллера и др.), удалось в ряде своих произведений — в первую очередь в «Цыганах» и «Евгении Онегине» — показать *трагическую раздвоенность русского общества после петровских реформ* (появление так называемого типа «русского скитальца» — образованного «русского европейца», оторванного от своих национальных корней) и в то же время высветить в своем творчестве целый ряд *истинно народных русских типов* — в первую очередь в образе Татьяны Лариной, Инока («Борис Годунов») и других. Как говорит Достоевский, «отметив тип русского скитальца, скитальца до наших дней и в наши дни, первый угадав его гениальным чутьем своим, с историческою судьбой его и с огромным значением его и в нашей грядущей судьбе, рядом с ним поставив тип положительной и бесспорной красоты в лице русской женщины, Пушкин, и, конечно, тоже первый из писателей русских, провел пред нами в других произведениях этого периода своей деятельности *целый ряд положительно прекрасных русских типов, найдя их в народе русском. Главная красота этих типов в их правде, правде бесспорной и осязательной, так что отрицать их уже нельзя, они стоят, как изваянные* (курсив мой. — Г. К.)»<sup>1</sup>. И чуть ниже: «Повсюду у Пушкина слышится вера в русский характер, вера в его духовную мощь, а коль вера, стало быть, и надежда, великая надежда за русского человека»<sup>2</sup>.

Однако это был лишь первый, хотя и *необходимый* шаг, сделанный Пушкиным на начальных этапах его творчества. Наиболее важное, согласно Достоевскому, в творчестве Александра Сергеевича стало происходить позднее, на третьем этапе его литературной деятельности (выделяемом, впрочем, весьма условно). Именно к этому периоду, как говорит автор «Братьев Карамазовых», «можно отнести тот разряд его произведений, в которых преимущественно *засияли идеи всемирные, отразились поэтические образы других народов и воплотились их гении* (курсив мой. — Г. К.)». «И в этот-то период своей деятельности наш поэт представляет собою *нечто почти даже чудесное, неслышанное и невиданное до него нигде и ни у кого*. В самом деле, в европейских литературах были громадной величины художественные гении — Шекспиров, Сервантесы, Шиллеры. Но укажите хоть на одного из этих великих гениев, который бы обладал такою

<sup>1</sup> Там же (электрон. ресурс).

<sup>2</sup> Там же (электрон. ресурс).

*способностью всемирной отзывчивости, как наш Пушкин. И эту-то способность, главнейшую способность нашей национальности, он именно разделяет с народом нашим, и тем, главнейше, он и народный поэт»* (курсив мой. — Г. К.)<sup>1</sup>.

Таким, образом, согласно идее Достоевского, именно особая близость русского поэта к народу, «национальной почве», во многом предопределила удивительную способность «перевоплощения» в «дух» других народов, которой, как считает автор речи о Пушкине, до сих пор не было ни в иных национальных литературных традициях, ни в собственно российской культуре. Однако, как совершенно справедливо указывает Достоевский (и в этом главная, ключевая мысль речи), значение творчества поэта для России, ее судьбы, отнюдь не ограничивается его выдающимся вкладом в национальную культуру: «Но не в поэзии лишь одной дело, не в художественном лишь творчестве: не было бы Пушкина, не определились бы, может быть, с такою непоколебимой силой (в какой это явилось потом, хотя всё еще не у всех, а у очень лишь немногих) *наша вера в нашу русскую самостоятельность, наша сознательная уже теперь надежда на наши народные силы, а затем и вера в грядущее самостоятельное назначение в семье европейских народов* (курсив мой. — Г. К.)»<sup>2</sup>. И это назначение России, как уже было сказано в самом начале нашего анализа, состоит для Достоевского в ее особом, — не только европейском, — но *всемирно-историческом* призвании, которое заключается в «устроении» дел сначала Европы, а затем и достижении *всемирной, общечеловеческой гармонии* (словами писателя, «братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»<sup>3</sup>).

---

<sup>1</sup> Там же (электрон. ресурс). Достоевский находит многочисленные примеры этой «всемирной отзывчивости» Пушкина в его произведениях данного периода: это и «Фауст», и «Скупой рыцарь», и «Дон Жуан», и произведения на «восточные темы» («Египетские ночи» и «Подражание Корану»). Как отмечает писатель в этой связи, «перечтите “Дон-Жуана”, и если бы не было подписи Пушкина, вы бы никогда не узнали, что это написал *не испанец* (курсив мой. — Г. К.)». То же самое (удивительная способность перевоплощаться в «дух» других народов), по Достоевскому, можно увидеть и в остальных произведениях Пушкина этого периода.

<sup>2</sup> Там же (электрон. ресурс).

<sup>3</sup> Эта особая черта национального характера («всемирная отзывчивость»), согласно Достоевскому, проявилась у русских уже во времена петровской реформы, и позже с особой силой проявилась в поэтическом гении Пушкина,

В этом месте нам представляется уместным сделать отступление, и сказать немного о том, что же есть по существу идея «*всемирной отзвучивчивости*» русского народа, артикуляцию которой Достоевский связывает с творческой деятельностью Пушкина. Это, на наш взгляд, важно по той причине, что главная идея речи о Пушкине может восприниматься (и не исключено, что сегодня воспринимается многими) как миф, причем миф *националистический*. Мы же, в свою очередь, хотим обратить внимание на то, что такое понимание русским писателем особенностей национального характера хотя и заключает в себе нечто (и возможно, немало) от личности и воззрений самого Достоевского<sup>1</sup>, тем не менее «схватывает» еще что-то *весьма важное* из области национальной психологии с учетом чего, как представляется, становится возможным *более адекватным образом* понять историю и культуру России на протяжении веков ее существования.

Как показал в своих работах российский врач и философ, создатель современной естественнонаучной типологии характеров<sup>2</sup> М. Е. Бурно, национально-психологические особенности России,

---

и затем, уже после Петра — в особом, *жертвенном служении* России Европе (см.: Там же (электрон. ресурс)).

<sup>1</sup> В специальных исследованиях, посвященных личности и творчеству Достоевского, немало говорится об особом, сложном (мозаичном) характере великого русского писателя, напряженном мощью влечений, в том числе силой и глубиной *идейно-нравственных исканий* (см. напр.: *Шувалов А. В. Успех и болезнь: две вещи совместные? (О Ф. М. Достоевском) // Естественнонаучные исследования творческого процесса (URL: [http://www.characterology.ru/patographia/artists/item\\_4356.html](http://www.characterology.ru/patographia/artists/item_4356.html) (дата обращения: 08.09.2015))* Известно также, что по своим воззрениям зрелого периода жизни и творчества Достоевский был убежденным монархистом, был близок обер-прокурору Святейшего синода К. П. Победоносцеву, и благодаря своему литературному творчеству оказал значительное влияние на формирование взглядов наследника российского престола (будущего императора Александра III) (см.: *Кудрина Ю. В. Русская реформа и русская идея. Федор Достоевский накануне эпохи Александра III // Независимая газета. Приложение «НГ-Exlibris». 2012. 15 марта. С. 4–5*).

<sup>2</sup> Являясь естественнонаучной (не психоаналитической), типология характеров М. Е. Бурно (*Бурно М. Е. О характерах людей (психотерапевтическая книга)*). Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2008) органично продолжает исследования человеческих характеров (и сама основывается на них) великого германского психиатра Э. Кречмера (*Кречмер Э. Строение тела и характер / пер. с нем. М.: Педагогика-Пресс, 1995*) и выдающегося российского (советского) психиатра П. Б. Ганнушкина (*Ганнушки-*

их природная (естественнонаучная) основа тесным образом связаны с характерологическим понятием «дефензивность». Дефензивность (от лат. *defenso* — обороняться) есть, согласно М. Е. Бурно, особая природная самозащита, проявляющаяся, в отличие от *агрессивности* («наступательности»), склонности давать пассивно-оборонительную реакцию («поджимать хвост») в стрессовой ситуации<sup>1</sup>. («Корнем» дефензивности, по М. Е. Бурно, является переживание своей неполноценности вместе с ранимым самолюбием, — так называемый *дефензивный конфликт*). В то же время дефензивные люди, составляющие «слабый тип» высшей нервной деятельности, по И. П. Павлову, имеют, как показал М. Е. Бурно, свою специфическую силу («сила слабых»), которая проявляется не в агрессивности (в широком смысле), практичности и умении властвовать, а в особом, тоже природном, *нравственном чувстве* (обнаруживающемся прежде всего в скромности, совестливости, желании помочь ближнему), как и способности к глубокому *тревожно-аналитическому* (часто тоже с нравственно-этическими мотивами) *переживанию-раздумью*<sup>2</sup>.

Основываясь на работах Н. А. Бердяева («Душа России»), а также на собственном подробном изучении российской культуры (в ее сравнении с культурами других стран и народов), многолетнем опыте консультирования и лечения российских пациентов<sup>3</sup>, М. Е. Бурно говорит следующее о «загадочной русской душе»:

---

кин П. Б. Клиника психопатий: их статика, динамика, систематика. Н. Новгород: Изд-во НГМД, 1998).

<sup>1</sup> См.: Бурно М. Е. О характерах людей. С. 27, 127–129.

<sup>2</sup> Там же. С. 128. Этими мотивами дефензивности, как показал во многих своих работах проф. Бурно, пронизаны как произведения классической русской литературы (особенно Толстого, Чехова, Достоевского), так и деятельность классической русской интеллигенции (см. напр.: Бурно М. Е., Бурно А. А. О здоровой российской дефензивности (психастеничности, психастеноподобности) к занятиям в терапии творческим самовыражением // Бурно М. Е. Терапия творческим самовыражением (отечественный клинический психотерапевтический метод). 4-е изд., испр. и доп. М.: Академический Проект; Альма Матер, 2012. С. 416).

<sup>3</sup> На основе чего был создан авторский метод «Терапии творческим самовыражением» (ТТС) (см.: Бурно М. Е. Терапия творческим самовыражением (отечественный клинический психотерапевтический метод). 4-е изд., испр. и доп. М.: Академический Проект; Альма Матер, 2012), о котором президент Всемирного совета по психотерапии А. Притц высказался однажды как о *самобытно-российском* (см.: Бурно М. Е. О душевных свойствах пациентов,

«Душа России», как полагает Николай Бердяев, это — святая, покорная, застенчивая, сомневающаяся, религиозно-материалистическая женственная боязнь власти, нерешительность, неуверенность в своих силах, мечта об абсолютной свободе, мечта об абсолютной любви, готовность в реальности довольствоваться небольшим, «мириться с грязью и низостью». «Поэтому святая Русь имела всегда обратной своей стороной Русь звериную»<sup>1</sup>. Соглашаясь в основном со всем этим у Бердяева и многих других исследователей «загадочной русской души», отмечу, что такая национально-психологическая особенность, противоположная агрессивности, *есть дефензивность: природное непрактичное, инертное, тревожное переживание своей неполноценности с устремленностью к добру, общественной пользе*. Таких людей, страдающих от своего характера по-большому или по-здоровому, в явном или скрытом виде, прикрывшись защитной накидкой сверхмужественности или не прикрывшись, в самом деле много в России, даже не только среди русских, но и вообще среди россиян. Убежден в этом как пожилой уже психотерапевт (курсив мой. — Г. К.)<sup>2</sup>.

(Интересно, что весьма сходным образом описывал «русский характер» в своей знаменитой работе «Россия и Европа» выдающийся русский естествоиспытатель, историк и философ Н. Я. Данилевский. По его мнению, русских (как и вообще славян) характеризует *особая терпимость, способность жертвовать своими интересами ради интересов других*, что, по Данилевскому, противостоит «насильственности» — т. е. жесткому прагматизму романо-германских народов<sup>3</sup>).

предрасположенных к самобытной русскоязычной (русской) психотерапии // Психотерапия. 2010. № 10 (94). С. 64).

<sup>1</sup> М. Е. Бурно цитирует Бердяева по знаменитой работе «Душа России», составившей одну из глав его книги «Судьба России» (см.: Бердяев Н. А. Судьба России: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998).

<sup>2</sup> Бурно М. Е. «Душа России» и профилактика душевного здоровья // Бурно М. Е. О характерах людей. С. 353.

<sup>3</sup> См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Известия, 2003. С. 205–216. Автор известной теории культурно-исторических типов, предвосхитившей теории западноевропейских философов (прежде всего Шпенглера и Тойнби), Данилевский связывал с этими чертами русского характера возможность создания в будущем особой, проникнутой гуманным началом *восточнославянской цивилизации*. Как пишет отечественный мыслитель, «славянские народы самой природой избавлены от той насильствен-

Очевидно, что преобладание дефензивности — как особой, природной основы «русского характера» — во многом объясняет происхождение и само существо «русской идеи». Как пишет тот же М. Е. Бурно, «“русская идея” есть наше (т. е. российское. — Г. К.) подспудно-природное переживание-понимание всемирного единства людей и культур с уважительным вниманием к сохранению и развитию индивидуальности каждого народа, каждого человека (курсив мой. — Г. К.)»<sup>1</sup>. Своеобразной природной компенсацией дефензивности, в свою очередь, является *стремление послужить ближнему*, тому, кто особенно нуждается в помощи, откуда становится ясен глубокий нравственный смысл (и пафос) «русской идеи», которая одновременно (согласно с христианским вероучением) есть *«предчувствие общей беды и мысль о всеобщем спасении»* (курсив мой. — Г. К.)»<sup>2</sup>.

Возвращаясь к произведению Достоевского, необходимо обратить внимание еще на один момент. Как отметил сам Федор Михайлович в «Объяснительной речи», которую он предпослал основному тексту, опубликованному в «Дневнике писателя» за 1880 г.<sup>3</sup>, произнесенная им речь произвела *«значительное впечатление»* на слушателей, до такой степени, что «Иван Сергеевич Аксаков, сказавший тут же о себе, что его считают все как бы предводителем славянофилов, заявил с кафедры, что моя речь *“составляет событие”*»<sup>4</sup>. В чем же состояло это «событие», по мнению самого писателя? Оно заключалось в том, что «славянофилами, или так называемой русской партией <...> сделан был *огромный и окончательный, может быть, шаг к примирению с западниками*; ибо славянофилы заявили всю законность *стремления западников в Европу*, всю законность даже самых крайних увлечений и выводов их и объяснили эту законность *чисто русским народным стремлением нашим, совпадаемым с самим духом народным*

---

ности характера, которую народам романо-германским, при вековой работе цивилизации, удастся только перемещать из одной сферы деятельности в другую. Неужели же такая *прирожденная гуманность* не отразится как *совершенно особая, своеобразная черта* в характере той цивилизации, которую им удастся создать? (курсив мой. — Г. К.)» (Там же. С. 215).

<sup>1</sup> Бурно М. Е. О душевных свойствах пациентов, предрасположенных к самотытной русскоязычной (русской) психотерапии // Указ. соч. С. 63–64.

<sup>2</sup> Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. С. 32.

<sup>3</sup> См.: Достоевский Ф. М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Ежемесячное издание. Год III. Единственный выпуск на 1880 год (электрон. ресурс).

<sup>4</sup> Там же (электрон. ресурс).

(курсив мой. — Г. К.)»<sup>1</sup>. Более того, как отмечает Достоевский, после произнесенной речи славянофилы окончательно признали, что «западники ровно столько же послужили русской земле и стремлениям духа ее, как и все те чисто русские люди, которые искренно любили родную землю и слишком, может быть, ревниво оберегали ее доселе от всех увлечений “русских иноземцев”» и «объявлено было, наконец, что все недоумения между обеими партиями и все злые препирания между ними были доселе лишь одним великим недоразумением»<sup>2</sup>.

Таким образом, речь Достоевского можно рассматривать как важный *прецедент* в истории русской общественно-политической мысли, способствовавший *духовно-нравственной консолидации российского общества*, прежде всего со стороны традиционных для России XIX в. представителей западничества и славянофильства. Интересно, что прецедент этот был создан великим русским писателем, который сам в значительной мере представлял собой *компромиссную, консолидирующую фигуру* в условиях общественно-политических дискуссий 1870-х гг.<sup>3</sup>, и что содержание речи о Пушкине, основной смысл «русской идеи», с необычайной силой убедительности впервые сформулированный Достоевским, в значительной мере опирался на глубокое знание (и понимание) писателем *национальной психологии русских*, русского народа. Поэтому несмотря на то что вскоре после опубликования речи «...высказанные в ней идеи вызвали острую полемику между представителями различных общественных течений»<sup>4</sup>, «случай Достоевского», несомненно является важной вехой в истории развития российской государственности нового и новейшего времени, периода формирования *российской нации*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Там же (электрон. ресурс).

<sup>2</sup> Там же (электрон. ресурс). Похожую реакцию Достоевский отмечает и со стороны западников, которые «едва лишь я сошел с кафедры, подошли ко мне позвать мою руку <...> и не какие-нибудь из них, а передовые представители западничества, занимающие в нем первую роль, особенно теперь» (Там же).

<sup>3</sup> См.: *Кудрина Ю. В.* Русская реформа и русская идея. Федор Достоевский накануне эпохи Александра III // Независимая газета. Приложение «НГ-Exlibris». 2012. 15 марта. С. 5.

<sup>4</sup> Маслин М. А., Поляков А. П. Достоевский Федор Михайлович // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. Маслина М. А.. Сост. Апрышко П. П., Поляков А. П. М.: Алгоритм, 2007. С. 157.

<sup>5</sup> Отметим, что в этот же период (примерно с 1860-х гг.) начинает свое формирование и русский национализм, выразивший себя прежде всего

## «Русская идея» и советский социализм

Во введении к данной статье мы указали, что изложение будет строиться по сути как *трехчастное*: вначале мы рассмотрим понятие «русской идеи», затем идею советского социализма, а в последней части перейдем к современным реалиям. Однако закономерен вопрос: какова в частности связь между идеей социализма (или коммунизма) и «русской идеей»? Ведь, как справедливо отмечают авторы, пишущие на эту тему, «русская идея» возникла прежде всего как идея *религиозная*, а фундамент ее составила христианская (православная) этика коллективного спасения<sup>1</sup>. Какое к этому может иметь отношение идея (и особенно практика) *советского социализма*, который, как известно, не только не строился на религиозном фундаменте, но и полностью его отрицал в соответствии с установками марксизма-ленинизма?

Однако, несмотря на кажущееся противоречие, мы полагаем, что связь здесь существует, и она достаточно простая. Как отмечает В. М. Межуев, «православная этика коллективного спасения строится не просто на идее справедливости — каждому по делам его (такая справедливость есть и в аду), а на любви и милосердии к каждому страждущему, ко всем “униженным и оскорбленным” (курсив мой. — Г. К.)»<sup>2</sup>. Не это ли чувство — любви к «униженным и оскорбленным», вообще стремление послужить своему народу — двигало безрелигиозной российской интеллигенцией еще в XIX столетии, и, как показывает М. Е. Бурно, основывалось всё на той же присущей «русскому духу» (только, возможно, в более «сгущенном», «концентрированном» виде и в сочетании с мощной «мыслительной» нравственно-аналитической работой) *характерологической*

---

в работах Н. Я. Данилевского («Россия и Европа») и позже К. Н. Леонтьева («Византизм и славянство»), который, однако был не столько этническим, сколько «культурным» национализмом (панславизмом). Справедливости ради следует сказать и о том, что в духе крайнего национализма (соответственно своей сложной, мозаичной натуре) высказывался и сам Ф. М. Достоевский, например, в своих письмах цесаревичу Александру (будущему императору Александру III) (см., напр.: *Кудрина Ю. В.* Русская реформа и русская идея. Федор Достоевский накануне эпохи Александра III // Указ. изд. С. 6).

<sup>1</sup> См., напр.: *Межуев В. М.* «Русская идея» как цивилизационный выбор России // Указ. изд. С. 393–394.

<sup>2</sup> Там же. С. 394.

особенности<sup>1</sup>? И это же чувство (стремление к построению более гуманного общества «конкретной» (не формальной, как на Западе) справедливости (собственно, *социальной справедливости*), как можно полагать, составило национально-психологическую основу советского социализма, с его, в общем-то, квазирелигиозной идеологией и соответствующей этой идеологии общественно-политической практикой<sup>2</sup>.

Наконец, отметим еще один момент, сближающий в исторической перспективе (и ретроспективе) классическую русскую мысль XIX в. с идеей социализма. В частности, как полагал историк и философ Н. Я. Данилевский, автор знаменитой теории «культурно-исторических типов»<sup>3</sup>, формирующийся *славянский культурно-исторический тип* (наряду с более ранними еврейским, греческим, римским, германским и др.) должен отличаться в перспективе от всех других, известных на настоящий момент, в том числе тем, что он благодаря «здоровости» своего общественно-экономического строя — существо которого Данилевский, как и многие другие русские мыслители, не только славянофилы, но и западники (например Герцен) — связывал с русской общиной, ее особым «укладом», — должен реализовать в истории невиданную до сих пор идею социальной справедливости. Как указывал мыслитель, «эта-то здравость общественно-экономического строя России и составляет причину,

---

<sup>1</sup> О природных душевных особенностях российской интеллигенции см.: Бурно М. Е., Бурно А. А. О здоровой российской дефензивности (психастеничности, психастеноподобности) к занятиям в терапии творческим самовыражением // Указ. изд. С. 416.

<sup>2</sup> О «метафизике» «советской цивилизации» см. интересную книгу советского писателя-диссидента А. Д. Синявского (настоящее имя — Абрам Терц): *Синявский А. Д. Основы советской цивилизации*. М.: Аграф, 2001.

<sup>3</sup> Интересно, что историсософские взгляды Данилевского оказали значительное влияние на формирование идей Ф. М. Достоевского, изложенных последним прежде всего в «Дневнике писателя». Однако, высоко оценивая идеи Данилевского, и будучи одно время чрезвычайно увлечен его книгой «Россия и Европа», Достоевский уже в последние годы своей жизни отходит от прежних взглядов (концепция политического и культурного объединения славян в их жестком противопоставлении Западу) и фактически переходит на позиции *раннего славянофильства* с их идеей о нераздельной общности судеб России и Европы (см.: *Ефремов А. В. Н. Я. Данилевский и русские писатели...* // Москва, журнал. URL: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2006/06/14/istoriosofiya\\_i\\_kul\\_tura/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2006/06/14/istoriosofiya_i_kul_tura/) (дата обращения: 08.09.2015)).

по которой мы можем надеяться на высокое общественно-экономическое значение славянского культурно-исторического типа, имеющего еще в первый раз установить правильный, нормальный характер той отрасли человеческой деятельности, которая обнимает отношения людей между собой не только как нравственных и политических личностей, но и *по воздействию их на внешнюю природу как источник человеческих нужд и потребностей*, — установить не отвлеченную только правомерность в отношениях граждан, но реальную и конкретную (курсив мой. — Г. К.)»<sup>1</sup>.

Таким образом, повторим, можно предполагать наличие определенной связи между религиозной в своей основе «русской идеей» Достоевского, Соловьева, Бердяева, других мыслителей, и атеистической (в советской, марксистско-ленинской интерпретации) идеей социализма, попытка воплощения которой была предпринята в результате грандиозного, до сих пор не получившего объективной оценки «советского эксперимента»<sup>2</sup>. И связь эта, несмотря на произошедший после Октябрьской революции «разрыв» традиции и отказ от культурного наследия предшествующих эпох, могла быть реализована именно благодаря *особенным свойствам «национального характера»*, ключевые качества которого, как ни парадоксально, активно культивировались советским государством в деле создания им «нового человека»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 529–530. Другой вопрос, что Данилевский явно ошибся в своих прогнозах относительно консервативности крестьянской массы в России и вообще устойчивости самой крестьянской общины (см.: Там же. С. 528–529), что отмечают в своей вступительной статье к современному изданию книги «Россия и Европа» российские исследователи С. Г. Киселев и М. А. Маслин (см.: Киселев А. Г., Маслин М. А. Н. Я. Данилевский о будущем российской цивилизации // Указ. изд. С. 16).

<sup>2</sup> По-видимому, прав философ С. Кочеров, пишущий в своей статье о взаимосвязи русской идеи и социал-демократии: «В различные периоды *русская идея* как смысл исторического существования России представляла в разных идеологических формулах («Новый Иерусалим», «Святая Русь», «Третий Рим», русский панславизм, советский коммунизм), но метаисторическая суть ее была одна: стремление к всеобщему постижению высшей правды (религиозной или социальной) и построению на ее основе идеального общества (курсив автора. — Г. К.)» (Кочеров С. Русская идея и социал-демократия // Интернет-журнал «Социал-демократ». URL: [http://esdek.narod.ru/index/russkaa\\_idea/0-76](http://esdek.narod.ru/index/russkaa_idea/0-76) (дата обращения: 08.09.2015)).

<sup>3</sup> Как пишет А. Д. Сиявяский в книге «Основы советской цивилизации», «самый страшный человеческий грех, с точки зрения «нового человека»,

Тем не менее, несмотря на очевидную идейную близость до-советского и советского общественных идеалов (несмотря на всё их внешнее, кажущееся противоречие и очевидно различные идейные источники), оценка советской эпохи и советского культурного и экономического наследия до сих пор страдает видимой односторонностью. Сегодня нередко советский строй, как и присущий ему социалистический идеал, рассматриваются с *сугубо отрицательной точки зрения*, как нечто, насильственно прервавшее естественный (и определенно позитивный) ход российского общественно-исторического процесса и в целом реализовавшее крайне неудачный социальный «проект». Отметим, что подобного рода оценки базируются как на существующих (и правдивых лишь отчасти) представлениях о крайней степени репрессивности советского строя и принципиального отсутствия в нем личной (индивидуальной) свободы, так и на якобы очевидных политических и социально-экономических результатах 70-летнего советского правления, закончившегося, как известно, перестройкой второй половины 1980-х гг. и последовавшим за ней общим крахом социалистической системы.

В нашу задачу, однако, не входит подробный анализ различных стадий эволюции советской «системы» (а уже здесь проявляется ее весьма неоднородный характер), как и причин ее «поражения»; вместо этого мы сконцентрируемся на том, что *реально* дала эта «система» в плане общественно-экономическом, реализовала ли она что-либо из вековых чаяний русского народа (нашедших весьма зримое отражение в «русской идее», как, впрочем, и в идее советского социализма), и если да, то в какой степени? В свою очередь положительный ответ на этот вопрос, как представляется, мог бы стать одной из *важных отправных точек социальной и духовно-нравственной консолидации* современного российского общества.

---

состоит в личном эгоизме или индивидуализме, в стремлении людей жить для самих себя, а не ради всеобщего счастья» (Синявский А. Д. Указ. соч. С. 160). Интересно и то, что в качестве трех основных свойств этого «нового человека» советской эпохи А. Д. Синявский выделяет: 1) высокую идейность (преданность коммунистическим идеалам); 2) практическую целеустремленность, деятельность во благо нового мира; 3) коллективизм (классовую солидарность) (Там же. С. 159–160). Не очевидны ли здесь параллели с идеалами (пускай и религиозными) «русской идеи»?

## Социальная справедливость как национальная идея для современной России

В одной из наших работ<sup>1</sup> мы уже обращались к замечательной статье ректора Московского гуманитарного университета (МосГУ, до 1991 г. — Высшая комсомольская школа при ЦК ВЛКСМ) И. М. Ильинского, посвященной истории комсомола, с характерным названием «Это было не зря»<sup>2</sup>. В этой статье (заметим, одной из очень немногих работ, говорящих сегодня правду о том времени) Игорь Михайлович рассказывает историю комсомольской организации в Советском Союзе, к которой он был лично причастен<sup>3</sup>, расцвет и упадок которой мог, таким образом, наблюдать как бы «изнутри». И что важно, статья рассказывает нам, сегодняшним жителям России, в том числе о духовной атмосфере и духовных идеалах того времени (1960-е гг., известные как время «хрущевской оттепели»), основанных на *бескорыстном* (И. М. Ильинский особо отмечает этот момент) служении своему Отечеству, идеалам коммунизма, вере в «светлое будущее», которая владела тогда почти каждым идейным советским человеком. Вероятно, эту атмосферу «героической борьбы всех за всё», описываемой Игорем Михайловичем, сегодня, в наше время повсеместного утверждения частного интереса в его наиболее примитивных, нецивилизованных формах, можно было бы (и с определенными на то основаниями) назвать «массовым психозом»<sup>4</sup>, но отметим, что если это и был «психоз» — то, безусловно, психоз *творческий, продуктивный*, в результате которого совершаются великие дела и создаются великие творческие произведения<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Канарш Г. Ю.* Характерологическая креатология в социальных науках (на примере анализа капитализма) // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 3. С. 43–50.

<sup>2</sup> См.: *Ильинский И. М.* Это было не зря // Сайт И. М. Ильинского (URL: <http://www.ilinskiy.ru/publications/stat/nezrya.php> (дата обращения: 08.09.2015)).

<sup>3</sup> И. М. Ильинский работал в начале 1960-х гг. секретарем Дзержинского райкома комсомола.

<sup>4</sup> Такую характеристику нам приходилось слышать от некоторых весьма авторитетных людей, в том числе бывших «идейных» комсомольцев.

<sup>5</sup> Специалистам известны такие случаи творческого психоза из истории мировой культуры. Так, например, знаменитая «аналитическая психология» и теория архетипов выдающегося швейцарского психолога К.-Г. Юнга возникла, как показал М. Е. Бурно (см.: *Бурно М. Е.* О лечебном творческом самовыражении душевнобольных психотерапевтов // Практическое руководство по Терапии творческим самовыражением / Под ред. М. Е. Бурно,

Однако статья Ильинского — редкий, но отнюдь не единственный текст, в котором говорится важное о советской эпохе. Определенное удивление и чувство удовлетворения от подобного созвучия оценок вызывает и другой материал — небольшая статья (скорее заметка) авторитетного ученого, экономиста, директора Института экономики РАН Р. С. Гринберга. Это текст, который был опубликован вначале в виде вступительной статьи главного редактора в одном из номеров академического журнала «Мир перемен», а затем вошел в виде параграфа в одну из глав итоговой монографии автора, посвященной экономическому и социально-этическому анализу современного российского общества<sup>1</sup>.

Что же существенного говорит в этой работе Руслан Семенович, помимо того, что весьма сходным образом описывает эпоху 1960-х гг. и тот энтузиазм в деле построения «социализма с человеческим лицом», который владел в тот период миллионами советских граждан? Прежде всего Р. С. Гринберг, как и И. М. Ильинский в упомянутой выше статье, показывает, что в Советском Союзе был, пускай и недолгий, но всё же период (по сути, целая эпоха), когда в стране вызревал, формировался *советский вариант гражданского общества, советской социал-демократии*, пытавшейся (как и известные социал-демократии Запада) соединить идеалы социального равенства с идеей индивидуальной свободы<sup>2</sup>. Далее, Р. С. Гринберг, будучи, как и И. М. Ильинский, безусловно, человеком трезво мыслящим, реалистом, далеким от какой-либо идеализации действительности, говорит о том, как происходило постепенное угасание, «сведение на нет» того творческого импульса, который владел в тот период советским народом. Отчасти это «сведение на нет» осуществлялось уже самим Н.С. Хрущевым, стоявшим (до 1964 г.) во главе государства, но совершенно отчетли-

---

Е. А. Добролюбовой. М.: Академический Проект, ОППЛ, 2003. С. 360) из подобного творческого психоза (острого сумасшествия), в результате творческой переработки Юнгом собственного, произведенного его сознанием, «психотического материала».

<sup>1</sup> См.: *Гринберг Р. С.* Свобода и справедливость. Российские соблазны ложного выбора. М.: Магистр; ИНФРА-М, 2012. С. 42–46.

<sup>2</sup> В частности, Р. С. Гринберг пишет: «Накануне брежневской эпохи в стране (СССР. — *Г. К.*) возник небывалый дотоле энтузиазм по поводу вдруг открывшейся возможности — построить социализм с подлинной раскрепощенностью мысли и духа, с творческим запалом. Страх ушел в период оттепели: Н. Хрущев, я думаю, сумел уловить настроения людей, жаждавших не только справедливости, но и свободы» (Там же. С. 42).

вым оно стало, по свидетельству автора статьи, с момента прихода к власти Л. И. Брежнева, когда началась новая эпоха в развитии советского государства и общества, известная под именем «застоя». Как пишет Гринберг, «после снятия Н. Хрущева началась подспудная реабилитация И. Сталина. Была взята установка “на стабильность”, и в результате все изменения априори оказывались контрпродуктивны. Атмосфера жизни стала сгущаться, возвращалось двоемыслие, произошло жесткое усиление цензуры»<sup>1</sup>. Однако в чём, по мнению экономиста Гринберга, состояло *самое существо* застоя, которое и привело в результате к краху советского государства? «Чем разветвленное потребности, тем больше сбоев у плановой экономики. Рынок любит капризных, он навязывает капризы. План же — занудное постоянство, в каком-то смысле “господство прошлого над будущим”. Между тем, эти-то проблемы (проблемы растущих социально-экономических потребностей населения. — Г. К.) в период застоя не решались, что многие понимали и хотели изменить ситуацию — но только *ничего не меняя*. И это главное в застое: *симулирование развития, изменений, прогресса* (курсив мой. — Г. К.). Верхушка страны хотела и власть сохранить, и заинтересованность у рядовых граждан создать — для чего проводилось постоянное вбрасывание новшеств. Но поиски шли формально. Люди, однако, сразу всё понимали по существу результата»<sup>2</sup>. Таким образом, заключает Гринберг, «все реформы 1970-х годов были своего рода “симулякрами эпохи”. Сейчас их не меньше, и получается — как при всяком повторе — фарс, карикатура»<sup>3</sup>.

Однако, заметим, дать подобную (совершенно справедливую и экономически точную) характеристику данного периода и остановиться на этом (как часто сегодня бывает в разного рода публицистических, да и академических текстах) означало бы сказать только половину правды. Между тем, ценность сказанного как Р. С. Гринбергом, так и И. М. Ильинским (и другими учеными, придерживающимися честной, объективной позиции<sup>4</sup>) в их работах о советском периоде

<sup>1</sup> Там же. С. 43–44.

<sup>2</sup> Там же. С. 44.

<sup>3</sup> Там же. С. 44.

<sup>4</sup> Отметим среди подобных работ книги и статьи социального философа В. Г. Федотовой, которая много сделала в плане анализа и честной, беспристрастной оценки советского и постсоветского периодов отечественного социального развития, высказав суждение, что «советское социалистическое государство изобрело систему справедливости, которая не во всем отвечала

как раз и состоит, по нашему мнению, в том, что они стараются сказать *правду целиком, дать ее в полном объеме*, не замалчивая того безусловно важного, что дала эпоха Хрущева, а затем и Брежнева в плане культурном и социальном. И сказать такую правду сегодня, в эпоху (по квалификации как Гринберга, так и других ученых) «*нового застоя*», представляется *особенно важным* как с точки зрения исторической объективности, так и с точки зрения примирения со своим прошлым и определения дальнейших путей социального развития России.

Еще раз процитируем статью Гринберга: «Однако спросим о важном: было ли в том застое что-то, чего не хотелось утрачивать, и чем он отличается от застоя нынешнего? Надо признать, раньше, при всех недостатках, мы имели полный хозяйственный комплекс. *Экономика не была демократической, но природа ее была социальной* (курсив мой. — Г. К.). И что очень важно: она устраивала людей. На всех не всегда хватало сосисок. Однако при этом были многие нужные продукты, голод и нищета не были спутниками советского образа жизни»<sup>1</sup>. Кроме того, как пишет Руслан Семенович, «другой важнейший вывод (наряду с выводом о недопустимости утраты социальной природы экономики. — Г. К.) касается культуры: несмотря на почти всеохватывающее идеологическое давление, люди тогда жили в культурном диалоге. Это было *высоким достижением всей советской эпохи* (курсив мой. — Г. К.), в первую очередь — предзастойной, но и в брежневский период культура была очень значимым компонентом жизни советского человека. Сейчас по этому поводу заметна ностальгия»<sup>2</sup>. (От себя хочется добавить, что чувство ностальгии и определенного сожаления по поводу нередко звучащего сегодня тезиса о «проедании советского наследия», в том числе наследия культурного, достаточно остро ощущается при посещении домов культуры, домов отдыха и других учреждений массового назначения, построенных в советский период, и функционирующих сегодня нередко на коммерческой основе (особенно это касается домов отдыха и пансионатов), однако практически без какой-либо серьезной модернизации своей основной инфраструктуры.)

Таким образом, аналитические работы-воспоминания И. М. Ильинского, Р. С. Гринберга, В. Г. Федотовой и других авторитетных ис-

---

своей сущности, но была одним из способов решения этого вопроса» (Федотова В. Г. Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 429).

<sup>1</sup> Гринберг Р. С. Указ. соч. С. 45.

<sup>2</sup> Там же. С. 46.

следователей дают нам возможность не только получить вполне правдивое, объективное представление о советской эпохе, искаженное двумя десятилетиями неолиберального развития и господства идеологии «свободного рынка», соответствующей ей социальной и экономической политике<sup>1</sup>, но и приблизиться к *более адекватному пониманию сегодняшних реалий*, как и путей преодоления кризисных тенденций отечественного постсоветского развития. В этой связи представляется, что сегодня можно придерживаться разных политических взглядов (быть либералом, консерватором, социалистом), однако объединяющим моментом для представителей различных кругов отечественного интеллектуального сообщества, как и для массы «простых» граждан, могла бы послужить идея *социальной справедливости* (в самых общих чертах определяемая тем же Р. С. Гринбергом как *«разумная мера дифференциации зажиточности»*<sup>2</sup>). В данном отношении мы готовы разделить мнение известного российского ученого, политического психолога Е. Б. Шестопал, определившей в одном из сравнительно недавних своих интервью (по поводу выступлений на Болотной площади) идею социальной справедливости как *новую национальную идею для современной России*. Прочитируем Елену Борисовну: «В нашем обществе правая идея не имеет тех перспектив, которые она имеет в Штатах (Соединенных Штатах Америки. — Г. К.) или Англии. У нас общество с левыми традициями. Сегодня можно сколько угодно бросать камни в социалистическую идею, но для большинства населения нашей страны левая идея жива. Не потому жива, что все любят революцию, а потому, что *все хотят социальной справедливости*»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См. об этом в работах В. Г. Федотовой (*Федотова В. Г.* Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2005), а также в монографии: *Канарш Г. Ю.* Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. С. 142–177).

<sup>2</sup> Там же. С. 45. Данное определение весьма напоминает третий принцип («принцип дифференциации»), знаменитой концепции справедливости американского философа Джона Ролза, автора книги «Теория справедливости» (рус. изд.: *Ролз Д.* Теория справедливости / Пер. и науч. ред.: В. В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995; см. также: *Канарш Г. Ю.* Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. С. 76–85).

<sup>3</sup> Напомним, что это говорит политический психолог, возглавляющий кафедру социологии и психологии политики факультета политологии МГУ им. М. В. Ломоносова, и непосредственно занимающийся прикладными исследованиями массовой психологии в России, ее, так сказать, «статистики

«Мы 20 лет твердили друг другу, что хватит нам идеологий, давайте жить без этого. А оказалось, что сегодня идеология востребована. Причем это должна быть и идеология конкретных партий, и идеология, точнее, стратегия страны. *Пока национальной идеи как не было, так и нет. Но она рождается сейчас, сегодня, на этих площадях (Манежной и Болотной. — Г. К.). Эта национальная идея — идея справедливости»* (везде в приведенных цитатах курсив мой. — Г. К.)<sup>1</sup>.

Таким образом, в настоящей статье мы попытались осмыслить модную на сегодня тему национальной идеи, но при этом пойти несколько нетрадиционным путем, по возможности не связывая ее с теми или иными существующими в актуальном политическом дискурсе идеологемами. Вместо этого мы сосредоточились на философском анализе социальных, культурных и ментальных факторов формирования «национальной идеи» в России. Мы попытались показать, что ее историческими формами были сначала «русская идея», родившаяся в начале 1860-х гг. под пером Ф. М. Достоевского<sup>2</sup> и концептуально осмысленная им в знаменитой речи о Пушкине 1880 г., а затем «социалистическая идея» (или «идея коммунизма»), составившая идеологическую основу функционирования советского социалистического государства. Также мы попытались связать обе эти исторические формы «национальной идеи» с национально-психологическими особенностями русского народа («русским национальным характером»). Наконец был сформулирован тезис о том, что национальной идеей в России сегодня могла бы стать идея социальной справедливости, глубоко укорененная в национальной культуре и получившая особую актуальность в условиях российского постсоветского развития.

В заключение хотелось бы отметить еще один, как представляется, весьма важный момент. Мы разделяем точку зрения тех исследователей, которые полагают, что «национальная идея» в России, учитывая

---

и динамики» (см. также более раннюю статью Е. Б. Шестопаля с результатами анализа общественного мнения накануне парламентских выборов 2011 года: *Шестопаля Е. Б. Тандему пора определиться* // Независимая газета. Приложение «НГ-Политика». 2010. 7 декабря. С. 9, 11).

<sup>1</sup> Цит. по: Елена Шестопаля: «Нам всем вместе надо подумать, что будет со страной» (интервью с Е. Шестопаля Р. Цветковой) // Независимая газета. Приложение «НГ-Политика». 2011. 20 января (URL: [http://www.ng.ru/ng\\_politics/2011-12-20/11\\_dialog.html](http://www.ng.ru/ng_politics/2011-12-20/11_dialog.html) (дата обращения: 08.09.2015)).

<sup>2</sup> См.: *Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы*. С. 13.

исторические и социокультурные особенности формирования и развития государства, не может быть только (или исключительно) идеей для России. Специфика российской государственности и российской культуры таковы, что идея, которая может быть сформулирована отечественным интеллектуальным сообществом на современном этапе (и уже вполне отчетливо формулируется некоторыми видными его представителями) и (предположительно) рассматривается им в качестве фундамента отечественной *внутренней* политики, должна быть одновременно и *идеей для всего остального мира*, который, как отмечают исследователи, сегодня «фундаментально несправедливо устроен»<sup>1</sup>. В этом смысле весьма привлекательной выглядит идея нового «Общественного Проекта», выдвигаемого сегодня философами левой и лево-консервативной идейно-политических ориентаций<sup>2</sup>, задача которого, по формулировке политического философа В. Н. Шевченко, заключается в том, чтобы «выразить эту мировую потребность в социальной справедливости как в самой России, так и в остальном мире, находящемся за пределами “золотого миллиарда”»<sup>3</sup>.

Думаем, что подобное, ориентированное на построение более справедливого социального и политического порядка как внутри России, так и за ее пределами, видение сути «национальной идеи», к тому же вполне согласующееся с традициями национальной культуры, могло бы стать мощным *консолидирующим фактором* общественной и политической жизни современного российского общества.

---

<sup>1</sup> Шевченко В. Н. Жизнеспособность Российского государства как философско-политическая проблема // Жизнеспособность Российского государства как философско-политическая проблема / Отв. ред. В. Н. Шевченко. М.: ИФРАН, 2006. С. 34.

<sup>2</sup> Отметим прежде всего целый ряд интереснейших коллективных монографий сектора философских проблем политики Института философии РАН, а также работы философа из Екатеринбурга В. С. Мартьянова, в которых настойчиво проводится мысль о необходимости «новой эгалитарной утопии» для России и остального мира (см.: *Мартьянов В. С. Метаморфозы российского модерна: выживет ли Россия в глобализирующемся мире?* Екатеринбург: ИФИП УрО РАН, 2007). Весьма интересной и новаторской в плане сформулированных идей представляется и кандидатская диссертация Г. Ш. Аитовой, защищенная в Институте философии РАН в 2011 г. (см.: *Аитова Г. Ш. Новое в понимании справедливости в эпоху глобализации: социально-философский анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук.* М.: ИФРАН, 2011).

<sup>3</sup> Шевченко В. Н. Указ. соч. С. 34.

Д. Э. Летняков

## **Ценностный консенсус как фактор консолидации российского общества**

### **Что такое ценностный консенсус и для чего он нам нужен?**

Вряд ли можно спорить с тем, что спустя два десятилетия после крушения Советского Союза в России всё еще наблюдаются явные проблемы с ценностным консенсусом, т. е. с согласием общества по поводу наиболее важных, основополагающих ценностей и идеалов, а также целей общественного развития. В пользу этого тезиса говорит множество примеров. Взять хотя бы крайне противоречивое отношение к собственной истории (особенно к истории XX в.), существующее в нашей стране. Трудно найти значимое событие прошедшего столетия или сколько-нибудь крупного исторического персонажа новейшей российской истории, восприятие которого в массовом сознании наших сограждан было бы однозначным. Революция и советская индустриализация, сталинские репрессии и августовский путч 1991 г. практически всегда становятся предметом самых жаростных дискуссий в научной, медийной или обывательской среде. В общественном сознании россиян отсутствуют какие-то символические, объединяющие нацию исторические фигуры, вроде турецкого Кемаля Ататюрка или американских «отцов-основателей». Такое конфликтное историческое сознание является прямым отражением ценностных установок российского общества, ведь если россияне не знают, как относиться к правлению Сталина<sup>1</sup>, это означает, что они до сих пор не решили для себя, что важнее — человек или государство; если они так по-разному смотрят на события перестройки<sup>2</sup>, на распад СССР или гайдаровские реформы, значит, россияне не имеют четких пред-

---

<sup>1</sup> 47% россиян полагают, что правление Сталина принесло «больше плохого», и в то же самое время Сталин входит в тройку «самых выдающихся людей всех времен и народов» — таковым его считают 40% опрошенных. См.: *Левада Ю.* Исторические рамки «будущего» в общественном мнении // Ищем человека. Социологические очерки, 2000–2005 гг. М.: Новое издательство, 2006. С. 68, 71.

<sup>2</sup> В 2005 г. 48% респондентов считали, что «Было бы лучше, если бы всё в стране оставалось как до 1985 г.», чуть меньше — 40% были несогласны с этим утверждением. См.: *Левада Ю.* Двадцать лет спустя: перестройка в об-

ставлений о том, в какой стране и при каком экономическом строе они хотели бы жить.

Или другой пример — недавние события вокруг панк-группы «Pussy Riot», в ходе которых общественное мнение совершенно явно раскололось на два враждебных лагеря. Одни полагали, что арест феминисток и реальный срок заключения для них является прямым отступлением от принципов светского государства, а их оппоненты были уверены, что «кошунницы», танцевавшие на амвоне православного храма, должны быть наказаны с максимальной строгостью за то, что своей «страшной провокацией» покусились «на самое святое — нашу церковь»<sup>1</sup>. Эти столкновения между сторонниками секуляристских принципов и традиционалистских взглядов, порой доходившие до рукоприкладства возле здания суда, показывают, что в российском обществе нет прочного согласия по такому важнейшему вопросу, как место религии и церкви в жизни страны.

Подобных фактов можно приводить еще много, и все они свидетельствуют о том, что политическая культура в России остается сильно фрагментированной, ценностно-гетерогенной, а ценностные установки россиян удачно характеризует выражение «каша в голове».

Надо сказать, что описанная ситуация уже не один год обращает на себя внимание отечественных философов, политологов и социологов, большинство из которых, различаясь в формулировках диагноза, сходятся все-таки в едином понимании природы социального недуга. Например, ученые, занимающиеся изучением российской политической культуры, определяют ее следующим образом: «Для политической культуры России характерно почти перманентное отсутствие базового консенсуса, национального согласия... болезненный разлад между различными социальными группами. Различия субкультур подчас настолько разительны, пропасть между ними настолько велика, что у некоторых наблюдателей может создаться впечатление, будто в России сосуществуют две нации, не объединенные почти ничем, кроме общности языка и территории (курсив авт. — Д. Л.)»<sup>2</sup>.

---

ественном мнении и в общественной жизни // Ищем человека. Социологические очерки, 2000–2005 г. М.: Новое издательство, 2006. С. 140.

<sup>1</sup> Так выразился журналист А. Мамонтов в своем фильме «Провокаторы». Эфир от 24.02.2012 г. на телеканале «Россия 1».

<sup>2</sup> Политическая культура: теории и национальные модели / Отв. ред. К. С. Гаджиев. М.: Интерпракс, 1994. С. 326.

Другой исследователь, А. С. Ахиезер, писал о России как о «расколотом обществе», где одновременно действуют противоположные логики жизнеустройства, отношения к власти, природе и т. д., каждая из которых пытается стать господствующей. Раскол, подчеркивал Ахиезер, «характеризуется отсутствием в обществе массового нравственного идеала, который мог бы реально обеспечить нравственное и организационное единство, интеграцию общества»<sup>1</sup>.

А. А. Кара-Мурза предпочитает обозначать ту же проблему как отсутствие в России «общегражданского дискурса». Особенность российского общества он видит в том, что здесь «сосуществование различных дискурсов не создает общегражданский язык, а напротив, ведет ко всё большей идеологической сегментации, оукливанию и герметизации различных дискурсов, их острой конфронтации, игре на взаимное уничтожение, и в итоге — к их общей деградации и взаимной аннигиляции»<sup>2</sup>.

Очевидно, что беспокойство ученых и экспертов вызывает не само по себе наличие в российском обществе различных взглядов на политические, религиозные, экономические и другие вопросы — плюрализм мнений и идеологические разногласия являются атрибутом социально-политической жизни любого современного общества. Речь идет о другом: *в России степень конфликтности между различными субкультурами и ценностными блоками аномально высока, и при этом нет (или очень мало) тех точек соприкосновения внутри общества, которые несмотря на все противоречия и конфликты цементируют социум*, сплачивают гражданскую нацию и заставляют ее членов воспринимать себя единым сообществом французов, англичан, китайцев и т. д.

Скажем, во Франции в качестве такой основы выступают так называемые «республиканские ценности», имеющие своим истоком еще Французскую революцию. Это принципы лаицизма, ценности свободы, равенства, солидарности, уважения к человеческой личности. Согласно социологическим опросам, подавляющее большинство — 86 % французов считают, что принадлежность к французской нации определяется именно этими общими цен-

---

<sup>1</sup> Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). М.: Новый хронограф, 2008. С. 877.

<sup>2</sup> Кара-Мурза А. А. Проблемы гражданства и идентичности в русском либеральном дискурсе XIX–XX вв. (стенограмма доклада) ([http://www.ccisru.org/books/No.5\\_Kara-Murza.pdf](http://www.ccisru.org/books/No.5_Kara-Murza.pdf) (дата обращения: 20.09.2012)).

ностями<sup>1</sup>. Аналогичную систему ценностных ориентиров для американского общества можно сформулировать через расхожее понятие «американская мечта», которое выражает социальный идеал среднего американца. «Американская мечта» включает в себя веру в американскую исключительность, представление о США как о стране, в которой нашли свое реальное воплощение идеи равенства возможностей, свободы личности и ее независимости от государства, о стране, где каждый благодаря самостоятельному и упорному труду может стать «self-made man», сделать карьеру или заработать состояние.

Вот такой интегрирующей всё общество системы ценностей, смыслов и мифологем не хватает современной России, что отнюдь не является показателем духовного здоровья российской нации. Во-первых, *расколотый социум, лишенный ценностных ориентиров, не может нормально развиваться и эффективно мобилизовывать собственные ресурсы* (ибо непонятно, на что конкретно их мобилизовывать), *в нем невозможно последовательное проведение внутренних реформ и внятной внешней политики* (так как опять же неясен желательный вектор развития страны). Во-вторых, *оборотной стороной отсутствия ценностного консенсуса всегда является повышенная степень конфликтности в обществе* — как отмечает американский политолог У. Розенбаум, «государства с фрагментарными политическими культурами имеют тенденцию к широко распространенному политическому насилию, хронически непримиримым, огромной интенсивности конфликтам между основными социальными группами и обычным уклонением от законно признанных, гражданских процедур, существующих в более стабильных системах»<sup>2</sup>. В-третьих, *в расколотом обществе весьма затруднительно становление демократии и гражданских институтов*. Об этом не так часто говорят, однако между наличием ценностного консенсуса и развитием гражданского общества существует прямая связь. Поскольку гражданское общество есть сфера совместных, коллективных действий людей, то необходимым условием функционирования гражданских институтов в той или иной стране является существование определенного

<sup>1</sup> См. Стрельцова Я. Тема иммиграции во Франции накануне президентских выборов 2012 г. (<http://www.demoscope.ru/weekly/2012/0513/analit03.php> (дата обращения: 20.09.2012)).

<sup>2</sup> Цит. по: Фарушкин М. Х., Юртаев А. Н. От культуры конфронтации к культуре диалога // Полис. 1992. № 3. С. 152.

типа личности, который характеризуется, помимо всего прочего, способностью к взаимодействию с другими людьми ради общих целей и интересов. Ценностный консенсус и создает возможность для такого взаимодействия.

Согласие по поводу базовых ценностей ведет к росту социально-го капитала, поскольку консенсус солидаризирует социум и не дает противостояниям и противоречиям заходить дальше определенных рамок. К тому же люди, которые разделяют общие ценности, воспринимают друг друга в первую очередь не как непримиримых противников или врагов, а как сограждан, достойных уважения и поддержки, они понимают, что есть не только нечто, что их разъединяет, но и что-то важное, что связывает их между собой. Так рождается доверие, которое еще Джон Локк считал связующей силой общества. Только доверяя друг другу, только испытывая готовность к совместной кооперации ради общих целей, люди могут самоорганизовываться и выстраивать гражданские связи. «Ни одно общество не может существовать без некой толики доверия, но чем ниже его уровень, тем более атомизированными, циничными и эксплуататорскими становятся отношения между людьми», справедливо замечает один из западных политологов<sup>1</sup>. О нынешнем же уровне доверия россиян друг к другу говорят следующие цифры: только 18 % опрошенных считают, что большинству людей можно доверять, в то время как 78 % респондентов уверены в обратном; готовность помогать друг другу проявляют 25 % жителей России, а объединяться с другими людьми для решения общих проблем согласны 18 %<sup>2</sup>. Стоит ли удивляться слабости гражданского общества в России, когда для значительной части населения отношения с соотечественниками строятся по гобсовскому принципу «*homo homini lupus est*»?

Ответив на вопрос о том, для чего российскому обществу необходимо согласие по поводу базовых ценностей, выяснив, что ценностный консенсус является необходимым условием консолидации любого социального организма, попытаемся разобраться с тем, почему Россия вступила в XXI в. в состоянии глубокого конфликта ценностей.

---

<sup>1</sup> Ловелл Д. Доверие и политика в посткоммунистическом обществе // Pro et Contra. М., 2002. С. 150.

<sup>2</sup> См.: Мерсиянова И. В. Российское гражданское общество в региональном измерении ([http://wciom.ru/fileadmin/Monitoring/92/2009\\_4\(92\)\\_3\\_Mersyanova.pdf](http://wciom.ru/fileadmin/Monitoring/92/2009_4(92)_3_Mersyanova.pdf) (дата обращения: 20.09.2012)).

## Истоки ценностного раскола в современной России

Корни рассматриваемой проблемы достаточно многообразны. Прежде всего, заметим, что такая громадная страна, лежащая на перекрестье цивилизаций, страна с крайне разнородными территориями, на которых сосуществуют различные уклады жизни, этнические группы, конфессии и культуры («мир миров», как говорил о России М. Я. Гефтер), заведомо не слишком предрасположена к единству. В этой связи вспоминается недавняя статья социолога Натальи Зубаревич, которая пишет о том, что на самом деле вместо одной России сегодня существуют «три или даже четыре»<sup>1</sup> России, которые не просто не похожи друг на друга, но живут едва ли не в разных эпохах, если оценивать уровень их экономического и социального развития, что неизбежно сказывается и на ценностной картине местного населения. Первая Россия — это Россия городов-миллионников, которая уже шагнула в постиндустриальную стадию с соответствующей этому процессу структурой экономики, социальными отношениями, менталитетом населения (не случайно, что именно Россия крупных городов стала главным катализатором протестных настроений после думских выборов 4 декабря 2011 года); затем идет Россия средних промышленных городов, где в экономике по-прежнему доминируют советские индустриальные мощности, а значительная часть населения продолжает разделять многие советские ценности; далее следуют депрессивная периферия, которую Н. Зубаревич обозначает как Россию малых городов и поселков, сельской местности, а также Россия дотационных регионов Северного Кавказа и Южной Сибири. Понятно, что задача сведения воедино всех этих «Россий», достижения ценностного консенсуса между ними невероятно трудна. Кроме того, можно сказать, что *ценностный раскол есть в определенной степени элемент исторической традиции России*, ведь по крайней мере с петровских реформ русское общество предстает перед нами как расколотое, в котором параллельно существуют две культуры — европеизированная дворянская культура и традиционная культура низших сословий. Причем это взаимное отчуждение и неприятие «верхов» и «низов» не было преодолено вплоть до революции 1917 г. Петровские преобразования, проводившиеся в форме вестернизации,

---

<sup>1</sup> Зубаревич Н. Четыре России // Ведомости. 2011. 30.12.

([http://www.vedomosti.ru/opinion/news/1467059/chetyre\\_rossii](http://www.vedomosti.ru/opinion/news/1467059/chetyre_rossii) (дата обращения: 20.09.2012)).

стали также причиной того, что в определенный момент перед русским обществом очень остро встал вопрос о самоидентификации: кто мы — европейцы или представители особой «славянской»/«русской» цивилизации? (позже появились и другие варианты, например «евразийцы»). Исследователи констатируют, что в нашем общественном сознании до сих пор сохраняются линии ценностного размежевания, «связанные с периодически встававшим перед страной и так окончательно не сделанным до сих пор выбором... между современностью и традиционализмом, западничеством и “почвенничеством”»<sup>1</sup>. Заданный в 2001 г. вопрос «Считаете ли Вы себя европейцем?», разделил россиян на две примерно равные части: утвердительно на него ответили 52 % респондентов, отрицательно — 47 %<sup>2</sup>.

Нельзя не сказать о еще одной особенности российского общества, также берущей свое начало по-видимому от Петра I, — о *тяге к радикальному разрыву с прошлым*. С начала XVIII в. Россия существовала в трех исторических ипостасях — Петербургская империя, Советский Союз, Российская Федерация, — и при этом «каждый последующий исторический этап революционно отрицал предыдущий и... отвергал не только те или иные устоявшиеся формы государственной и общественной организации, но также старые нормы и ценности»<sup>3</sup>. Очевидно, что такая форма социального бытия не способствовала укоренению на русской почве каких-либо устойчивых понятий и ценностей, на что обратил внимание еще П. Я. Чаадаев, писавший в первом «Философическом письме», что русские живут «без убеждений и без правил», при отсутствии прочных культурных норм и образцов. К сожалению, и сегодня российское общество продолжает идти по тому же знакомому пути решительного отрицания прошлого — как заметил В. М. Межуев, «1990-е годы прошли у нас под знаком дискредитации идеи социализма, она была объявлена че-

<sup>1</sup> *Холодковский К. Г.* Конфликт «западничества» и «почвенничества» в современной России // Поиск национально-цивилизационной идентичности и концепт «особого пути» в российском массовом сознании в контексте модернизации: Сборник статей. М.: ИМЭМО РАН, 2004. С. 61.

<sup>2</sup> См.: *Паитин В. И., Лапкин В. В.* Трансформация национально-цивилизационной идентичности современного российского общества: проблемы и перспективы // Поиск национально-цивилизационной идентичности и концепт «особого пути» в российском массовом сознании в контексте модернизации: Сборник статей. М.: ИМЭМО РАН, 2004. С. 30.

<sup>3</sup> Политическая культура: теории и национальные модели / Отв. ред. К. С. Гаджиев. М.: Интерпракс, 1994. С. 317.

ловеконенавистнической, исчадием ада... Нулевые годы прошли под знаком дискредитации идеи либерализма<sup>1</sup>, которую постигла та же участь, что и марксизм.

Свою роль в ценностном расколе российского общества сыграло, очевидно, и *догоняющее развитие, в логике которого наша страна развивалась в последние три столетия*. Инициатором ускоренных модернизаций всегда являлись политические элиты, осознававшие отсталость России и стремившиеся к ее преодолению, что делало данный тип развития неорганичным, неестественным для общества — изменения, происходившие в нем, не были результатом эндогенных процессов, напротив, они привносились в российский социум извне и вели к радикальной смене жизненных укладов и общественных отношений, к чему масса населения оказывалась совершенно не готова. К тому же ускоренная модернизация в России никогда не была комплексной и всесторонней — она касалась нескольких наиболее важных для государства сфер (военное дело, промышленность, технологии), тогда как остальные области общественной жизни либо оставались немодернизированными, либо подвергались еще большей архаизации. Результатом такой непоследовательности и неравномерности в развитии страны было то, что новые социальные реалии не становились частью жизненного уклада основной массы населения, не воспринимались обществом как естественные, но вели к глубоким ценностным конфликтам внутри него.

Говоря о глубинных причинах ценностного размежевания в современной России, стоит назвать также *конфронтационность российской политической культуры*, свойственное ей «манихейское» сознание, которое делит мир на «черное» и «белое» и не допускает полутонов. В свое время Европа, пройдя через столетия религиозных войн, судов инквизиции, острых социальных конфликтов и кровавых революций, сумела выработать идеи толерантности и общественного диалога. Как указывают исследователи этого вопроса, «исторически выработка современных форм консенсуса началась в Западной Европе именно с нахождения способов сосуществования в условиях несогласия по важнейшим религиозным вопросам»<sup>2</sup>. В России же были

<sup>1</sup> См. стенограмму дискуссии после доклада А. А. Кара-Мурзы «Проблемы гражданства и идентичности в русском либеральном дискурсе XIX–XX вв.» ([http://www.ccisru.org/books/No.5\\_Kara-Murza.pdf](http://www.ccisru.org/books/No.5_Kara-Murza.pdf) (дата обращения: 20.09.2012)).

<sup>2</sup> Алексеева Т. А., Канустин Б. Г., Пантин И. К. Каковы идеологические условия общественного согласия в России? // Полис. 1997. № 3. С. 17.

исторически не развиты гражданские институты, в рамках которых на Западе осуществлялся диалог между различными социальными акторами, а потому у нас сохранилось так называемое «баррикадное сознание» с упорным нежеланием искать точки соприкосновения с политическими противниками, с неприятием плюрализма, со стремлением к гегемонии и доминированию. Об этом еще в середине XIX в. жестко, но очень точно высказался Н. Г. Чернышевский: «Основное наше понятие, упорнейшее наше предание — то, что мы во всё вносим идею произвола... Каждый из нас маленький Наполеон или, лучше сказать, Батый. Но если каждый из нас Батый, то что же происходит с обществом, которое всё состоит из Батыев?»<sup>1</sup>. Действительно, миллионам «Батыев» крайне трудно договориться между собой.

Кстати, эта «манихейская» черта российского менталитета ярко проявилась во время событий начала 1990-х гг., связанных с распадом Советского Союза и становлением новой российской государственности — в нашей стране так и не возникло ничего подобного так называемому «пакту Монклоа», который сопровождал процессы демократического транзита в ряде европейских государств. Напомним, что пакт Монклоа был впервые подписан в постфранкистской Испании представителями всего политического спектра страны — от коммунистов до христианских демократов. Уклонились от его подписания лишь крайне правые силы и баскские сепаратисты. Этот пакт стал консенсусом внутри испанских элит относительно двух очень важных моментов: все политические силы договорились, во-первых, действовать на основании существующих законов, какими бы они ни были (все нормативные акты, принятые при Франко, четко соблюдались до тех пор, пока не были отменены законным порядком), во-вторых, обязались не оспаривать результаты выборов, вне зависимости от их исхода. Это позволило Испании избежать острого политического противостояния и спокойно осуществлять социально-политические, а затем и экономические реформы. Аналогичные соглашения заключались и в странах Восточной Европы — можно привести в пример хотя бы польский «Круглый Стол» 1989 г., на котором правящая партия и оппозиция договорились о переходе к политическим и экономическим преобразованиям. Контраст такого «пактированного» перехода к демократии с российскими политическими реалиями более чем очевиден, ведь в постсоветской

---

<sup>1</sup> Чернышевский Н. Г. Апология сумасшедшего ([http://az.lib.ru/c/chernyshewskij\\_n\\_g/text\\_1860\\_apologia.shtml](http://az.lib.ru/c/chernyshewskij_n_g/text_1860_apologia.shtml) (дата обращения: 20.09.2012)).

России политические конфликты разрешались не за столом переговоров, а сугубо силовыми способами (самый яркий пример — кровавые события 3—4 октября 1993 г. в Москве, ставшие кульминацией противостояния президента и парламента). Упор на жесткие методы борьбы с оппонентами, нежелание договариваться и искать компромиссы — всё это значительно затрудняло и затрудняет процесс демократического транзита, построения гражданского общества, а также достижения общественного консенсуса в России.

Несколько слов необходимо сказать и о советском периоде. На первый взгляд, социальные преобразования, осуществленные большевиками, работали на становление ценностно-гомогенного общества: советская модернизация разрушила традиционную патриархальную Россию, вместо нее возникло индустриальное общество со всеобщей грамотностью населения, с высоким уровнем урбанизации, спаянное единой идеологией марксизма-ленинизма. Было снято вековое разделение между европеизированной элитой, интеллигенцией и остальным населением, ликвидирован глубокий социокультурный раскол в обществе. Коммунистический режим стремился укоренить в обществе ценности советского человека (трудолюбие, энтузиазм, равенство, интернационализм, коллективизм, этатизм и пр.) — универсальные для всех, которые внедрялись в сознание с помощью государственной пропаганды. Однако, как показали события перестройки, декларируемое «морально-политическое единство» советского общества было весьма непрочным. С ослаблением идеологического пресса и ресурсов центральной власти советские ценности стали стремительно девальвироваться, достаточно вспомнить, что пресловутое «единство советского народа» обернулось кровавыми событиями в Нагорном Карабахе, погромами в Ферганской долине, межэтническими столкновениями в Оше и т. д.

События последних двадцати пяти лет в России, связанные с радикальной социальной трансформацией и сопровождавшиеся глубокими изменениями базовых ценностей, установок и жизненных ориентиров (так называемая «ценностная ломка»), способствовали дальнейшему ценностному расколу внутри российского общества. При этом суть «ценностной ломки» не сводилась к простой замене одной (советской) системы ценностей на другую (постсоветскую), вместо этого произошло наложение новых ценностей на старые. В результате *сформировалось несколько ценностных блоков, противостоящих друг другу*, причем различные, в том числе прямо противоречащие друг другу группы ценностей нередко сосуществовали в рамках

одной социальной группы и даже могли уживаться в голове одного и того же человека.

Скажем, по всем социологическим опросам 1990-х гг. видно, что значительная часть россиян одобряла такие произошедшие в стране изменения, как появление свободы слова, возможности выбирать власть, выезжать за границу и т. д., но при этом многие наши сограждане выступали за то, чтобы государство продолжало играть в обществе и в экономической жизни такую же доминирующую роль, как в советский период. Таким образом, привычная патерналистская ориентация на сильное государство, опекающее население и выступающее главным распределителем материальных благ и ресурсов, сочеталась с некоторыми либеральными ценностями, усвоенными в ходе демократических преобразований.

Очень неоднозначным было и в целом отношение к тому, что произошло со страной с начала 1990-х гг., — например, по опросу ВЦИОМа 1997 г. количество людей, считавших, что рыночные реформы необходимо продолжать, и тех, которые полагали, что их следует прекратить, составляло примерно одинаковое количество: 33,6 против 28,7%; также — примерно поровну — разделились респонденты и по вопросу о том, «было бы лучше, если бы все оставалось так, как было до начала перестройки». Утвердительно на него ответили 49,6%, не согласились 42%<sup>1</sup>. Противоречивость ценностной картины постсоветского человека иллюстрирует и несколько парадоксальное сосуществование «западнической» и «почвеннической» ориентации — симпатия к западному образу жизни и уровню потребления<sup>2</sup> сочетается у россиян с недоверием и подозрительностью по отношению к странам Запада, с восприятием России как «осажденной крепости».

Главной причиной такого смешения ценностей и установок в головах россиян стала ситуация растерянности и колебаний в обществе, наступившая после быстрого разочарования в реформах 1990-х годов.

---

<sup>1</sup> Данные приводятся по: *Холодковский К. Г.* О корнях идейно-политической дифференциации российского общества // *Человек в переходном обществе: Сборник статей / Отв. ред. Г. Г. Дилигенский.* М.: ИМЭМО РАН, 1998. С. 63.

<sup>2</sup> В 1996 г. 70% респондентов на вопрос о том, какие государства они считают образцом для России, указали именно на страны Запада. См.: *Дилигенский Г. Г.* «Запад» в российском общественном сознании // *Запад и западные ценности в российском общественном сознании: Сборник статей.* М.: ИМЭМО РАН, 2002. С. 11.

Их шоковый характер для населения, обвал жизненного уровня значительной его части привел к резкому снижению первоначально высоких показателей общественного доверия по отношению к реформаторам. Это разочарование в реформах произошло тем легче, что *в массовом сознании россиян после 1991 г. не сформировалась какая-то конкретная модель общественного развития, на которую бы они ориентировались* и ради которой они были бы готовы идти на определенные жертвы и издержки.

Дело в том, что негативный консенсус, существовавший в обществе на исходе советской эпохи, так и не смог перерасти в консенсус позитивный. Протест против коммунистического режима и правящей партии к концу 1980 — началу 1990-х гг. был действительно массовым — в то время московские митинги главной оппозиционной силы, «Демократической России», собирали сотни тысяч человек, — но население было объединено главным образом *против* чего-либо, а не *за* что-то. Иными словами, значительная часть народа могла более или менее ясно сформулировать то, чем она была недовольна, но вряд ли ясно представляла себе желаемый социально-политический идеал, в сторону которого она хотела бы двигаться, если, конечно, не считать таковым общие рассуждения о том, что мы хотим жить в «нормальной», «цивилизованной» стране.

Конечно, можно сказать, что какое-то время людей объединяла вера в необходимость построения демократии и рыночной экономики как средств перехода к «нормальной жизни». Но необходимо заметить, что за перестроечным «демократизмом» по большому счету стоял лишь антикоммунизм, недовольство советским строем, само же понятие «демократия» было очень абстрактным, и различные социальные силы наполняли его собственным содержанием. Для национальных элит демократические лозунги означали автономию от центра, для интеллигенции — творческую свободу, для нарождавшегося класса предпринимателей — возможность спокойно заниматься бизнесом и т. д.<sup>1</sup>

Что касается рыночной экономики, то общественное мнение устойчиво связывало с ней надежды на позитивные изменения в жизни только до начала гайдаровских реформ, когда господствовало очень абстрактное и несколько наивное представление о легком

---

<sup>1</sup> См. в этой связи: *Пантин И. К.* Проблемы и противоречия становления демократии в России ([http://www.yabloko.ru/mneniya\\_i\\_publicatsii/2010/04/29](http://www.yabloko.ru/mneniya_i_publicatsii/2010/04/29) (дата обращения: 20.09.2012)).

и безболезненным переходе от плановой экономики к рынку<sup>1</sup>. А вскоре после начала «шоковой терапии» слова «демократия» и «рынок», во многом как раз из-за контраста между первоначальными ожиданиями и действительностью, приобрели устойчиво негативную окраску в глазах большого количества россиян, которые принялись ностальгировать по советским временам государственного патернализма и социальной защищенности. Так, по данным опроса, проведенного в 1995 г., 43 % респондентов хотели бы, чтобы их дети жили при социализме, 55 % предпочли, чтобы вернулась такая же жизнь, как во время правления Брежнева<sup>2</sup>.

Тенденции к устойчивому росту патерналистских настроений и ориентации на государственное вмешательство в экономику продолжились и дальше, и в 2012 г. только 12 % респондентов полагало, что «люди должны проявить инициативу и сами позаботиться о себе», 82 % считало, что «государство должно больше заботиться о людях» (для сравнения в 1990 г., до начала рыночных реформ лишь 25 % населения отдавало предпочтение заботе государства о людях)<sup>3</sup>. Возрастает и общественный запрос на «сильную руку», призванную обеспечить порядок в обществе: если в 1989 г. 44 % респондентов считали, что «ни в коем случае нельзя допускать, чтобы вся власть была отдана в руки одного человека», то в 2008 г. таких было только 18 %<sup>4</sup>.

Эта резкая смена общественных настроений вскоре после начала реформ отличала Россию от многих других постсоциалистических

---

<sup>1</sup> Надо сказать, что в существовании подобных наивных настроений были виноваты и политики — во время президентской кампании 1991 г. Б. Ельцин рисовал своим избирателям самые радужные перспективы перехода к рынку: «Переходный период будет... год, год с небольшим. В этот период... перехода к рынку не будет снижен жизненный уровень людей. Третий год — повышение!» (Цит. по: *Фурман Д.* Движение по спирали. Политическая система России в ряду других систем. М.: Весь мир, 2010. С. 50).

<sup>2</sup> Данные по: *Паитин В. И., Лапкин В. В.* Трансформация национально-цивилизационной идентичности современного российского общества: проблемы и перспективы // Поиск национально-цивилизационной идентичности и концепт «особого пути» в российском массовом сознании в контексте модернизации: Сборник статей. М.: ИМЭМО РАН, 2004. С. 28.

<sup>3</sup> См.: *Иванов М.* Россия запросила строгий режим // Коммерсант. 2012. № 138 (4923). 28.07. (<http://www.kommersant.ru/doc-rm/1990744> (дата обращения: 20.09.2012)).

<sup>4</sup> См.: *Фурман Д.* Движение по спирали. Политическая система России в ряду других систем. М.: Весь мир, 2010. С. 33.

государств, например от стран Восточной Европы и Балтии, где большинство населения сплотилось вокруг идеи «возвращения в Европу» и было готово на достаточно серьезные социальные издержки ради этого — вспомним знаменитый лозунг эстонской оппозиции времен борьбы за независимость: «Ради свободы мы готовы есть даже картофельные очистки!». У нас же отношение к Западу не объединяло, а раскалывало общество, воскрешало в определенном смысле давний русский спор между западниками и самобытниками.

Резюмируя сказанное об истоках ценностного раскола в современной России, можно отметить, что российское общество, которое в силу исторических причин и некоторых особенностей своего развития заведомо было не расположено к формированию более или менее гомогенной политической культуры, прошло после распада СССР через крайне болезненный процесс постсоциалистической трансформации, усилившей тенденции к фрагментации ценностной системы россиян. В результате сегодня мы имеем ситуацию, при которой в нашей стране не сформировалась непротиворечивая система ценностей, разделяемая большинством населения. Российское общество продолжает исповедовать некоторую смесь старых и новых ценностей, в нем параллельно сосуществует несколько ценностных пластов, зачастую конфликтующих между собой.

Среди определенных категорий населения в России сохраняется система ценностей, которую можно назвать «советской». Ее носителями выступают главным образом люди старшего поколения и жители депрессивных регионов, для которых характерна ностальгия по советскому прошлому (оно ассоциируется с существованием могущественного государства, высоким статусом страны в мире и т. д.), упование на патерналистскую заботу государства о своих гражданах, приверженность идеям социального и имущественного равенства, этатизм, негативная оценка всего постсоветского периода, равнодушие к политическим и гражданским свободам. «Несомненно, что “человек советский” как социальный тип оказался значительно более устойчивым... чем это представлялось десять лет назад»<sup>1</sup>, констатировал социолог Юрий Левада в начале 2000-х гг. Его слова кажутся актуальными и спустя еще одно десятилетие, ведь людей, в определенной степени ориентирующихся на советское прошлое, в современной

---

<sup>1</sup> Левада Ю. Координаты человека. К итогам изучения «человека советского» // Ищем человека. Социологические очерки, 2000–2005 гг. М.: Новое издательство, 2006. С. 248.

России не так уж и мало — почти треть россиян (27 %) на вопрос «Где бы вы хотели жить?», отвечает «Во вновь объединенном СССР»<sup>1</sup>, 21 % наших соотечественников полагают, что лидеры ГКЧП, стремившиеся вернуть страну в доперестроечные времена, были правы в своих действиях<sup>2</sup>, а 26 % считают наиболее подходящим для России «социализм советского типа (как был в СССР)»<sup>3</sup>.

Определенное родство с советской системой ценностей имеет «православно-традиционалистский» ценностный блок — в частности, им обоим свойствен этатизм и «державный» патриотизм (вплоть до возвеличивания таких исторических персонажей, как Иван Грозный и Сталин), гордость за имперское прошлое страны, скорее негативное отношение к демократии и либерализму, изоляционизм и антизападничество. Различия же состоят в том, что традиционалистам часто свойственна идеализация дореволюционной России вплоть до желания реставрации монархии (хотя убежденных монархистов, согласно опросам, у нас не слишком много — не более 4–5 % населения<sup>4</sup>), представление об особом пути развития России как «православной» или «русской» цивилизации, почвеннические ориентации, национализм, клерикализм, защита консервативных ценностей. Многие из традиционалистски ориентированных людей подписались бы под словами нынешнего патриарха Кирилла, который назвал как-то Россию «государством русских православных людей, в котором живут также национальные и религиозные меньшинства»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Данные по: *Пантин В. И., Лапкин В. В.* Политическое самоопределение российского общества (внутренние факторы и ограничения) // Политическое самоопределение России в современном мире: основные факторы и проблемы: Сборник статей. М.: ИМЭМО РАН, 2007. С. 13.

<sup>2</sup> См.: *Орлов Б.* Европейские ценности в контексте глобальных процессов (<http://magazines.russ.ru/vestnik/2002/7/orlov.html> (дата обращения: 20.09.2012)).

<sup>3</sup> *Левада Ю.* О «большинстве» и «меньшинстве» // Ищем человека. Социологические очерки, 2000–2005 гг. М.: Новое издательство, 2006. С. 354.

<sup>4</sup> См. *Лапкин В. В., Пантин В. И.* Образы Запада в сознании постсоветского человека // Запад и западные ценности в российском общественном сознании: Сборник статей. М.: ИМЭМО РАН, 2002. С. 49.

<sup>5</sup> Цит. по: *Кисовская Н. К.* Конфессиональный фактор политического самоопределения России // Политическое самоопределение России в современном мире: основные факторы и проблемы: Сборник статей. М.: ИМЭМО РАН, 2007. С. 104.

Еще одну ценностную систему координат в современной России можно определить как «либерально-демократическую». Ей свойственна высокая значимость различных свобод, приверженность демократии, индивидуализму, секуляризму, значительно меньшее упование на государство, более позитивная оценка посткоммунистического периода российской истории по сравнению с двумя другими ценностными блоками, симпатии к Западу (причем не только к уровню жизни, но и к социально-политической, правовой системе западных государств). Носителями либеральных ценностей в России выступают преимущественно жители крупных городов, значительная часть интеллигенции, среднего класса и образованной молодежи.

Конечно, этими тремя ценностными блоками не исчерпывается всё многообразие мировоззренческих пластов современной России, существуют и другие. Например, для части российского населения важнейшей является исламская идентичность, которая далеко не всегда вписывается в какую-то из вышеперечисленных картин мира. Мы, однако, обозначили лишь наиболее крупные, на наш взгляд, ценностные разломы.

Заметим, что в последние годы складывается впечатление, что правящие элиты вроде бы отдают предпочтение «традиционалистской» системе ценностей. Во всяком случае, об этом говорит и особое положение РПЦ в России, и публичное присутствие первых лиц государства на пасхальных и рождественских церковных службах, и принятие в 2009 г. «русского консерватизма» в качестве официальной идеологии пропрезидентской партии «Единая Россия», и весьма показательные законодательные инициативы последних лет (вроде скандального закона о «пропаганде гомосексуализма»), и примитивное антизападничество, которое порой нагнетается властями, и упорное нежелание отказаться от патерналистской модели взаимоотношений между властью и обществом. С другой стороны, нынешняя элита не спешит порывать и с советской идентичностью — в этой связи можно вспомнить восстановление в 2000 г. мелодии советского гимна и возвращение красного знамени в армию, и заявление В. Путина о том, что распад СССР стал «величайшей геополитической катастрофой XX века». В то же время нынешний президент как будто считает Россию страной европейской, по крайней мере в одном из своих ранних интервью он сказал, что «мы часть западноевропейской культуры. И вот в этом наша ценность, на самом деле. Где бы ни жили наши люди — на Дальнем Востоке или на юге,

мы — европейцы»<sup>1</sup>. Да и в проведении своей политики власть любит иногда ссылаться на примеры западных государств — именно «приведением российского законодательства о массовых мероприятиях к мировым стандартам», напомним, официально обосновывалось принятие драконовских поправок в закон о митингах в начале лета 2012 г. Такое шарахание власти из стороны в сторону является, очевидно, проявлением общей проблемы российского общества — его ценностной фрагментированности.

Есть ли выход из этой ситуации? Как соединить расколотое российское общество и подвести некую общую основу под конфликтующие между собой ценностные блоки? Постараемся ответить на эти вопросы в заключительной части статьи.

### **Как достичь согласия? Трудный путь к ценностному консенсусу**

Разумеется, процесс выработки ценностного консенсуса весьма длителен и непросто, любые изменения на ментальном уровне вообще происходят достаточно медленно. В рамках относительно небольшой статьи вряд ли можно разработать и представить подробное описание стратегии по достижению ценностного консенсуса (это скорее дело экспертов, специальных рабочих групп и т. д.), в наших силах лишь высказать некоторые общие соображения на эту тему, очертить направление движения российского общества к согласию.

Прежде всего следует еще раз подчеркнуть, что согласие по поводу базовых ценностей — это ни в коем случае не единомыслие. В демократическом обществе ценностный консенсус просто не может быть чем-то вроде предлагавшейся в своё время евразийцами «идеи-правительницы» — безальтернативной тотальной идеологии, которой обязаны быть полностью лояльны элиты и масса населения. Подлинный консенсус достигается только в равноправном диалоге, при обязательном сохранении «цветущей сложности» социального организма.

Вообще идея некоего общего диалога — «диалогизации» *российского общества, культуры и форм общения людей* представляется нам очень продуктивной. Российский социум, безусловно, нуждается

---

<sup>1</sup> Геворкян Н., Тимакова Н., Колесников А. От первого лица. Разговоры с Владимиром Путиным (<http://lib.ru/memuary/putin/razgowor.txt> (дата обращения: 20.09.2012)).

в отходе от монологизма, от традиций диктата и доминирования, от принципа «или-или», присущих отечественной политической культуре (вспомним еще раз Н. Г. Чернышевского с его «каждый из нас — Батый»). Как писал А. С. Ахиезер, «диалог необходим для того, чтобы постоянно формировать некоторую культурную основу для совместных решений, совместной деятельности, для воспроизводства любого (со)общества»<sup>1</sup>.

Главное средство «диалогизации» общества — это развитие гражданских институтов, ведь гражданское общество — это общество диалога, так как в нем преобладают не вертикальные, а горизонтальные связи, основанные на равноправии участников и добровольности включения людей в те или иные структуры и практики. Гражданское общество позволяет институционализировать диалог, представить в публичном пространстве различные интересы, мнения, ценности, вводя конфликты и разногласия в легальное поле дискуссий, политической и социальной борьбы. Только так — развитием «массовой способности превращать всё более сложные проблемы в предмет диалога»<sup>2</sup> — можно связать воедино расколотое российское общество.

В свою очередь развитие гражданских институтов и различных форм общественного диалога невозможно без укоренения в массовом сознании россиян либеральной культуры. «Либеральной» не в смысле набора определенных идеологических постулатов, а скорее в более общем значении — как определенного типа мышления, который исходит из ценности компромисса, толерантности, уважения к закону, признания права другого на инаковость и т. д. Формирование либерального этоса поможет смягчить конфликтность российской политической культуры, которая является одним из препятствий на пути к общественному согласию.

До тех пор пока мы не вытесним на периферию нашего сознания культуру агрессии и бескомпромиссности, российское общество не сможет изжить глубоко сидящий в нем радикализм и черно-белое

---

<sup>1</sup> Ахиезер А. С. От диалога к диалогизации (в свете концепции В. Библера) // Россия критика исторического опыта. (социокультурная динамика России). М.: Новый хронограф, 2008. С. 815. Его же: Ахиезер А. С. Монологизация и диалогизация управления (опыт российской истории) // Общественные науки и современность. 2004. № 2. С. 24–34.

<sup>2</sup> Ахиезер А. С. Специфика российской политической культуры и предмет политологии (Историко-культурное исследование) // Pro et Contra. М., 2002. С. 72.

восприятие действительности с парными стереотипами «наши — не наши», «друзья—враги» и т. д. Именно от этого радикализма рождается наше стремление к постоянному переписыванию истории и разрыву с прошлым, к переименованию улиц и сносу памятников, чему с одинаковым рвением предавались и большевики, и деятели постсоветской эпохи; отсюда вечный поиск врагов и виноватых, не прекращающийся до сих пор. Ведь и сегодня публичное пространство в России сохраняет какую-то повышенную агрессивность, которая хорошо видна даже на вербальном уровне: так называемая «либеральная» оппозиция всячески клеймит сталинистов, «совков», «нашистов», «гэбню», православных (для последних есть уничижительное слово «православнутые»); не остаются в долгу и спикеры от «государственнического» лагеря — уже крылатыми стали выражения В. Путина о либералах, которые «поураганили в 90-е годы», а сегодня «бегают за бугор» и «шакалят у иностранных посольств»; а известный телеведущий М. Леонтьев в свете дела «Pussy Riot» даже предложил критикам Русской православной церкви уехать из России: «Если вам не нравится наша идентичность, живите в какой-нибудь другой стране», заявил он<sup>1</sup>. Вот эта стратегия различных политических сил, направленная на взаимное непризнание, сомнительная игра на уничтожение идейного противника, стремление присвоить себе монополию на истину (как в случае в М. Леонтьевым, почему-то считающим «нашей» только православную идентичность) остается огромной проблемой для российского общества, блокируя его продвижение к ценностному консенсусу. Очевидно, именно это имел в виду А. А. Кара-Мурза, когда в одной из своих статей призывал «“окультурить” сам спор разных общественных сил в России»<sup>2</sup>.

Заметим, что задача изживания в России различных форм радикализма была сформулирована в русской политической мысли еще почти столетие назад, после кровавого опыта революции 1917 г. Например, один из крупнейших отечественных философов С. Л. Франк видел главную уязвимость русского общества в «нигилизме русской души», который он определял как тяготение к крайностям, упор на «одну лишь физическую силу», неверие в абсолютные ценности, в том числе в ценности гуманизма, права, морали, неуважение к государству и пр. Франк писал, что нигилизм развивается в сознании

<sup>1</sup> <http://www.rusnovosti.ru/news/222422> (дата обращения: 20.09.2012).

<sup>2</sup> Кара-Мурза А. А. «Либерально-консервативный синтез» как объединительная идеология // Полис. 1997. № 3. С. 46.

каждого русского человека, не являющегося истинно верующим, ведь в России, в отличие от Европы, в обществе отсутствуют нерелигиозные, светские идеалы, соответственно, русский народ не воспитан в ценностях гражданского, правового порядка. Поэтому русский человек — либо глубоко верующий (а таких немного), либо нигилист, который уверен, что «всё позволено». Причем нигилизм, подчеркивал Франк, — это свойство не только революционной интеллигенции, как мы привыкли думать. На самом деле, есть нигилизм «левый» и «правый», нигилизм русских революционеров и русских консерваторов. Поэтому-то, заключает философ, между русским большевизмом как крайним выражением революционного нигилизма и русским черносотенством как порождением нигилизма консервативного есть на самом деле «глубочайшее духовное сродство». При всей противоположности их идеологических установок большевизм и черносотенство объединяет упор на насилие, на неправовые и циничные методы борьбы: «Участники еврейских погромов при старом режиме были подлинными большевиками, так же как, с другой стороны, вся огромная масса палачей, провокаторов, всяческих держиморд большевистского режима суть подлинные черносотенцы... Но даже на несколько более высоком уровне мы замечаем то же единство. Тип старого русского администратора... равнодушного к праву и закону... внутренне почти совпадает с типом “честного” большевистского комиссара»<sup>1</sup>.

Таким образом, задача, стоящая перед российским обществом — это, говоря словами Семена Франка, освобождение от любых форм «нигилизма», от «большевистско-черносотенного» типа мышления. Опирируя же в терминах современной политологии, можно сказать, что необходимо перейти от доминирующего, конфликтного дискурса к плюралистическому.

Усилия по достижению ценностного консенсуса в российском обществе будут тщетными без решения проблемы формирования национального государства. Сложившаяся гражданская нация — это еще один существенный шаг по преодолению раскола, ведь ее члены разделяют общие ценности, смыслы и символы, а этнические, религиозные и прочие локальные идентичности людей отходят на второй план по сравнению с их общегражданской ориентацией. Популярность лозунга «Хватит кормить Кавказ», публичная обструкция

---

<sup>1</sup> Франк С. Л. Из размышлений о русской революции // Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 285–286.

московскими болельщиками одного из игроков футбольной сборной России, подписавшего контракт с клубом из Дагестана<sup>1</sup>, и многие подобные примеры говорят о том, что процесс формирования «nation-state» в России пока еще далек от завершения. Незрелость российской нации напрямую влияет на уровень солидарности в нашем обществе, ведь если мы воспринимаем жителей России — татар, ингушей, башкир, русских, мусульман, буддистов и т. д. — в первую очередь как представителей определенной этнической или конфессиональной группы, а не как своих соотечественников, то становится в разы труднее находить какие-то точки соприкосновения друг с другом, вступать в диалог. Поэтому крайне важно прилагать дополнительные усилия для выстраивания гражданской идентичности в России, для того, чтобы россияне научились воспринимать свою страну как полиэтническую и многоконфессиональную, в которой все религии, культуры и этнические группы обладают равными правами.

Здесь же следует добавить и необходимость последовательно выстраивать принцип секуляризма в России для предотвращения конфликтов на религиозной почве, ведь никакой внятной альтернативы светскому государству, с одной стороны равноудаленного от всех религий, с другой стороны учитывающего многоконфессиональный характер российского общества, на наш взгляд, просто нет. Все остальные варианты приведут к дальнейшему ценностному размежеванию среди российского населения.

Наконец, представляются весьма желательными целенаправленные усилия государства по формированию базовых ценностей в сознании российских граждан через школу, средства массовой информации и других агентов социализации. И здесь важнейшая роль, на наш взгляд, принадлежит гуманитарному образованию, которое должно стать механизмом развития и поддержания консенсуса в обществе. В ходе различных деловых игр, семинаров, уроков истории, обществознания и литературы необходимо прививать детям идеи толерантности и уважения к другому, развивать навыки диалога и чувство гражданственности.

---

<sup>1</sup> Речь идет о том, что игрок сборной России по футболу Ю. Жирков на протяжении нескольких матчей национальной команды, которые проводились в Москве, освистывался зрителями после своего перехода в 2011 г. в махачкалинский «Анжи». Совершенно очевидно, что если бы игрок перешел в любой из клубов, базирующихся не на Северном Кавказе, обструкции бы не было.

Особая задача в этой связи стоит перед историческим образованием. В последние годы в нем усилиями властей наметился крен в сторону борьбы с «фальсификациями истории». Между тем первейшая проблема исторического знания в России заключается вовсе не в «фальсификациях», а в том, что нашим согражданам нужно наконец то примириться с собственной историей, прекратить искать в ней правых и виноватых, героев и антигероев, перестать противопоставлять друг другу различные этапы в развитии страны (досоветский—советский—постсоветский). Наше общество должно отказаться от черно-белой трактовки истории, признать идею «общей судьбы» всех народов, проживающих на территории России.

В ходе одного из опросов «Левады-Центра», проведенного в 2000-х гг., на вопрос «Что из перечисленного в истории нашей страны вызывает у вас чувство гордости?» 87% респондентов ответили: «Победа в Великой Отечественной войне», 59% — «Ведущая роль страны в освоении космоса», 51% — «Достижения российской науки», 48% — «Великая русская литература»<sup>1</sup>. Как видим, уже сейчас существуют некоторые идеологически нейтральные события, факты, достижения прошлого, которые могут стать основой для выстраивания непротиворечивого исторического сознания и общероссийской идентичности, нужно лишь приложить определенные усилия в этом направлении.

Именно таким, в самых общих чертах, видится нам трудный, но крайне необходимый для российского социума путь к согласию и консолидации. Намеченные нами задачи, возможно, покажутся кому-то чересчур грандиозными, требующими работы длинной в годы, а может, и десятилетия. Но других вариантов у России просто нет, если мы хотим сохраниться как целостное и конкурентоспособное общество. А потому, какой бы далекой и трудной ни казалась цель, надо приниматься за дело уже сейчас, ведь согласно мудрой китайской поговорке, «Путь в тысячу ли начинается с одного шага».

---

<sup>1</sup> Левада Ю. Исторические рамки «будущего» в общественном мнении // Ищем человека. Социологические очерки, 2000–2005 гг. М.: Новое издательство, 2006. С. 66.

С. Г. Ильинская

## **Как возможна современная российская идентичность?**

### **Проблемы российской самоидентификации**

В конце 1980-х гг. на фоне политики гласности (обнародования нелицеприятных для коммунистического режима фактов), доходящей до самообличения и самобичевания, и позднее — в 1990-х гг. — под скрепы российской идентичности был заложен ряд мин замедленного действия, которые периодически детонируют до сих пор. Остановимся на двух взаимосвязанных моментах, имеющих непосредственное отношение к рассматриваемому предмету, а именно: 1) очернении российской истории (в особенности ее советского периода), 2) репрессивности прямого заимствования чужого категориального аппарата в гуманитарной сфере вообще и в частности — той классификации современных политических режимов, что некритически принята в западном мире до сих пор практически повсеместно.

1. Шутка о том, что Россия — страна с неизвестной историей, не лишена горького смысла. Действительно, история в нашем государстве только в XX в. переписывалась не раз. Вскоре после Октябрьского переворота весь имперский период развития в учебниках истории окрашивается в мрачные тона. Однако начиная с 1930-х гг. в рамках политики по формированию единой гражданской советской нации, а также укреплению советского патриотизма многие события и ключевые фигуры российской истории реабилитируются (Александр Невский, Пётр I, А. В. Суворов, и т. д.). Тем не менее почти вплоть до Великой Отечественной войны, когда понадобился стойкий характер и мужество русского народа, на него был навешен ярлык шовиниста-должника и угнетателя других народов, несмотря на то что русские люди, наоборот, всегда составляли главную тягловую силу страны. В позднейшем преподавании истории практикуется всё более взвешенный подход при обязательном сокрытии неблагоприятных для режима фактов и неизменном присутствии идеологических интерпретаций. Одним историческим фигурам (Степан Разин, Емельян Пугачёв, Салават Юлаев) приписывается чуть ли не революционное сознание, деяния других замалчиваются или очерняются (генерал Ермолов, П. Столыпин и др.). Да и всемирная история трактуется в полном соответствии с теорией смены обществен-

ных формаций и классовой борьбы. Справедливости ради заметим, что данная тенденция была характерна не только для СССР, но и для антагонистической ему системы. Прогрессистские интерпретации истории на Западе отличались лишь тем, что венцом развития человеческого общества виделся не коммунизм, а либеральная демократия.

В тот момент, когда СССР исчез с политической карты мира, учителя истории не знали, что говорить ученикам на уроках, как им преподавать свой предмет, поскольку вся пресса пестрела разоблачительными, да и просто скандальными статьями. Для сознания советского человека, привычного верить печатному слову, это был страшный мировоззренческий удар. Учебники, особенно по новейшей истории, издававшиеся в 1990-х гг., большей частью демонстрировали негативное отношение к собственной истории, некоторые были написаны наспех, часто детям преподносились еще не «устоявшиеся» концепции<sup>1</sup>.

В 2000-х гг., когда политическая система в России стабилизировалась, стала заметна некоторая обратная «патриотическая» тенденция: учреждение Комиссии при Президенте Российской Федерации по противодействию попыткам фальсификации истории в ущерб интересам России, исключение из списка рекомендованных в школах учебников истории, изданных благодаря поддержке западных фондов (например, Фонда Сороса по программе «Обновление гуманитарного образования в России») или написанных авторами, излишне критично относящимися к некоторым фактам отечественной истории (например учебник по отечественной истории XX в. И. Долуцкого).

Тем не менее шаги, предпринимаемые в направлении взвешенного осмысления собственной истории, выглядят на сегодня явно недостаточными. Для иллюстрации данного положения можно вспомнить нашумевшее дело профессоров МГУ А. Вдовина и А. Барсенкова, когда их вполне умеренное в своих оценках учебное пособие по истории России было подвергнуто идеологической порке, похлеще

---

<sup>1</sup> В этом отношении сейчас произошли весьма существенные положительные сдвиги. Оно из относительно свежих и неплохо составленных пособий для детей по отечественной истории: Эпоха Рюриковичей. Начало правления Романовых. Империя / Авт.-сост. П. Г. Дейниченко. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2008 (трилогия). Издательством «Царское Дело» в 2003 г. переизданы две книги русского генерала, общественного деятеля и историка А. Д. Нечволодова «Сказание о Русской Земле», стоящие на голову выше многих современных и советских пособий по истории России. Понятно, что изданные за 90 лет до переиздания книги эти имеют определенную специфику с точки зрения патриотической и религиозной составляющей, возможно, именно в этом и состоит их ценность.

всяких агитпроповских разносов. Инерция покаянного самобичевания заставляет в Российской Федерации (являющейся правопреемницей СССР!) проводить всё новые кампании по десоветизации, десталинизации и т. п. Демонизация советской истории выглядит в какой-то мере политически оправданной в некоторых странах постсоветского пространства, переживших период радикального этнического национализма, продолжающих отмежевание от советского прошлого, ибо у них нет иных оснований для построения государственной идентичности<sup>1</sup>. Что касается России, то такая политика для нее носит, несомненно, разрушительный характер. Десталинизация навязывается нашей стране по аналогии с денацификацией в Германии. Но нацистский режим просуществовал исторически недолго, и немцы имели опыт донацистской жизни, кроме того нацизм был и остается мировым злом, стремившимся к порабощению других народов и побежденным во Второй мировой войне. В нашем случае речь идет о более чем 70-ти годах — жизни трёх поколений, в том числе поколения-победителя. Невозможно одновременно каяться в преступлениях тоталитарного режима и гордиться его достижениями.

2. Многое в этой «покаянной логике» обусловлено репрессивностью прямого заимствования чужого категориального аппарата в гуманитарной сфере.

О репрессии через гипостазируемые понятия, навязанные угнетаемым группам через ложные ценности и цели, авторами, пишущими в парадигме неомарксизма, антиколониализма, антиглобализма, феминизма и т. п., сказано на сегодня достаточно. Политика политкорректности для преодоления структурного неравенства нередко носила

---

<sup>1</sup> Отмежевание идет не только от советского прошлого, но и от более ранней совместной истории. Так, украинские «самостийники» уже не разделяют известный исторический взгляд на Киевскую Русь как на «колыбель трех братских народов» и не хотят к этому возвращаться. Они издают книги о первородстве украинской нации и языка, Киевской Руси как истоке единственно украинского народа. По их взглядам, лишь позднее на задворках Киевской Руси, в угро-финских лесах и землях обозначились русские. Один из самых одиозных политологов — Олег Соскин, доходит до того, что заявляет: «Московиты украли у нашего народа язык, православную веру, название страны. Поэтому пришло время это всё нам вернуть. А они должны возвратиться к своему финноугорскому, тюркскому фундаменту». И выдвигает претензии на такие «органические украинские территории», как Брянская, Воронежская, Курская, Белгородская области и даже Краснодарский край. Источник: ИА Regnum ([www.regnum.ru/news/polit/1423718.html](http://www.regnum.ru/news/polit/1423718.html) (дата обращения 09.07.2011)).

более или менее абсурдный характер, доходя до попыток изъять из обращения некоторые понятия. Вплоть до таких основополагающих, как «отец» и «мать» или «эпоха великих географических открытий» и др. И если предложение представителей сексуальных меньшинств заменить традиционные семейные роли безликими «родитель № 1» и «родитель № 2» пока не возымело успеха даже в либеральнейших США, то протест стран Азии и Африки против того, что их «открыли» европейцы, неоднократно оформлялся в научные труды, воплощался в конкретных учебных программах.

Ступив на путь демократизации и либерализации, российская власть отбросила ценности советского периода и стала активно насаждать западные, прежде всего такие как «демократия», «рынок» и «гражданское общество». Последнее и было тем флагом, под которым осуществлялись реформы. Однако сама власть этих ценностей не разделяла (даже ценностей «рынка» и сопутствующей ему конкуренции, в том числе политической). Что же касается «демократии», то события развивались следующим образом. Новой «демократической» элите удалось придти к власти во многом потому, что она смогла сформировать антисоветский консенсус. То, что входившие в нее были антисоветчиками, было важнее идеологических разногласий. На первом этапе общество поддержало либеральных «демократов» — Б. Ельцина, партию «Демократический выбор России». Но уже в декабре 1993 г., после расстрела Верховного Совета, несогласного с усилением исполнительной ветви власти, «Демроссия» проиграла на парламентских выборах, а Ельцин потерял общественную поддержку. Победа лидера коммунистов Г. Зюганова на президентских выборах 1996 г. была неминуема. Благодаря мощнейшему использованию административного ресурса и активной PR-кампании под лозунгом: «Не допустим реставрации коммунизма» произошла не смена власти, а дальнейшее «ужатие» демократии. Затем — введение института преемника и т. д. Гражданское общество в этих условиях становится помехой в проведении очередного «нужного курса» реформ. Оно (ввиду своей разрозненности и разномастности) всё реже успевает осмыслить и прореагировать (консолидироваться и организовать общественный протест) на властные инициативы. (Один из относительно недавних потрясших меня примеров из бесчисленного ряда оных: когда решение, затрагивающее интересы миллионов граждан о расширении Москвы и создании Столичного федерального округа, было принято без широкого общественного обсуждения и проведения референдума.)

В продолжение темы о демократии как ценности и демократии как политическом режиме вернемся на уровень теории. В политологии

на сегодня есть некая условность, общее место, подкрепленное трудами классиков (Х. Арендт, Ф. фон Хайек, Р. Арон и др.) и почти что приравненных к ним современников (З. Бжезинский, С. Хантингтон, Д. Росту и др.). Речь идет о классификации политических режимов: демократические, авторитарные и тоталитарные. Причем в качестве бесспорных примеров последних приводятся лишь сталинский СССР и гитлеровская Германия (и то нередко с оговорками). Российские учебники иногда расширяют список, добавляя в него Италию времен Муссолини, Португалию времен Салазара-Каэтану, Испанию времен Франко<sup>1</sup> и др. Теория тоталитаризма практически не подвергается серьезной критике, несмотря на то что если заняться поиском различий, а не сходства между фашистскими и коммунистическими режимами, то различий отыщется гораздо больше, нежели сходных черт. Главное отличие — в тех ценностях, на основании которых консолидировались эти общества. В этом вопросе у автора немало единомышленников в исследовательском сообществе: М. Колеров, В. Симиндей, О. Неменский, А. Колпакиди, Б. Безпалько<sup>2</sup> и др.

Что же касается режимов демократических, то в современных либеральных теориях политики есть различные процедуры демократической легитимации власти. Есть шумпетерианский «минималистский» вариант, есть совещательная (делиберативная), есть агонистическая модель<sup>3</sup>. Не говоря уже про огромное количество трактовок демократии как классических (прямая, представительная), так и современных (плюралистическая и элитарная, коллективистская и партиципаторная, полиархия, общественная, делегативная и т. п.). И в зависимости от позиции исследователя, а также тех критериев демократичности, которыми он оперирует, нередко один и тот же режим в один и тот же отрезок времени, классифицируется одними авторами как демократический, другими — как авторитарный<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Гражданское общество: учебник / А. С. Автономов, В. В. Гриб (рук. авторского коллектива), Е. В. Попов, Е. В. Попова, Р. Ю. Шульга. М.: Юрист, 2009. С. 168.

<sup>2</sup> Европа объявила России «антитоталитарную» войну (<http://www.km.ru/v-rossii/2011/08/28/evropa-obyavila-rossii-antitotalitarnuyu-voynu> (дата обращения 01.09.2015)).

<sup>3</sup> См. об этом подробнее: *Ерохов И. А.* Современные политические теории: кризис нормативности. М.: Практис, 2008.

<sup>4</sup> Так, Гильермо О'Доннелл «оправдал» некоторые латиноамериканские режимы, объяснив, что это просто такой тип демократии — делегативная, когда президенту в момент избрания делегируется за пределами большой объем полномочий.

Термин «демократия» применительно к той или иной стране обрастает прилагательными не случайно. В настоящее время сложно говорить о реальной политической конкуренции, являющейся неотъемлемой частью демократического соревнования за власть, даже применительно к развитым странам либеральной демократии (тому мешают и предельная бюрократизация избирательного процесса, и безграничные возможности масс-медиа по манипулированию волей избирателя и пр.). Хотя научные коллективы и предлагают различные многомерные модели, призванные оценить место государства в демократической «системе координат»<sup>1</sup>, тем не менее нам очевидна недостаточность любой, даже претендующей на относительную объективность модели, в которой оценивается состояние государственно-политических и общественно-гражданских институтов внутри стран и не принимаются во внимание глобальные тенденции.

А реальность такова, что даже в большинстве развитых стран в настоящее время наблюдается тенденция «сворачивания» демократии, обеднение и «вымывание» ее главной опоры — национального среднего класса (малопроизводительного и много потребляющего с точки зрения глобального международного правящего класса «новых кочевников»).

Кроме того, есть несколько соображений здравого смысла, которые «все понимают», но о которых почему-то не принято говорить. Во-первых, существующая классификация (демократия, авторитаризм, тоталитаризм) не воспринимается как ценностно-нейтральная. Тоталитаризм — это «страшное зло», авторитаризм — «зло большое». Такая логика сама по сути является тоталитарной. Например, попытки автора настоящей статьи утверждать хотя бы то, что авторитаризм является законной исторической альтернативой демократии<sup>2</sup>, встречают непонимание даже внутри научного сообщества<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Не так давно коллектив МГИМО вместе с Институтом общественно-проектирования реализовал проект под названием «Политический атлас мира», оценив существующие политические режимы (объект исследования 191 государство — члены ООН) путем исчисления 6 показателей, один из которых — индекс процедурно-институциональной демократии.

<sup>2</sup> *Ильинская С. Г.* Программа курса «Введение в политологию» // Политические науки : программы учебных курсов. М. : ИФ РАН, 2008. С. 3.

<sup>3</sup> По этому поводу Г. Ю. Канарш так высказался в журнале «Знание. Понимание. Умение»: «Сегодня в отечественной политической науке можно встретить точку зрения, отрицающую нормативное значение классического

Согласна с тем, что в исследованиях, имеющих отношение к теме демократии, есть нормативная и есть эмпирическая плоскость. Но даже институционально наисовершеннейшая демократия не может быть абсолютной ценностью, тем более во всём мире. Демократическим путем к власти пришел Гитлер, сегодня — приходят радикальные исламисты. Если речь идет не о формальной стороне вопроса, а о содержательной, т. е. если демократию понимать как учет *мнений* большинства населения, то она, естественно, ценность. Но не безусловная. Особенно если речь идет не об антично-христианской культурной традиции. Кстати, и в этом случае поздний СССР был куда демократичнее современной России. А если вести речь об учете *интересов* большинства, то многие автократии справляются с этим гораздо лучше демократических государств. Существенно большей ценностью, нежели демократия, может быть в определенных условиях государство или стабильность политического режима. В нашей стране, пережившей в свое время Гражданскую войну и иностранную интервенцию, это должны понимать как нельзя лучше. Особенно в свете судеб сегодняшних «несостоявшихся государств» вроде Афганистана, Ирака, а также падения авторитарных режимов на Ближнем Востоке, хаотизация которого ничего хорошего не принесла не только всему населению переживших революции и по-прежнему сотрясаемых протестами стран, но и той его малой части (изрядно разбавленной бузотерами, выступающими против любого порядка), которая в настоящее время «стремится к демократии».

---

разграничения между демократией, с одной стороны, и тоталитарными и авторитарными системами, с другой. Авторитаризм признается такой же легитимной и правомерной формой правления, как и демократия. Данная точка зрения находит отражение в том числе и в учебных программах для студентов-политологов. Понимая, что у данной позиции могут быть объективные основания, до некоторой степени оправдывающие ее, тем не менее, очевидно, что полное устранение указанного нормативного разграничения неизбежно ведет к научному и ценностному релятивизму, в результате которого нивелируется главный вопрос классической политической философии о благой жизни и хорошем правлении (Лео Штраус). Поэтому более взвешенной представляется позиция авторов, показывающих несводимость политического и экономического опыта современности к единому образцу (каковым до недавних пор выступал Запад), но тем не менее оговаривающих важность сохранения классического образа демократии в качестве общего ценностного регулятива современных обществ» ([http://www.characterology.ru/creatologia/philosophy/item\\_3683.html](http://www.characterology.ru/creatologia/philosophy/item_3683.html) (дата обращения 01.09.2015)).

В ситуации, когда демократия трактуется как одна из безусловных общечеловеческих ценностей, а ее недостаток является поводом для вооруженного вмешательства вплоть до бомбардировок мирного населения, многим становится ясна опасность вариативности и размытости демократических критериев. А также двойных стандартов, при которых для оценки режима в одном случае во внимание принимается «фасадная» демократия (формально декларированная в нормативных документах, т. е. институты), а в другом — реальная (процессы и процедуры, т. е. то, как эти институты фактически работают). Вот почему мы предлагаем отказаться вовсе от существующей классификации государственных режимов как от исчерпавшей свои возможности или хотя бы на первом этапе дополнить ее типологизацией государства и общества по иным ключевым признакам, перейдя таким образом к двух- или трехмерной модели «государство—общество». Государства, например, можно классифицировать как идеократические (регулируемые преимущественно с помощью комплекса идей) и номократические (регулируемые правовым путем), возможно, также и на этократические (от греч. «*etos*» — обычай)<sup>1</sup>. Современные общества легко подразделяются, например, на «общество ценностей» (процедурное, регулируемое преимущественно законодательным способом) и «общество цели» (мобилизационное, регулируемое преимущественно волонтаристскими методами), возможно, даже и на «общество веры» (исламский мир). Хотя аналитики предлагают и другие понятия в отношении данного региона в рамках принципиально иных объяснительных моделей: например «контрмодерн» (С. Кургинян) или говорят о конгломерате (вкраплениях традиционного общества в современное — А. Богатуров), об оформлении «нового Средневековья» (Г. Мирский). Я отдаю себе отчет в том, что любая классификация — упрощение, что были и будут некие смешанные (с точки зрения «идеальных») типы. Предлагаемая классификация мыслится как ценностно-нейтральная, во многом зависящая от того, какие цели и какие ценности провозглашаются в качестве ключевых. Если гуманистические — то почему, собственно, «общества цели» не имеют права на существование?

Каждый тип, доходя до каких-то крайностей в развитии, демонстрирует свои недостатки. Когда в обществе действует принцип: «Цель оправдывает средства», — последствия могут быть ужасны.

---

<sup>1</sup> Так, в частности, поступает В. Кожин. См.: *Кожин В. В.* История Руси и русского Слова. Современный взгляд. М.: Московский учебник — 2000, 1997. С. 51.

В то же время если относительные ценности воспринимаются как абсолютные и навязываются иным обществам в качестве таковых, мы наблюдаем не менее чудовищные результаты. Вот почему желательный проект будущего видится нам как самодостаточное «общество смысла», способное формулировать новые цели, продуцировать новые ценности, в чём собственно и состоит на сегодня задача гражданского общества в его обновленном понимании. На этом пути российскому социуму еще предстоит осуществить нравственную оценку реформ последних десятилетий.

Напрашивается простой вывод: нам пора переходить к проективной политологии. Развивать собственную теорию, обогащать практику преподавания, предлагать свои социально-политические разработки. Иначе мы обречены на вращение в замкнутом круге истории: заимствовать чужие формы (например политические институты), наполнять их своим содержанием (российскими людьми) и сетовать в дальнейшем по поводу результата (почему отечественный аналог отличается от иностранного идеала?).

На наш взгляд, мы не хуже и не лучше, мы — другие, и нет смысла отказываться от собственной идентичности, некритично перекраивая российскую действительность по западным лекалам, поскольку на этом пути мы обречены на вечную печать «недоразвитости».

### **Пути общественной и государственной самоидентификации**

Во времена идеологического противостояния СССР и антагонистической ему системы советская демократия противопоставлялась буржуазной либеральной как подлинно народная. После того как идеологический ракурс был смещен на прямо противоположный, появилось огромное количество печатных работ, в том числе отечественных, в которых проводились параллели между сталинским и гитлеровским режимами, осуществлялось приравнивание коммунизма к фашизму<sup>1</sup>. Дискредитация отечественной истории к настоящему моменту вылилась во множество дипломатических следствий вплоть до различных переинтерпретаций итогов Второй мировой войны. С одной стороны, на государственном уровне мы видим стрем-

---

<sup>1</sup> Одно из самых известных сравнительных жизнеописаний — «Гитлер и Сталин» Алана Буллока — вышло на русском языке в издательстве «Русич» (Смоленск), первый том в 1994 г., второй — в 1998.

ление противостоять данным тенденциям<sup>1</sup>, с другой — в стране не так давно была проведена вот уже четвертая по счету десталинизация.

Первая — хрущевская — осуществлялась частично с целью дополнить харизматической легитимностью легальное избрание на пост генерального секретаря, частично — с целью переложить на Сталина ответственность за собственное участие в репрессиях (об этом подробно пишет историк А. Вдовин в цитируемом в работе источнике). Горбачевская десталинизация проводилась в рамках политики гласности, ельцинская — демократизации. Однако вопреки всему Сталин и сегодня популярная и позитивно оцениваемая массовым сознанием россиян политическая фигура, что подтверждается результатами электронных голосований на различных политических и исторических ток-шоу (которых было особенно много в год сталинского юбилея — 130 лет со дня рождения). Что касается медведевской «модернизации сознания», то ее логика была примерно такова: общество не может начать уважать себя и свою страну, пока оно скрывает от себя страшный грех — 70 лет тоталитаризма, когда народ совершил революцию, привел к власти и поддержал античеловеческий, варварский режим. Некоторые политические аналитики (например С. Кургинян) прямо называли Дмитрия Медведева Горбачевым № 2 и говорили о проекте перестройки—2, призванном окончательно разрушить наше государство. Действительно, с помощью подобного политического камлания можно добиться лишь одного: заставить народ потерять последние остатки самоуважения. Признание 70 лет советской власти «страшным грехом» тождественно уничтожению согласившегося на такое признание народа. Ведь этот народ почему-то такое совершил?! Причины начинают искать в досоветской истории. За последние 20 лет было издано немало работ об извечной авторитарности России. В итоге и Александр Невский, и Иван Грозный, и Петр Первый трактуются как предтечи Сталина. В подобных заявлениях и работах утверждается, что история России — сплошной дефект и неполноценность, история ошибок и правовых преступлений. «Страшным грехом» вдруг оказывается наполнено всё наше прошлое. Как и почти сто лет назад, в адрес русских людей выдвигаются абсурдные обвинения в колониализме, в общество периодически вбрасывают некие антирусские бренды (тот же «русский фашизм»), а также уже порядком потрепанные клише о неполноценности,

---

<sup>1</sup> См. например: *Партитура второй мировой. Кто и когда начал войну?* / Н. А. Нарочницкая, В. М. Фалин и др. М.: Вече, 2009; *Нарочницкая Н. Великие войны XX столетия. Ревизия и правда истории.* М.: Вече, 2010.

незрелости русской цивилизации, ее отсталости, лени и пьянстве русских людей, извечном воровстве. Мощная негативная струя в изображении отечественной истории не иссякает.

С другой стороны, выходили и выходят научные и научно-популярные труды (хоть и не в таких объемах), в которых делаются попытки непредвзятой оценки российской истории. Работы В. Мединского следует упомянуть здесь в первую очередь, не столько ввиду их особой значимости, сколько по степени влияния на массовое сознание<sup>1</sup>. Но они далеко не единственные. В монографии И. Фроянова «Грозная опричнина» дается, как мне кажется, вполне объективная оценка эпохи правления Ивана Грозного как весьма непростого периода отечественной истории, причин, породивших опричнину и т. д.<sup>2</sup> В свое время Вадим Кожин писал о том, что Иван IV был ничуть не свирепее своих европейских «коллег» и некорректно оценивать его политику согласно моральным критериям нашего времени. Предпринимаются попытки «отстоять» и Петра I, который победил шведов, совершил огромные территориальные завоевания, создал совершенно новую армию и, сломав сословные перегородки, открыл новый канал вертикальной мобильности для общества. Пётр не просто «стриг бороды», а перераспределил возможности, отняв их у бояр и отдав прогрессивным на том этапе группам (прежде всего дворянству). Создал свою базу поддержки в виде так называемых «потешных полков». «Смерды» при нём были системно введены в элиту феодального общества. Вошли в новую элиту и нужные царю старобрядцы, готовые развивать индустрию, и часть боярства (Ромодановский, Шереметев и др.). Опять же раздаются здравомыслящие голоса, которые объясняют некорректность оценки монарха периода просвещенного абсолютизма с позиций сегодняшних этических норм. Впрочем, Пётр I — фигура, в большей степени демонизируемая почвенниками, сторонниками особого русского пути. Он осуждается ими как европеизатор, историческая фигура, «искажившая» аутентичное российское развитие. Так, по мнению В. Мединского, Пётр уничтожил демократический уклад российского общества, от-

<sup>1</sup> *Мединский В. Р.* О русском пьянстве, лени и жестокости. М.: Олма Медиа групп, 2010; *Мединский В.* О русском рабстве, грязи и «тюрьме народов». М.: Олма Медиа групп, 2010; *Мединский В.* О тяге русских к «сильной руке» и неспособности к демократии. М.: Олма Медиа групп, 2010; *Мединский В. Р.* Война. Мифы СССР. 1939–1945. М.: Олма Медиа групп, 2013 и др.

<sup>2</sup> *Фроянов И.* Грозная опричнина. М.: Эксмо; Алгоритм, 2009.

бросив страну на два столетия назад<sup>1</sup>. А. Глинчикова выдвигает аналогичные обвинения в адрес другого российского монарха — Алексея Михайловича Романова<sup>2</sup>.

Высказываясь по поводу современных баталий в отношении осмысления российской истории, С. Кургинян в телепередаче «Суд времени» утверждал, что Россию «приговорило» мировое сообщество, а демонтаж нашей истории был затеян ради демонтажа народа и страны<sup>3</sup>. Вынесенный коллективный вердикт, с его точки зрения, был продиктован тем, что мир перестраивается определенным образом. А тот, кто отстает (в частности ослабленная либеральными реформами Россия), выпадает из системы. Современное мировое «разделение труда» (по Александру Неклессе) создает четкое членение мира на экономические макроструктуры — в зависимости от «модернизированности» экономики и места в глобальном сообществе. Высокоразвитый богатый «Север» (он же «Запад» плюс Япония), экономически и политически доминирующий, вступает в стадию «постиндустриальной культуры», в которой главным предметом производства являются высокие технологии, идеи и т. д. Место промышленного лидера переходит к «новому Востоку», азиатским, прежде всего тихоокеанским странам, пережившим и переживающим «экономическое чудо». «Юг», расположенный преимущественно по Индоокеанской дуге, испытывает муки провалившейся модернизации или же проедает естественные ресурсы, прежде всего нефть.

Я присоединяюсь к тем авторам, которые полагают, что нам нет необходимости говорить о модернизации России, потому что это — позавчерашний день в нашей истории, а надо вести речь об *аутентичном развитии*. Действительно, модернизация в чистом виде, как переход от доиндустриального общества к индустриальному, у нас невозможна, поскольку в России нет социального вещества (традиционного общества), которое можно «бросить в топку модернизации». Мы уже пережили модернизацию, жили в индустриальном обществе

---

<sup>1</sup> *Мединский В.* О русском рабстве, грязи и «тюрьме народов». М., 2008. С. 467–468.

<sup>2</sup> *Глинчикова А.* Раскол или срыв «русской Реформации»? М.: Культурная революция, 2008.

<sup>3</sup> Есть и другие источники на эту тему, например: *Якунин В., Багдасарян В., Сулакшин С.* Западня: новые технологии борьбы с российской государственностью. М.: Эксмо, 2010; *Панарин И.* Первая мировая информационная война. Развал СССР. СПб.: Питер, 2010.

и подошли к постиндустриальному уровню. Последние 20 лет в чём-то отбросили нас далеко назад. На вопрос «Кто же в этом случае мы?» ответить непросто, поскольку в нас всего понемногу. С одной стороны, у России пока еще не утрачен советский интеллектуальный потенциал, чем она выгодно отличается от новых индустриальных стран (того же Китая, который успешно копирует чужие разработки, но пока не имеет культуры создания принципиально нового). В чём-то этот потенциал деградирует, в чём-то развивается, но он пока не утрачен. Произошедшая деиндустриализация и потоки мигрантов из стран постсоветского пространства делают нас похожими на постиндустриальный «Северо-Запад». Сырьевая зависимость приближает к «Югу». Развитие отверточной сборки в последнее время — к «Востоку». А в общем и целом, с точки зрения геополитики и мировой экономики мы опять «сами по себе».

Размеры статьи не позволяют обозреть российскую историю «от Рюрика до наших дней». Да в этом и нет необходимости, поскольку мы лишь предлагаем к обсуждению ряд дискуссионных моментов. К тому же основной период модернизации (и момент, когда в стране действительно сформировалось современное общество) пришелся в нашей стране на XX в., и конкретно — большей частью на сталинскую эпоху. Ускоренная догоняющая модернизация осуществлялась после Гражданской войны и иностранной интервенции перед лицом угрозы Второй мировой, затем — в военных условиях, в период послевоенного идеологического противостояния. Осуществлялась в кратчайшие сроки жесточайшими методами. Совершенно очевидно, что невозможно оценивать данный период российской истории с позиций сегодняшних моральных критериев, поскольку речь шла о сохранении государства, время было иное, когда ценность человеческой жизни воспринималась совершенно иначе, нежели сейчас (люди массово гибли от голода и болезней, и это было обыденной реальностью). Советское общество сформировалось как «общество цели», ради достижения которой оно было готово идти на многие жертвы. К тому же в оценках того периода до сих пор присутствует много подтасовок. Это касается, в частности, репрессий, масштаб которых нередко преувеличивается. А. И. Вдовин озвучивает следующие данные: за 1936 г. по делам НКВД были приговорены к расстрелу 1118 человек. В последующие два года «большого террора» было репрессировано: в 1937 г. — 353 074 человек; в 1938 г. — 328 618 человек. Это много, но это гораздо меньшие цифры, чем те, что называют обычно в полемическом задоре. Доля оправдательных приговоров достигала 15 %, регулярно проводились амнистии полити-

ческих заключенных, в то время как сейчас оправдательные приговоры составляют от 1 до 3%. Репрессии 1936–1938 гг. были обусловлены страхом перед надвигающейся войной и возможностью появления «пятой колонны» из числа старых большевиков или завербованных агентов из Германии<sup>1</sup>. Еще один «камень преткновения» — так называемые «депортации народов». Расистские стереотипы мышления, феномен коллективной ответственности, помещение в концлагерь были обычными политическими практиками первой половины XX в. Вот только некоторые примеры, имеющие отношение не к гитлеровской Германии, а к странам либеральной демократии. В 1922 г. Верховный суд США принял постановление, согласно которому иммигрантам монголоидной расы запрещалось давать американское гражданство. В 1938 г., когда Германия захватила Судеты и оттуда побежали враги Гитлера, Канада согласилась принять три тысячи немцев, но только шесть еврейских семей. Госсекретарь Блэйр сказал тогда: «Даже один еврей — это слишком много!» А Сталин принял отвергнутых Западом беженцев. В 1941 г. в США было создано 10 концлагерей для 120 тысяч японцев, проживающих на территории страны и являющихся ее гражданами<sup>2</sup>. Советский Союз был построен по принципу коллективных прав, а такое мышление, доведенное до своего логического предела, оборачивается коллективной ответственностью, в рамках которой репрессии против группы в целом вполне легитимны. Именно поэтому, когда значимое количество индивидов, «приписанных» к этнической группе, сотрудничало с фашистскими оккупантами<sup>3</sup>, вся группа утрачивала доверие и у высшего руководства не возникало и тени сомнения в том, что выселять надо всех. В воспоминаниях переживших депортацию людей часто указывалось на тяжелые условия перевозки в ссылку и многое другое. Однако время было военное, когда не хватало вагонов даже для перевозки людей и грузов к линии фронта. И армия, и труженики тыла тоже находились в нечеловеческих условиях. И было бы странно, если бы депортированным предоставляли более комфортные условия. Прошло время, люди были реабилитированы,

<sup>1</sup> *Вдовин А.* Подлинная история русских. XX век. М.: Алгоритм, 2010. С. 124–132.

<sup>2</sup> *Полторанин М.* Власть в тротиловом эквиваленте. Наследие царя Бориса. М.: Эксмо; Алгоритм, 2011. С. 500.

<sup>3</sup> Об этом см. например: *Осли Э.* Хлеб-соль: немцев встречают с распростертыми объятиями // *Покорение Кавказа: Геополитическая эпопея и войны за влияние.* М.: Плюс-Минус, 2008. С. 310–320.

вернулись в родные места, получили компенсации за утраченное имущество. Пора бы закрыть эту проблему. Тем более что с тех пор появилось немало других «кровотокающих» тем, более современных, в частности мирный и не очень исход представителей иных этнических групп из республик ранее репрессированных народов.

Ответ на вопрос: почему Сталин несмотря на несколько кампаний десталинизации так популярен сегодня, — лежит на поверхности. Во-первых, политика и сегодня не делается в белых перчатках. И зачастую политическому деятелю приходится выбирать из нескольких зол даже не меньшее, а оптимальное. Во-вторых, сталинский СССР — как бы парадоксально это ни звучало — это «свой» проект. Аутентичный. Незападный. О сворачивании Сталиным большевистского проекта «мировой революции» и разворачивании «построения коммунизма в отдельно взятой стране» подробно пишет А. Вдовин в своей монографии «Подлинная история русских. XX век»<sup>1</sup>. Вот почему этот исторический персонаж (как и многие другие, способствовавшие российскому величию) столь ненавидим на Западе. По этой же причине сегодня столь неприемлем для мирового сообщества вполне умеренный режим А. Лукашенко, при котором Республике Беларусь удалось сформулировать государственную идентичность на основе переосмысления, а не отрицания советской истории. Мотивы такого отношения подробно разбирал В. Кожин, анализируя западные нелицеприятные характеристики роли Византии в истории. Главный из них: неприятие конкурирующего проекта, альтернативной Западу цивилизации<sup>2</sup>, — тоталитарная по своей сути логика. В-третьих, в материальном смысле (несмотря на чудовищный технологический износ) мы до сих пор живем в стране, построенной или по крайней мере задуманной, заложенной в основном при Сталине. Дороги, каналы, мосты, плотины, дома... Страна была дважды полностью воссоздана из руин — после Гражданской и Великой Отечественной войн. Конечно, СССР не стоял на месте и при последующих руководителях. При Хрущёве массово решался жилищный вопрос в городах, при Брежневе — развивалась советская деревня. Но как «эффективный менеджер» Сталин до сих пор не знает себе равных, хотя и заплачено за эту эффективность большой ценой. В-четвертых, свою роль играет запрос на социальную справедливость:

<sup>1</sup> Вдовин А. Подлинная история русских. XX век. М.: Алгоритм, 2010. С. 70–224.

<sup>2</sup> Кожин В. История Руси и русского Слова. Современный взгляд. М.: Московский учебник — 2000, 1997. С. 40–52.

российское общество истосковалось по руководителям, которые способны думать не только о том, как бы «урвать» для себя и своей семьи. В общем, «спрос на Сталина» создает поразительная беспомощность и корыстолюбие современной российской власти. В-пятых, Сталина не оставляют в покое его идеологические противники. Как в советское время некоторые возникающие проблемы объясняли неизжитым наследием царского режима, так и сегодня в собственных просчетах и ошибках до сих пор обвиняют «рябого грузина»<sup>1</sup>.

Россия современная как наследница византийского и советского проектов вполне может предложить глобальную альтернативу мироустройству, в котором есть постмодернистский Запад, модернистский Восток и контрмодернистский Юг. Выдвинуть нечто новое и одновременно узнаваемое, укорененное в российской действительности. Такая новизна может быть создана только на основе переосмысления нашей истории, в том числе советского опыта, потому что именно в этот период у нас сформировалось общество цели. Советский проект необходимо осмыслить со всеми его достоинствами и недостатками, тогда наша история может стать отправной точкой для полноценного движения в будущее.

Почему это необходимо сделать? Футурологи говорят о том, что мы не можем идти путем красной авторитарной модернизации (Китай, Вьетнам), либеральной полуавторитарной модернизации (Индия) или националистической авторитарной модернизации (Сингапур, Южная Корея и т. д.). Что классический модерн ушел на Восток, куда бежит капитал, жаждущий в огромном количестве молодых, дешевых, дисциплинированных рабочих. Постмодерн как отказ от индустриализма, переход на оказание проблематичных финансовых, управленческих, информационных и прочих услуг, демонтаж классической морали, размывание национальных государств, втягивание в себя огромных масс мигрантов как дешевой и неассимилирующейся рабочей силы, — стал уделом Запада. России, не вошедшей ни в Запад, ни в Восток, они предрекают участь жертвы Юга, который (не без

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Делягин М. Путь России: Новая опричнина, или Почему не нужно «валить из Рашки» / Делягин Михаил. — М.: Эксмо, 2011. — С. 49–71. Когда-то и я грешила такими стереотипами мышления, высказываясь, например, по поводу проблем с сепаратизмом. Кто виноват в распаде СССР? Конечно, большевики, заложившие «мину замедленного действия», создав федерацию по этнотерриториальному принципу! Хотя у большевиков просто не было другого способа «собрать» «Большую Россию»...

помощи Запада) на основе радикального ислама движется в контрмодерн (сознательный отказ от развития и связанных с ним ценностей) и в оформление нового Средневековья. Принесение в жертву России позволит отодвинуть во времени необходимость перестройки глобальной финансово-экономической системы, находящейся сегодня в глубочайшем кризисе<sup>1</sup>. Я полагаю, что всё не так однозначно, хотя опасность стать «жертвой Юга» для России действительно существует.

Авторов, предлагающих отечественные проекты развития, на сегодня немало: как публицистов (Максим Калашников), так и ученых (Александр Неклесса), а также и тех и других в одном лице (Михаил Делягин, Сергей Кургинян)<sup>2</sup>. Многие из них вошли в 2012 г. в состав так называемого Изборского клуба (под председательством Александра Проханова), члены которого считают осуществление «сверхмодернизации» России, превосходящей западные инновационные достижения, единственным шансом, сохраняющим за нашей страной перспективу выживания в геополитическом соперничестве. Несмотря на то, что образовательные реформы в нашей стране успешно противодействуют появлению людей с системным мышлением в будущем, формируя «квалифицированных потребителей», пока еще в ходе текущей реформы не разрушена окончательно система Российской академии наук и не заменена на «исследователей при университетах» (а это случится довольно скоро), мы действительно имеем некий шанс на научный прорыв.

Для успешности будущего российского рывка очень важно ответить на вопрос: почему же аутентичный российский (советский) проект деградировал и рухнул? Нам думается, что любой мобилизационный проект может «работать» только в течение определенного и весьма ограниченного времени. К тому же цели, сформулированные в нелегких условиях становления советского государства, были в основном достигнуты. А затем в отсутствие гражданского общества, которое бы реально участвовало в формировании повестки дня, элитой формулируются ложные и чуждые нашему обществу цели: 1) догнать и перегнать Америку (при Хрущёве); 2) удовлетворение всё возрастающих потребностей советского человека (при Брежнев). Мы фактически перестаем отличаться в этом вопросе от той системы, которой себя противопоставляем, только имеем для дости-

---

<sup>1</sup> Калашников М. Россия на дне. Есть ли у нас будущее? / Максим Калашников. — М.: Яуза-пресс, 2010. — 448 с.

<sup>2</sup> Есть и другие, в том числе анонимные проекты, так, в издательстве «Эксмо» вышло уже несколько книг «Проект Россия».

жения поставленных целей гораздо меньше ресурсов и механизмов (в отсутствие частного предпринимательства), чем заранее обрекаем себя на поражение. Об ограблении метрополиями колоний сказано еще в советское время столько, что нет нужды повторяться. О потерях и разрушениях, которые понес СССР в военные годы, знает каждый. Помимо человеческих жертв захватчики разрушили или сожгли 1710 городов, более 70 тыс. сел и деревень, уничтожили 6 млн. зданий, 31 850 промышленных предприятий... Об экономических способах закабаления бывших колоний, применявшихся в послевоенные годы, механизмах консервации отсталости «третьего мира» («свою» часть которого СССР, напротив, развивал, тратя дефицитные ресурсы), применяемых и сегодня мировыми экономическими лидерами и ТНК, достаточно написано неомарксистами и антиглобалистами.

Войны и революции в нашей стране в XX в. сопровождалась потерей как финансового (речь идет о царском золоте, золоте партии, современном «бегстве капитала»), так и социального капитала (мы пережили несколько волн эмиграции, в том числе утечку советских «умов»).

На закате существования СССР в стране уже было немало критиков системы (диссидентское движение и т. п. общественные силы). При невозможности для гражданского общества принять реальное участие в формулировании целей ими ставится одна главная — разрушение СССР. Цель, которая с успехом была достигнута во многом из-за идеализации Запада, а также вследствие негибкости политической системы, топорности идеологической пропаганды. В 1960-х гг., еще до студенческих революций, в случае пересмотра старых марксистских догм с опорой на труды фрейдомарксистов, самым известным из которых тогда был Г. Маркузе, у СССР был реальный шанс получить импульс идеологического обновления и стать лидером мирового протестного движения. К сожалению, той политической элите было невозможно осознать имеющиеся потенции, а после подавления Пражской весны шанс уже был упущен и страна, «где так вольно дышит человек», дискредитирована в глазах мирового сообщества.

Итак, Советский Союз в силу большого количества причин уже более 20 лет как перестал существовать. Но современный россиянин (особенно тот, который имеет опыт жизни при «развитом социализме», а не читал об этом периоде в трудах Института экономики переходного периода Е. Гайдара) получил уникальную возможность на личном опыте сравнить достоинства и недостатки административно-командной и рыночной систем. Благодаря чему понимает, что эпизод про Дядюшку Тыкву и его домик из произведения Джанни Родари

«Чиполлино», который он читал в детстве, был не сказочной аллегорией, а правдивым рассказом о человеке, который много лет трудился и выплачивал ипотечный кредит ради того, чтобы стать собственником малогабаритной квартиры, но состарился и лишился работы, после чего был вышвырнут на улицу суровыми судебными приставами. Советско-российский человек, глядя на нашу деградировавшую деревню, осознаёт, что на самом деле в СССР производилось достаточно качественных продуктов питания, чтобы потреблять на *необходимом* для человека уровне (хотя были вполне решаемые проблемы с сохранением сельхозпродукции). А сегодняшнее «торжество изобилия» — предложение заведомо некачественных, несвежих и неизвестно как произведенных продуктов питания. Глобальный рынок в сочетании с отечественной торговой мафией так же не предоставляет нам выбора, как не предоставляла плановая экономика: едим египетскую картошку, уругвайские яблоки, турецкие арбузы и колбасу из генетически модифицированной сои, слегка приправленную усилителями вкуса и мороженной аргентинской говядиной, запиваем соком, «восстановленным» из ядовитого китайского порошка. Всё дело в том, что на самом деле глобальный капитализм блокирует конкуренцию, даже если на начальном этапе и практикует демпинг ради захвата новых рынков. Уничтожив же отечественного производителя, мировые монополисты получают возможность максимизировать прибыль, любыми способами повышая цены и снижая издержки, в том числе и теми, что наносят вред здоровью потребителя.

Советско-российский человек понимает, что на самом деле в сложившейся в нашей стране ситуации капитализм тормозит развитие, а не является его двигателем, поскольку собственник почему-то вместо того, чтобы инвестировать средства в новые прогрессивные и экологически чистые технологии, предпочитает продолжать эксплуатировать приватизированные за бесценок вредные производства, получать сверхприбыль и вывозить капитал за рубеж. Одной из иллюстраций (далеко не единственной) данного положения является строительная отрасль, продолжающая «скармливать» нам цемент, в то время как существует огромное количество дешевых и безвредных технологий.

Вообще тех фундаментальных открытий, что были сделаны отечественной наукой еще в XX в., даже при точечном внедрении хватило бы для того, чтобы изменить человеческую жизнь в лучшую сторону. Но этого не происходит. А многие из тех зол, что мы имели при советском режиме (например бюрократизм и коррупция), напротив, неисчислимо размножились. Во многом это связано со спецификой нашего

государства (о чём пойдет речь ниже). Одно несомненно: укрепление общероссийской идентичности и консолидация российского общества невозможны без *принятия* общественным сознанием отечественной истории. Почему, собственно, в истории Англии смутное время государственного переворота по свержению Якова II Стюарта носит название «Славной революции», а в России момент фактического рождения гражданского общества — Смута? Взвешенно переосмыслить свою историю, принять ее такой, какая она есть, — вот первый и наиглавнейший шаг на пути к обретению коллективной идентичности.

### Ключевые особенности государства и гражданского общества

Для меня очевидно, что в России сложилась своя, специфическая политическая система, которую мне придется анализировать в рамках устоявшихся в политологии критериев, поскольку предлагаемые мною выше по тексту новации пока носят дискуссионный характер. Одно из главных составляющих отечественной политической системы — это *идеократическое* государство, которое неизменно присутствовало в досоветский, советский и постсоветский периоды, просто в каждом из них была своя властная идея: великодержавие с опорой на православие, социализм (вначале коммунизм) с опорой на марксизм-ленинизм, либеральная демократия. Каждый комплекс идей, пришедших к нам извне (начиная от православия и заканчивая либеральной демократией), был на этапе заимствования радикализован, а затем существенно преобразен, приспособлен к российской почве. В процессе стабилизации российской политической системы после реформ 1990-х в какой-то мере, на новом витке развития, произошла реставрация ряда черт, присущих режиму советскому. С одной стороны, степень допустимой свободы стала несравнимо больше во всех сферах, включая политическую, хотя в последней она и присутствует в гораздо меньшей степени. С другой — появились новые рычаги воздействия и ограничения этой свободы, присущие странам либеральной демократии<sup>1</sup>.

Важный фактор, на сегодня препятствующий полноценному диалогу субъектов гражданского общества с государством — то, что демократический способ легитимации власти не успел «укорениться»

---

<sup>1</sup> См. например: *Паренти М.* Демократия для немногих. М.: Прогресс, 1990. С. 68–69.

на российской почве. Наоборот, произошел возврат к устоявшимся принципам устройства «Русской системы»<sup>1</sup>.

Общеизвестно, что еще Макс Вебер выделил харизматический, традиционный и рационально-легальный типы господства, каждый из которых имеет различные способы легитимации<sup>2</sup>. Демократический способ легитимации политической власти, ее подотчетность должны были, по мысли Вебера, предохранять общество от всевластия современной рационально-легальной бюрократии. Применительно к Китаю и России Вебером был описан патримониальный тип бюрократии, который вообще-то был свойственен на определенных этапах развития многим обществам, но в этих укрепился и задержался. Мы полагаем, что такому положению вещей способствовал именно идеократический характер данных государств. В Китае комплексом регулятивных идей выступало конфуцианство, в Российской империи — православие. И хотя основу власти патримониальной бюрократии образует присвоение чиновниками должностей и связанных с ними привилегий и экономических преимуществ, однако «правлящая идея» такого государства случит более или менее надежным ограничителем окончательной «приватизации» государства.

На особый тип российской власти обращали внимание и многие современные авторы, в том числе Ричард Пайпс, который считал, что вотчинный (или патримониальный) тип власти сохранялся и в СССР. Его ключевыми признаками являются слияние власти и собственности<sup>3</sup>, а также снисходительное отношение к нарушению формальных законов (широкое «поле терпимой противозаконности»<sup>4</sup>, невозможное в государстве с устойчивыми институтами собственности). Сегодня Михаил Афанасьев в своих монографиях говорит о клиентарной бюрократии, расширяя границы явления далеко за пределы российской почвы. Немало исследований подтверждают тот факт, что мы в этом вопросе не одиноки даже на европейской части постсоветского пространства<sup>5</sup>, не говоря уже о странах Латинской Америки и других регионов мира.

<sup>1</sup> Термин А.И. Фурсова.

<sup>2</sup> Способ легитимации — это процедуры, с помощью которых власть становится легитимной.

<sup>3</sup> *Пайпс Р.* Собственность и свобода. М.: МШПИ, 2000. С. 211.

<sup>4</sup> *Фуко М.* Надзирать и наказывать. М., 1999. С. 117–119.

<sup>5</sup> См. например: *Пролеев С., Шамрай В.* Феномен кланово-корпоративного общества // Постсоветская публичность: Беларусь, Украина. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2008. С. 41–55.

Действительно, для российского чиновничества характерно сохранение и воспроизводство кланово-корпоративных, патрон-клиентских отношений, в частности: произвольное назначение по принципу личной преданности, а не ради служения долгу, которое в итоге приводит к вырождению власти в привилегию, в апроприацию должности, когда обязанности чиновника выполняются лишь в расчете на вознаграждение. Личностный, а не формально-правовой характер взаимоотношений пронизывает всю систему, начиная от взаимоотношений между главой государства и высшими чиновниками, и заканчивая любым министерством, агентством, ведомством. Строгость и необязательность исполнения российских законов всегда играли и играют значительную роль в общей спаянности системы, основанной на постоянном нарушении законов и способной произвольно покарать отступника<sup>1</sup>.

После Октябрьской революции руководство в СССР осуществляла номенклатура с опорой на рационально-легальную бюрократию. Тот факт, что номенклатура в послесталинский период стала самодостаточной, а выборы в СССР имели «фасадный» характер, несколько сглаживался идеократическим характером советского государства, имевшим как достоинства, так и существенные слабости. Именно в силу данной специфики СССР (как и Российская империя) рухнул в одночасье, как только были дискредитированы его основополагающие идеи. Сегодняшнее всевластие бюрократии во многом объясняется тем, что современное российское государство (во всяком случае декларативно) пытаются на западный манер превратить в *номотическое*, в котором бы господствовал закон, а не идея. В итоге данной irrelevantной российской политической культуре реформы никак не удастся построить правовое государство, а напротив, происходит в худшем случае приватизация государства в личных целях высшего чиновничества, в лучшем — вырождение государства в этатическое, в государство-для-себя, что тоже противоречит интересам гражданского общества.

На самом деле побороть чиновничий произвол не такая уж сложная задача можно выровнять уровень доходов в частном и государственном секторах, устранить произвол в назначениях (сегодня

---

<sup>1</sup> Лично мне непонятно, почему, скажем, Юрий Лужков был отстранен от должности, а Кирсан Илюмжинов, на котором грехов не меньше, чем на бывшем московском мэре, смог спокойно передать пост главы Калмыкии своему ставленнику. Разница заключается лишь в том, что один из них посмел демонстрировать свою нелояльность высшему руководству страны.

аттестационные комиссии полностью подконтрольны руководителям, которые комплектуют службы лично лояльными людьми, а доходы чиновника состоят из микроскопического оклада и множества надбавок, которых он может быть лишен по решению руководства), закрепить предсказуемость чиновничьей карьеры (когда госслужащий точно знает, что, проработав определенное количество лет без взысканий, он поднимется на следующую ступеньку карьерной лестницы), запретить заниматься иной оплачиваемой деятельностью (часто приобретающей характер закамуфлированной взятки), ужесточить санкции за злоупотребления. Но это означает посягнуть на систему, которая комплектуется и функционирует именно таким, патрон-клиентским способом.

Важный фактор, препятствующий укоренению демократической легитимации власти в России, — позитивизм в правоведении, правоприменительной практике и обыденном мышлении. Естественно-правовая традиция у нас практически отсутствует. И хотя советские юристы протестовали против юридического позитивизма, их подход к праву, по сути, оставался позитивистским. Принцип: «Запрещено всё, что не предписано», бытующий в России и сегодня, ведет к разбуханию законодательных актов, но не решает ключевых системных проблем, в том числе проблемы коррупции.

Положение усугубляется тем, что ограничитель, зафиксированный Вебером, у нас не работает: для того, чтобы быть легитимной, российская бюрократия не нуждается в подотчетном политике, избираемом путем плебисцита. Напротив, политик, как правило, получает свою легитимность благодаря патримониально-бюрократическому, а не демократическому способу легитимации. Это потом ему «подращивают харизму» с помощью политических технологий.

Видимо, для того чтобы стать устойчивым, любой способ легитимации власти, в том числе и демократический, должен стать «традиционным». На ранних этапах становления сословной демократии, клановой или бюрократической автократии и т. п. опора на харизму является необходимым дополнением для нового типа легитимации. Потом, когда новый способ становится «традиционным», а политическая система — стабильной, харизма ликвидируется за ненужностью. Спрос на харизматиков иногда возрождается в кризисные для политической системы моменты. В доперестроечном СССР последним харизматиком был Хрущёв, которому пришлось развенчать культ «вождя народов» для обоснования легитимности решения о собственном избрании, принятого Политбюро ЦК КПСС.

Однако в условиях постсовременности (сжатия пространства и времени) — установившийся режим не имеет времени на то, чтобы новый способ легитимации власти утвердился и, радикально нуждаясь в устойчивости, реанимирует прежде присущие способы легитимации. Так, например, в условиях тяжелейшего кризиса власти в азербайджанском обществе становится востребованной харизма Алиева-отца, ему наследует сын уже в силу традиции: «так было всегда» — клан Алиевых находился у власти на протяжении длительного временного периода.

Демократической форме легитимации в России не удалось стать «традиционной». Для того чтобы это произошло, надо было пережить несколько смен власти. (А это создавало риск передела собственности вплоть до пересмотра итогов приватизации.)

Что же произошло? Произошел, напротив, возврат к патримониально-бюрократическому способу легитимации, устоявшемуся в СССР. Но без возврата к идеократии. В таких условиях современное российское государство попадает в некий порочный круг, когда провозглашенная борьба с коррумпированным чиновничеством еще больше подкрепляет мандат доверия к политической власти, увеличивая объем полномочий для борьбы с явлением, являющимся неотъемлемой частью системы, укрепляет авторитарные тенденции, уменьшает подотчетность, — и всё это в отсутствие идеи-ограничителя. Избирательные процедуры в данном случае предназначены лишь для внешнего потребителя: это необходимое зло, с которым приходится мириться.

Фактически единственными демократическими выборами в нашей стране, если говорить о президентском уровне, были первые президентские выборы — Ельцина. Его же переизбрание на второй срок сопровождалось мощным применением административного ресурса. Затем появился институт преемника, которому присуща обратная закономерность: человек назначается на высокий государственный пост, затем его рейтинги поднимают, используя всю мощь государственной пропагандистской машины. Опять же, отсутствие реальной политической конкуренции влечет за собой необходимость не просто победы на выборах, а победы с подавляющим большинством голосов. Как следствие — дальнейшее укрепление институтов управляемой демократии или электорального авторитаризма, в том числе пресловутого административного ресурса. Мини-модель, на которой такие технологии были опробованы — российские регионы в 1990-е гг.

«Недемократическая консолидация российской власти»<sup>1</sup> отчасти объясняется полученным негативным опытом. Демократизация российских регионов, раздача суверенитетов по принципу «кто сколько сможет проглотить» в свое время привела к чудовищному произволу. На уровне республик мы получили вырождение региональных демократических движений в этнонационалистические, режимы региональных баронов, которые федеральная власть была вынуждена «обуздывать», укрепляя авторитарные тенденции.

С одной стороны, политика укрепления «вертикали власти», кусившаяся на республиканские административные полномочия, по-видимому, противоречила демократии и федерализму. Хотя этот процесс должен был привести — и отчасти привел — к равной реализации всеми российскими гражданами (безотносительно их этнической принадлежности) либеральных прав и свобод. Правда, реформаторский импульс быстро угас. Стабильность и предсказуемость сложившихся региональных режимов значили для федеральных властей гораздо больше, чем формальные нарушения прав человека и демократических процедур, финансовые злоупотребления, коррупция и пр. При выборе из двух «зол»: 1) поставить институты «управляемой демократии», укрепившиеся к 2000 г. в России на уровне регионов, на службу федеральной власти, или 2) пережить демократическую смену «наместников», а с нею, возможно, и передел собственности, — победа осталась за первой альтернативой. Наиболее одиозных региональных баронов потом сменили, но уже гораздо менее демократическим путем. Главная причина такого развития событий кроется в том, что институты собственности для того, чтобы закрепиться, нуждались в стабильности режима в целом на общефедеральном уровне. Сказать, что они в итоге закрепились, означало бы погрешить против истины.

Для формирования в России «гражданской нации, объединенной узами солидарности», важна не только «прочность горизонтальных гражданских связей»<sup>2</sup>, но и выполнение государством своих обязательств по «вертикальному контракту». В начале 1990-х гг. государство фактически отказалось от выполнения обязательств перед гражданами: произошел резкий инфляционный скачок, вызванный тем, что

<sup>1</sup> См. об этом подробнее: *Гельман В. Я.* Эволюция электоральной политики в России: на пути к недемократической консолидации? // Вестник Института Кеннана в России. Вып. 13. М., 2008. С. 7–18.

<sup>2</sup> *Пешкова В.* Гражданские основы государственности и этнокультурное разнообразие современной России // Власть. 2009. № 3. С. 30.

сначала были отпущены цены, а потом проведена приватизация, а не наоборот. Вместо того чтобы дать возможность реально поучаствовать советским гражданам в приватизации, их сбережения, бывшие результатом многолетнего труда, уничтожили с помощью инфляции в ходе поспешной реформы. Девальвация рубля, лишившая всех сбережений десятки миллионов граждан, практический отказ государства от выполнения социальных гарантий, введение частной собственности, а затем и ее перераспределение путем залоговых аукционов, когда государство за государственный же кредит передавало особо приближенным к власти лицам практически все важнейшие отрасли экономики, и всё это на фоне невыплаты пенсий, социальных пособий и заработной платы, а также массовой безработицы — в итоге породили криминальный капитализм<sup>1</sup>. Последствия реформ сказывались очень долго: обыватели предпочитали хранить сбережения в наличной валюте, предприниматели — выводить прибыль за рубеж. Однако без полноценных сбережений в национальной экономике нет возможности осуществлять инвестиции с опорой на внутренние резервы. Наспех проведенная российская приватизация (чтобы не было пути назад), до сих пор не легитимирована в общественном сознании. И вряд ли ее легитимация возможна по такому «облегченному» сценарию, как предлагал М. Ходорковский<sup>2</sup>. Скорее всего, с учетом нарастания имущественной поляризации российского общества, идеи полной или частичной национализации еще долго будут достаточно популярны. Сегодняшнее бегство капиталов из России — следствие как растущей неуверенности в завтрашнем дне обеспеченного меньшинства, так и банального отсутствия веры с его стороны в будущность России.

### **Заключение. Понять и принять**

Вызовы постсовременности ставят перед российской политической системой две противоположные задачи: устойчивости и динамичности. Устойчивости требуют интересы самосохранения, динамичности — вызовы глобализации. Одним из таких вызовов является дефицит суверенитета признания: когда законными считаются только

<sup>1</sup> Подробно об этом см.: *Хлебников П.* Крестный отец Кремля Борис Березовский, или История разграбления России. М.: Детектив-Пресс, 2001.

<sup>2</sup> *Ходорковский М.* Левый поворот-2 // Ходорковский М. Статьи. Диалоги. Интервью. М.: Эксмо, 2010. С. 41–42.

те режимы, которые отвечают неким критериям демократичности. Так вот, реализация интересов устойчивости нашей политической системы с неотвратимостью приводит к тому, что для западного мира мы в ближайшей перспективе так и останемся недостаточно демократичными. И тот факт, что во всём мире сегодня происходит сворачивание демократии, ничего не меняет.

У нас просто нет времени на то, чтобы попытаться построить либеральную демократию по западным стандартам: пройти в короткие сроки путь, который Запад проходил в течение столетий: пережить, например, эпоху первоначального накопления капитала, «дикий» капитализм и прочие издержки становления. Тем более что переживать это придется в мире, где утвердились определенные стандарты прав человека, в том числе и социальных прав. Ошибкой было бы пытаться догнать западные стандарты, в то время как сам Запад радикально меняется и давно уже далек от тех идеалов демократии, которые он декларирует. Мы уже предприняли такую попытку во время шоковой терапии 1990-х гг., и данный опыт, кстати, отрицательно повлиял на утверждение демократического типа легитимации власти, вообще на восприятие российским массовым сознанием демократии как ценности. Более того, проект либеральной демократии принадлежит определенному времени и контексту (благодаря чему во многом иррелевантен нашей политической культуре) и уже практически исчерпал себя.

Главный российский парадокс заключается в том, что либеральный вектор развития сохраняется в нашей стране только благодаря недемократическому характеру власти, игнорирующей общественные протесты против монетизации льгот, реформ здравоохранения, образования, науки и т. п. Нормой является прямой обман избирателей: правящая партия сразу же после окончания избирательной кампании, проходившей целиком под социальными лозунгами, может начать пакетами принимать радикально либеральные законопроекты. Если же у нас будет реальная демократия, то она будет явно не либеральной.

Осмысление и извлечение уроков из отечественной истории особенно важно для общества, чтобы впредь борьба с несовершенством режима не приводила к разрушению государства, как это уже было дважды в отечественной истории XX в. Отказаться от революционного типа преобразований в пользу эволюционного, несмотря на то, что особенности российского общества и государства являются определенным препятствием на данном пути, можно только путем принятия собственной истории такой, какая она есть. Ибо другой нет, а если этого не сделать, то уже и не будет.

В. И. Толстых

## Прошлое. Ценности и проблемы

В качестве вступления к теме, которая меня когда-то заинтересовала, сошлюсь на биографический факт, прямо с нею связанный. Помню, произошло это 17 августа 1991 г., за два дня до так называемого «путча» в Москве, когда страна перестанет быть «советской». Это произойдет буквально через два дня: ко мне на квартиру приедет съемочная группа ОРТ — записать, как заранее условились, мой десятиминутный монолог на свободную тему. Тогда каждое воскресенье вечером эти «монологи» передавали «по ящику». Тему своего «свободного слова» я определил сам — *отношение к прошлому*, которая стала предметом острых споров и разговоров. Подсказал эту тему известный в стране историк Михаил Гефтер, назвав ее «болезнью исторической невменяемости». Мой монолог обозначили парфразой «Никому не отдам свою биографию», чем, судя по откликам, телефонным и письменным, я задел тогда многих (как раньше моя же печатная статья о Владимире Высоцком). Четыре года спустя, накануне очередных президентских выборов, Григорий Водолазов в журнале «Мегаполис» вспомнит это мое выступление, опубликовав текст почти без правки. Понятно, «времена меняются, и мы меняемся вместе с ними», но интерес к моему скромному слову не был случаен. Тогда прозрели многие участники и свидетели печального итога *перестройки*, а кто-то, впрочем, еще более «запутался» в своих надеждах и сомнениях. Нашлись те, кто утешал себя в манере знаменитого афоризма Белинского: «Лишь дураки не меняют своих убеждений». И мало кто, меняя их, испытывает при этом сомнения и душевные терзания, переживая нечто похожее на духовную драму того же Александра Герцена.

Между тем отношение общества (любого!), отдельных его представителей к своему прошлому, к традициям и ценностям того или иного времени является важным фактором самого его существования и развития. Со временем отношение, конечно, меняется, происходит смена ценностных оснований и базисных опор социума, в ходе которого преобразуется внешний облик, всё внутреннее устройство, характер социума. Оказывается, прошлое не просто вчерашний день и не набор изживших себя событий, умирающих укладов и образов жизни, а нечто более основательное и содержательное. Прошлое — это то, на чем данное сообщество и мир *держатся*, типологически

выражая и определяя и облик, и судьбу созданного им сообщества. Видимо, из этого исходил Оруэлл, утверждая, что *будущее принадлежит владеющим прошлым*. Значит, правы те, кто гордится своим «консерватизмом», «не бряцает» новыми идеями и обещаниями *лучшего будущего*, и вообще не торопится, не отказывается от своего прошлого, не считая его сплошной «черной дырой», «мертвечиной». К русским это относится напрямую, ибо нас справедливо упрекают за излишне «пафосное» отношение к прошлому, как давнему, так и к недавнему. Представляя его чем-то неясным, даже *непредсказуемым*. Я имею в виду тех, кто любит, замерев в ожидании, ждать, «а что же будет дальше», и «как сложится дальнейший ход событий», и кто ведет себя так, будто бы они тут не причем, и от них самих вообще ничего не зависит. Наряду с теми, кто не торопится в своих предсказаниях будущего, встречаются и «торопыги», кто, наоборот, полон желаний приблизить мечту, опережая время, вроде Никиты Хрущева, который с лёта-налёта, крикнув «эх-ма», пообещал коммунизм к... 1980 г. Или пример другого «приворота»: многие замерли в ожидании, что же сделает, «предпримет» Владимир Путин после того, как он смело вернул «назад» музыку советского гимна, и что удивительно — не вызвав при этом ни у кого ни сомнения, ни удивления. Гимн так и прижился, сосуществуя с нетронутыми при этом двуглавым орлом и трехцветным флагом, что либералы, вкуче с «новыми демократами», с чем как-то смирились: и с «самодержавием», от которого, судя по всему, «хочешь — не хочешь», а далеко уйти не удастся. «Зело крепок орешек — эта наша Россия», со всеми своими тысячелетними привычками, нормами культуры, этикой и традициями...

Вспоминая советское прошлое, хорошо бы избежать двух соблазнов. Во-первых, избежать распространенного греха — *идеализации* прошлого, не настаивая на том, что «доброе старое время» лучше нынешнего, будто бы более справедливого и счастливого.

По мне, лучше вообще избежать плена мира «возвышающего нас обмана», чем довольствоваться притворной радостью удовлетворенного самолюбия. Превратить прошлое в обман — значит превратить себя в самодовольного мертвеца. Намного лучше, когда отношение к прошлому (к самому себе прежде всего!) свободное и строго критичное, что доступно каждому, если он достаточно правдив и справедлив. Думаю, быть честным, без чего немислима желаемая всеми справедливость, начинать надо с себя, а не с окружающего тебя мира.

Так что, принимаясь за воспоминания, стоит хорошо подумать: под силу ли будет тебе браться за прошлое, если хочешь — не хочешь

придется оборачиваться на себя сегодняшнего?! Что, вспоминая прошлое, придется всё время думать о настоящем, не перекладывая ответственность за него на прежние «времена». Притом я готов выслушать в ответ любое строгое мнение и суждение. Очень бы хотелось, чтобы мы с читателем независимо от наших «согласий» и «разногласий» попытались друг друга понять и хотя бы в самой малой мере не сняли, а только смягчили приписываемый нам, русским, грех «исторической невменяемости».

### Прошлое как таковое...

Признаюсь, мои нынешние размышления и представления — плод достаточно перегруженной памяти, явно уставшей, уже подзабывшей многое, но, полагаю, сохранившей некую толику здравых наблюдений и суждений. На них и надежда: что достаточную долю смысла память сохранила, причем вполне достоверного, достойного внимания. По сути, это продолжение моих размышлений в книге «Консолидация и модернизация...»<sup>1</sup>, где пришлось отвечать на вопрос «Какая модернизация России нужна и какая возможна?» А предлагаемая вниманию моя новая статья посвящена непосредственно теме *российского прошлого* — прожитой и пережитой *былой истории* реальности, с попытками прояснить опыт и уроки многовековой *старины* и, не скрою, с надеждой автора проникнуть в потаенные истоки и тайны уже *новой, нарождающейся* России, фиксируя черты и обретения возведенного за последнюю четверть века постсоветского бытия и сознания.

Говорю вполне сознательно, ответственно, сославшись на тот же коллективный труд советских и иностранных ученых — книгу Юрия Афанасьева и Марко Ферро «50/50. Опыт словаря нового мышления». В ней помещена целая «энциклопедия» представлений, идей и прогнозов России будущего мира, сформированных на сломе XX—XXI вв. Запомнилась смелая и проницательная мысль того же Михаила Гефтера на последней странице этой книги. Оказывается, «*всё прошлое России отвращает нас от мессианизма, несет в себе и выражает собой всемирную коллизию повсеместной «тесноты» и взаимного отторжения. Уже при нас и с нашим участием совершается смелый, вполне продуманный шаг к миру миров, к тому общему будущему, которое*

---

<sup>1</sup> Консолидация и модернизация России (ред.: А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов, Б.О. Николаичев). М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2014. 384 с.

*предстанет не мировой коммуной, как мыслилось во времена Советского Союза, и не сверхдержавой, как принято думать в эпоху претензий на всевластие США, и мы, наряду со всеми странами, станем и будем одним из миров в этом новом мире. А именно? «Всего лишь одним из...» — и кто знает, может быть, именно эта цель будет воспринята людьми как более человечная и практичная из всех, когда-либо и кем-либо поставленных и желанных?!»<sup>1</sup>.*

Мне понравилась эта нехитрая мысль ученого-историка, как и вера его в то, что сия вполне человечная и практически надежная идея возникнет в наши суетные времена, утверждая реальную возможность появления нового мира, в котором страны и народы смогут одновременно *жить врозь*, и при этом будут созданы условия, чтобы можно было *жить вместе*. Поистине не так-то просто было преодолеть и прежние демаркации мира, с делением народов и стран на «передовые» и «отсталые», а также уже изжившего себя водораздела между «капитализмом» и «социализмом»! Можно ли приучить себя к мысли о единственности всего единого человечества, найти и определить свое место и роль в условиях явной неготовности человечества мириться и сосуществовать в рамках явно не совпадающих векторов развития столь разных образов жизни?! Гефтер назовет эту ситуацию феноменом *исторической невменяемости*, имея в виду, что людьми то и делом овладевает амнезия, потеря памяти, притом в той парадоксальной форме, когда забываешь всё, либо, переставляя местами, многое отменяешь, скажем, прошлое, опрокидываешь целые эпохи, которые живут уже «не в затылок друг другу, а рядом, еще вполне живые, добровольно отдающие себя в управление мертвым»<sup>2</sup>. Чтобы распутать подобные узлы и понять, *что к чему и как*, придется считаться и разбираться в самом феномене прошлого: как мы себе его представляем сегодня, какую смысловую роль играет он в нашем историческом развитии вообще, а сегодня — и в частности. Сразу признаюсь, лично я далек от модной ныне манеры или приема принизить, превратить сам термин «прошлое» в пустышку, будто бы не имеющую никакой собственной ценности. Это не так, точнее, совсем не так, как кому-то кажется.

Подобно настоящему и будущему, прошлое это целый мир, некое тождество, равное человечеству как таковому. Не только созданные человеком институты, жизненные правила и предписания, это

<sup>1</sup> См.: 50/50. Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 554

<sup>2</sup> Там же. С. 552

и особого рода реальность — *былое*, со всем богатством действовавших в нем предписаний, просто привычек, установлений и знаков. Видимо, все-таки неверно и опрометчиво трактовать прошлое как нечто отмирающее или принять за оное нечто отмершее либо кем-то ложно воспринятое. Ведь прошлое всех эпох и народов содержит в себе немало хорошего, доброго, плодотворного, что можно заметить и отметить в той же России. Ведь среди всего «прочего» в ней было немало того, без чего бы она не стала Россией. Прошлое России не только и не просто важная тема, которая интересовала и волновала меня многие годы, целые десятилетия. Это то, что тобою лично прожито и нажито, надолго запомнилось, либо забылось, не состоялось и оказалось «тщетою». В отличие от прошлого, будущее не помнят и его не вспоминают, зато будущее можно изменить, представить себе иным, совсем другим, чем ранее представлялось. На прошлое нельзя сетовать, «обижаться», что, увы, люди, даже неглупые, иногда делают.

Помню, лет восемь-десять назад, в солидной столичной газете прочел «загадки исподлобья» некой, видимо, остроумной женщины Э. С., которая взялась зло и остроумно обличать *прошлое как таковое*. За то, что именно этим «прошлым» проникнуто и пронизано буквально всё из того, что происходило и произошло с человеком и человечеством за всё время их существования, «бытования». Несмотря на всё хорошее и достойное, что при этом ими было «сотворено», создано. Для кого-то и нынешнее *настоящее* тоже создано из останков и вымыслов прошлого. Автор заметок, конечно, права, отмечая свойственный людям искус — постоянно что-то менять, творить, создавая нечто новое или преображенное, по своему хотению и вкусу, образу и подобию. Что, кстати, свойственно всем и всяким натурам — и реалистам, и циникам с натуралистической закваской, вообще всем, кто любит что-то «творить и вытворять» (скажем, посудачить на тему «что такое хорошо и что такое плохо»). При этом охотно иронизируя над всем, что нам, таким умным и смышленным, кажется нелепым или смешным. Действительно: многое из того, что сегодня нам нравится, или не нравится, устарело или вышло из моды, но бывает и так — в другое время и в других условиях может нам понравиться и обратить на себя внимание! Как это запросто делает придуманная человеком фотография, которую называли техникой останавливать реальность, способную, например, убедить человека в том, что он летал на воздушном шаре, как показывает фото, хотя нога его там и... не ступала. Ничего худого в такой подставе нет, и автор заметок по-своему прав, настаивая на том, что мы «вот так

и живем» — реальностью действительности наших образов, даже самого далекого прошлого, хотя в самой реальности это были лишь снимки, способные на нас повлиять — на наши поступки, решения и душевные состояния.

Здесь мне ближе других был Георгий Гачев, для которого образы прошлого представляли Космо—Психо—Логос, или единство тела, души и духа человека. Это триединство по-разному представляет и выражает многообразие людских миров — континентальных, национальных и личностных. Скажем, американский мир совсем не похож на британский, а русский — на немецкий или китайский. Особенно важны при этом временные характеристики — эпохальные, вековые и событийные, разные у народов и этносов, и особую роль выполняют часы и погодные смены, выступающие как измерители и показатели состояния человеческого духа и души. Интересно и то, что русскому уму и духу в оценке прошлого важнее апеллировать не к причине и происхождению того или иного явления и процесса, а скорее к *цели* своих ожиданий и каких-то действий, эффектов.

Совсем иначе роль прошлого трактует, например, кинорежиссер Станислав Говорухин, считая, что его значение вырастает из будущего, и тем, кто собирается что-либо менять или перестраивать, надо обратиться к собственной памяти, извлечь из прошлого ценности и образы, которые когда-то были преданы забвению. С этим можно спорить, но сама идея связи будущего с прошлым лично мне представляется плодотворной и совсем не простой. Ведь при всех изменениях социального развития прочным и во многом неизменным остается ядро культуры, в рамках и под влиянием которой мы в творчестве «творим и вытворяем». Признаем, не только Говорухин создавал прошлое из настоящего и будущего. Ностальгией болеют многие, и не следует ей излишне доверять, учитывая то несомненное обстоятельство, что именно прошлое подсказывает нам (не редко!) наши душевные переживания, решения и поступки.

Что же касается прошлого самой России, то оно начинается с вопроса: где *начало* России и что значит быть *русским*. Эту тему и вопрос однажды мне задал Лев Аннинский, и мне, не историку, пришлось немало попотеть, чтобы на него ответить. Пробуя ответить, я предупредил, что ничего коварного и специфического в самом вопросе не вижу. Скажем, те же латиноамериканцы и сейчас пытаются определить собственную национальную — мексиканскую или бразильскую идентичность. Вроде нас, русских, славян, хотя мы относим себя не к «западникам», а к евразийцам, «почвенникам», и, стало

быть, мало чем терминологически от них отличаемся. Мы тоже, как все, лишь отстаиваем свою «культурную самобытность», ни больше ни меньше. То есть у каждой страны и цивилизации есть свое начало, свой архетип и генотип, отказываться от которого глупо, бессмысленно, да и невозможно, если, конечно, страна и народ не собираются потерять себя, свое лицо, характер. В этом плане и смысле мы, россияне, и пытаемся сохранить обретенную когда-то веками идентичность, удержать и отстоять ее, ибо уйти от себя, отказаться от «русскости» для нас равнозначно самоуничтожению. Не надо путать потребность в жесткой самокритике с оголтелым и угарным отказом от своего прошлого: в одном XX в., особенно в последнюю его четверть, мы так прошлись-проехали, как поется, «вдоль по Питерской» своей истории, что вместо самокритики и покаяния опустили до грани самоуничижения и самоуничтожения.

Мы ведь никогда не были империей в собственном смысле слова, хотя таковой себя сами считали и величали. При этом часто вели себя совсем не «по-имперски», если не путать смысл и суть событий, учитывая результаты и последствия, которые нередко оказывались совсем не теми, какие ожидали. Но в главном результате ожидаемого — в *собирании земель, народов и наций* — русские явно преуспели, и Россия оказалась имперской державой по размаху и итогам своей поистине исторической деятельности. Как поется в известной песне — «впереди планеты всей». Заметим и отметим при этом — ни одного «исчезнувшего» народа или этноса, если, скажем, вспомнить историю с индейцами в США. Многое можно заметить и отметить в ряду российских достижений. Например, сравните Украину до и после ее союза с Россией: скажем, территорию и численность населения до пакта с Богданом Хмельницким и после того, когда она связала свою судьбу с Российской империей, и особенно после того, как с одной из ведущих советских республик в составе СССР. Насколько я знаю, все этносы советского общества сохранили свой язык, письменность, обряды, т. е. свою самобытность, пребывая целые десятилетия в так называемой... «тюрьме народов». Мы ведь знаем, что дружба народов в рамках СССР была отнюдь не фикцией, а реальностью, плодом многогранной и искренней взаимной деятельности действительно братских республик.

Мне понравилась мысль, которую в той беседе высказал Аннинский, задав явно «заковыристый» вопрос: не кружимся ли мы «на одном вечно проклятом месте: то гордимся своим древним благочестием, то, очертя голову, бросаемся в светлое будущее, ожидая, что весь мир снимет перед нами шляпу и последует нашему примеру».

Так *что* же в нас неизменно, и *что* должно обновляться? Ответил я на этот не без «ехидства» заданный вопрос, сославшись на Бориса Пастернака, который тогда же, отстаивая истинное новаторство, подчеркнул, что оно «возможно лишь на основе сохранения традиций, при их продолжении и развитии». Имея в виду не одну лишь поэзию, или искусство. Учитывая многонациональную природу российского общества, меня интересовало, какие *ценности* сегодня (тогда!) наше сообщество объединяли или разъединяли, определяли полиэтническую основу созданной в СССР нации-государства, «мира миров», страны одновременно православной и туранской (теперь бы сказали, *евразийской*).

Отличительной чертой и скрепой общности «государства-нации» здесь, как и в США, выступают некие типажи *государственности*. Для краткости называют одних «американцами», других «русскими», имея в виду нечто главное в многообразии и своеобразии людского сообщества двух стран. А попросту можно назвать тех и других «янки» и «совками», иногда с подтекстом, имея в виду явно не лучший вариант «людского варева». Сейчас, вот, появились «новые русские», более наглые, жадные и бесцеремонные, чем «старые русские» (советские), которых, однако, к образцам ума и поведения вряд ли можно отнести. Совсем другое дело в сфере идей — интернационализма, дружбы народов, высокой культуры поведения, пустивших за семьдесят лет советского образа жизни глубокие корни, и это несмотря на все перекосы, изъяны и пережитки «старого мышления». Я познал и хорошо помню это, прожив пятнадцать лет в Баку, где родился и жил посёлке рядом с армянами и азербайджанцами, а затем столько же лет — на Украине, в Николаеве и Одессе. Немало в юности, в молодые годы повидал и узнал безобразий, отклонений от житейских норм поведения и морального сознания, которые внедрялись, были «впитаны» советским образом жизни, со всеми его плюсами и минусами, что по своему вписались в тысячелетнее прошлое России, когда в результате, по Льву Толстому, возникло великое государство — Россия. Да, в чем-то она отставала от Запада, и упрямо продолжает сейчас *отставать*, а в чем-то просто никогда не хотела гнаться за Западом и его «догонять». В чём именно, кстати, стоило бы давно уже разобраться.

Лет двадцать назад на меня произвела сильное впечатление книга американского историка Марка Раева «Понять дореволюционную Россию». В книге обозначены все известные российские зигзаги, повороты, смуты и даже безобразия, достойные порицания и осуждения. Американский автор их заметит и отметит, но не в них увидит

своеобразие России, а в том, что любому стороннему человеку покажется странным и непонятным — оказывается, страна по имени «Россия» с годами-веками в чём-то как будто и... *не меняется*. Точнее, в чем-то она, конечно, меняется, иногда и очень заметно, до попыток всё изменить, в корне преобразиться, как, например, в случае намерения построить «*светлое будущее*», притом не только для россиян, а для всего человечества. Марка Раева удивила в жизнедеятельности и поведении России как раз эта тяга и стремление к своей *неизменности*, подразумевая не застой, а желание сохраниться и остаться такой, какая она *есть* — *вот такой, какая она сейчас*. Что явственно проявилось в пору очередного тупика жизнеустройства, какое образовали впавший в маразм пошлый консюмеризм в слиянии с гедонизмом, выбраться из которого без готовности к духовной аскезе было просто невозможно. Хотя традиционная Россия, где духовное начало всегда превалировало над началом материальным, сама к этому была готова.

Я ничего не преувеличиваю: да, верно, что проваливаются одна за другой версии нашей модернизации (и сегодня тоже), но Россия способна, когда очень «нужно», и если она сама этого сильно «захочет», сосредоточится и осуществить мощный мобилизационный бросок и прорыв, чтобы войти в индустриальное, а понадобится — и в постиндустриальное общество. Что она и продемонстрировала сначала в 30-е, а затем и в военные годы. Пишу об этом, наблюдая и зная, как проваливаются сейчас одна за другой версии модернизации. Но я убежден, уверен в том, что «традиционная» Россия с ее развитым и мощным зарядом духовности способна и может осуществить любой мобилизационный прорыв, «бросок», в новое качественное состояние. Таково ее нынешнее состояние: она пребывает и существует как бы в промежуточном, продуваемом ветрами уникальном местоположении: как бы между Скандинавией вместе с Польшей и Китаем с Индией, между Западом и Востоком, где представлена вся «цветущая сложность человеческого бытия» (К. Леонтьев), что следует считать большим везением (с учетом нагрузок, которое это «везение» в себе и с собою несет).

Забегая вперед, выражу уверенность в хорошем будущем «трансконтинентального» мира, в котором, уверен, Россия займет свое достойное место. Связана она внутри не только путами «панславизма» или «евразийства», идеями почтенными, но, думаю, отнюдь не вековыми. И она, не сомневаюсь, выберется из нынешней (очередной, отнюдь не вечной) смуты, разберется в пестрой разнородности своих идей и предпочтений, заняв в ряду почтенных стран вполне заметное

место, достойное статуса одной из великих держав. Мне же сейчас хочется обстоятельнее обсудить то настоящее страны, что теперь стало прошлым, тем, что еще сравнительно недавно именовалось Советским Союзом, а теперь стало Российской Федерацией.

### Настоящее прошлого

Начну с банального утверждения: история всегда современна, и потому без нее не поймешь ни прошлого, ни нынешнего времени. Живая история как раз и являет собой ту самую реальность, в которой исподволь, незаметно, «вдруг», *былое* становится своим продолжением — *настоящим*, готовым стать и быть «прошлым». Шекспир скажет: «*Прошлое — черновик будущего*». Сказанное мудро: ибо прошлым становится огромный мир действительности, одновременно мертвый и живой, с лицами, событиями, институтами, предписаниями и разного рода «всем другим». Это, помимо всего прочего, место обитания и деятельности новых поколений людей, их небывалых происшествий, банальных приключений и созданных ими «органов» и «институтов». Тут целый (огромный!) мир, представляющий собой продолжение и одновременно отрицание (безусловно, диалектическое!) реальной действительности с ее героями и злодеями, проблемами и вызовами, необязательно «судьбоносными», но человеку, людям этот мир не чужой, не безразличный. Всего в статье не охватишь, не передашь, но какие-то моменты недавнего настоящего, ставшего «прошлым», вспомнить и обсудить стоит.

Читатель, знающий некоторые факты моей биографии, поймет, почему я выделяю вопрос и тему того, как мы прощались, точнее, «выпутывались» из прошлого, обретая новое настоящее. Это связано с появлением философского клуба «Свободное слово», где тема прошлого в связи с настоящим и будущим современной России станет одной из ключевых и часто обсуждаемых членами сообщества. Думаю, тем, кто хочет объемно и достаточно обстоятельно представить себе эту непростую тему и проблему, стоит полистать страницы 11 клубных книжек за двадцать лет его существования. А пробудилось само это желание гораздо раньше, в декабре 1992 г., когда мы с Никитой Николаевичем Моисеевым попробовали создать постоянно действующий семинар при Фонде Горбачева. Цель была простая, тогда всем понятная: попытаться без иллюзий и какого-либо

«нахрапа» представить ближайшее и более отдаленное будущее *новой России*. Проще говоря, попробовать мысленно вмешаться в процесс рождения будущего, попытаться предугадать возможный ход событий, который, к сожалению, сейчас (тогда!) многими весьма активно трактуется, «объясняется». И мало кем при этом адекватно воспринимается, «понимается».

Все охотно говорят о «новой России», не объяснив толком, что конкретное имеется в виду. Если это новая страна и сообщество, то что и кого на самом деле подразумевает и «разумет» — империю, нацию или особый тип государственности, культуры, или что-то совсем уже иное, просвещенному сообществу еще неведомое. Интересно узнать и понять, почему она с таким упрямством цепляется за свою *самобытность*, толком и прилюдно еще не растолковав ни себе самим и никому другому, в чем особенность ею представляемого сообщества выражается и проявляется. Почему эта страна с такой опаской, неохотой собирается войти в новую цивилизацию, явно не доверяя, скажем, проницательным авторам известного сборника «Вехи», позднее — лишенным чувства самодовольного оптимизма лидерам Римского клуба. Уже тогда тонко чувствующий новизну ситуации академик Никита Моисеев определил три центра торжествующей экономической власти того времени — США, Объединенная Европа и Тихоокеанский регион (именно так: не Японию, а всю компанию формирующихся «новых тихоокеанских тигров», включая и стремительно прогрессирующий Китай). Россия, став второй ядерной державой мира, уже тогда благодаря своим транспортным просторам вкупе с богатствами недр оказалась страной, наиболее экономично, «выгодно» связавшей все три центра мировой экономики и власти.

Вот тогда-то и образовалась в Институте философии небольшая, но влиятельная интеллектуальная группа (Ю. Бородай, В. Межуев, И. Пантин, А. Салмин, В. Стёпин и др.), своего рода предтеча будущего клуба «Свободное слово», которая решила по русской традиции заглянуть за «край горизонта» и представить в начале 90-х гг. возможный путь России из прошлого в будущее. На том заседании на правах председательствующего я в своем заключительном слове активно поддержал коллег, высказанную ими солидарную идею «ограниченного пессимизма», с чем тогда все согласились, поддержав тезис «неизбежности коммунизма» в условиях и рамках «шокового обновления» России. В результате этого обновления, по мнению либерально мыслящих идеологов, Россия «вот-вот» станет страной *западной* — не «восточной», *европейской* — не «евразийской». Лично

мне нынешнее состояние самой мировой цивилизации показалось «кризисным» и предельно «критичным», притом не в ситуационном, а в парадигмальном смысле и масштабе. Тогда мы все активно поддержали тезис Никиты Моисеева о том, что судьбу России и создаваемой ею цивилизации нельзя, просто бессмысленно, рассматривать вне контекста, судьбы и общего кризиса человеческой цивилизации. Прочитую тезис из своего заключения: «Сейчас, на пороге третьего тысячелетия, всерьез ставится и обсуждается трагический вопрос о способности человеческого рода к выживанию, подвергаются сомнению основания так называемой техногенной цивилизации, мудрость и целесообразность законов, по которым она живет, развивается... Увы, все созданные человечеством заслоны и противовесы явно не срабатывают, не дают желаемого эффекта, свидетельствуя о том, что причина глобального кризиса лежит внутри человеческой цивилизации, в самой парадигме его существования и развития»<sup>1</sup>.

Недавно, накануне нового 2015 г., весьма серьезные соображения и выводы по поводу возникшей мировой ситуации высказал Владислав Иноземцев, видный специалист по проблемам постиндустриального общества. В споре с прежними и нынешними влиятельными деятелями «Новой России» он зафиксировал коренное различие между нынешней Российской Федерацией и бывшим СССР. По его мнению, Россия выглядит сейчас противоположностью не только СССР, но и всей прежней Российской империи. По его мнению, можно также сколько угодно говорить о нашем гуманизме, идеалах «соборности» и коллективизма, но нынешняя Россия даже устами самых влиятельных своих деятелей не может отрицать тот принцип, который сейчас исповедует созданный новый «Русский мир». Это явный шаг назад не только от универсализма советской идеологии, но и от разделявшейся многими русскими мыслителями и политиками XIX в. концепции панславизма, которую пропагандировали и отстаивали ярые поклонники идеи «русскости». Такова была плата за «самоизмену»: за то, что универсализм, коллективистски настроенное и устроенное советское общество уступили главенство идее «национального» обособления, закрыв себе перспективу стать центром не только «империи» как таковой, но и любого другого успешного интеграционного объединения<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Научный семинар — Россия в мире XXI века. М., 1993. С. 74

<sup>2</sup> *Иноземцев В.* Бездарная карикатура на Советский Союз // Московский комсомолец. 2015. 12 января

Это не просто заблуждение или чей-то интеллектуальный «вывих», а вполне сознательный отказ от главного принципа, по которому было устроено и жило — действовало прежнее советское общество. Далеко не все от него отказались и ему изменили. В другой газете, «Литературной», на ту же тему размышляет молодой историк Вячеслав Рыбаков. Произносит слова и мысли, «родные» и близкие мне, как будто я их придумал и написал. О том, что наше будущее, выдаваемое за *настоящее*, оказалось много хуже отвергнутого *советского прошлого*, которое он запомнил с 1961 г., когда пошел в школу (а я был молодым советским кандидатом наук. Оказывается, разница в возрасте не помеха в жизненной судьбе, и ты со своей разницей в 30 лет, можешь оказаться в одном ряду с ним, и будешь мучиться от тех же тревог и мук). И он, совсем из другого времени, иной по духу восприятия жизни и ценностным пристрастиям, будет ближе и понятнее тебе, чем те, с кем ты сейчас общаешься, участвуешь в общественных «бдениях». Не будучи ни минуты «диссидентом», я со многим из того, что он скажет о советском бытии и быте, был полностью согласен. Подобно ему, историку, воспринял всерьез и надолго запомнил саму *перестройку*, обещавшую «строить социальной справедливости» и много чего еще из обещаний «перестроенного» социализма, доставшихся нам от брежневского времени «благодати».

Ситуация сложилась непростая, предельно драматическая: прошлое не вернуть, и капитализмом уже никого не соблазнить. О нем тот же Рыбаков скажет: «Капитализм показал нам свое звериное лицо, которым мы насмотрелись вдоваль. А наша нынешняя критика капитализма — вся из прошлого, и ни единого конструктивного слова не падает пока к нам из будущего. Нет ни морковки, ни новой альтернативы, “хоть тресни”. В этой ситуации остается лишь одно: попробовать, используя наш уникальный и страшный опыт, построить САМЫЙ СПРАВЕДЛИВЫЙ капитализм. Тот самый, который органично бы вырос из общинной культурной традиции, где хозяином, опорой общины является удачливый, дельный и состоятельный сосед. Мы, русские, сделаем это: построим хороший капитализм ЛУЧШЕ ВСЕХ ОСТАЛЬНЫХ, поскольку на себе испытали, к каким чудовищным, непоправимым последствиям ведет и приводит капитализм несправедливый»<sup>1</sup>.

Реальное состояние и ценностный кризис современного «посткапитализма», видимо, вернули некоторым россиянам память

<sup>1</sup> Рыбаков В. Привилегия знать // Литературная газета. 2014. № 49, декабрь.

о социализме, заменив ругань в адрес последнего весомой долей понимания его ценности и человеческой значимости. Появилась долгожданная солидная монография, посвященная социализму не «вообще», а его действительным *ценностям*, которые, оказывается, не только не забыты, но, видимо, дождались своего часа, когда вспомнить их побуждает сама современная российская реальность. Имеется в виду солидный труд Владимира Сапрыкина, монография «Ценности социализма», изданная в 2014 г. издательством «Алгоритм». Как бы переключаясь с Рыбаковым, в данной книге фиксируется и анализируется объективный процесс отрицания и самоотрицания капитализма именно как системы буржуазных ценностей, а среди них на первом месте — вся система агрессивного бизнеса, питаемая и поощряемая идеологией воинствующего индивидуализма. Автор приводит интересные данные по России, подтверждающие данный вывод. По исследованию, проведенному институтом социологии РАН в 2013 г., только 17 % населения страны приняли капиталистический уклад, 22 % — «за» социализм (плановую экономику и государственность), а 56 % предпочитают сочетание социалистических принципов с элементами рыночных отношений. Здесь важно отметить по меньшей мере два момента принципиального характера: во-первых, не надо преувеличивать фактическое признание капиталистического уклада народонаселением России, и во-вторых, следует критически переоценить степень развитости, зрелости самих социалистических начал в советской России, принимая во внимание всю совокупность факторов и возможностей развития страны в условиях царского долголетия.

Вопрос непростой, активно обсуждается на всех этапах постсоветской истории России. В сущности, вся полемика и пафос *перестроечной* критики советского опыта и достижений прямо или косвенно «ниспровергали» и сам строй, и его доблестных строителей, несмотря на оговорки и смягчающие (лишь до поры до времени!) упреки в адрес «построенного в боях социализма». Мог бы привести массу самых разных по остроте и глубине критических работ, статей и книг, посвященных недостаткам и даже порокам социалистической реальности. Хорошо запомнил, например, как активно и жестко критиковала социалистическую реальность, ее основные принципы и ценности такой опытный идеолог и социолог, как Лилия Шевцова, активно участвовавшая в 90-х и в начале 2000-х гг. в дискуссиях по теме «Куда устремилась постсоветская Россия?». В своей статье «Россия: логика упадка» она назовет главного виновника воцарения

в бывшей коммунистической стране системы «назначенной монархии», которая теперь властвует при поддержке так называемых «управляемых выборов». Проще говоря, она осуществляется руками и хитростью самого «продвинутого меньшинства», тех мнимых демократов, которые и вознесли Ельцина наверх как «спасителя», отдав ему в руки судьбу России. По мнению Шевцовой, дело не в «темноте народа», якобы мешавшего демократам-интеллигентам привести общество к светлому будущему, а в самих демократах, взявших власть в 1991 г. именно для того, чтобы тщательно затоптать все проглянувшие ростки демократии. Шевцова показала, как это было сделано. Не имея мужества и смелости взять судьбу страны в собственные руки, мнимые демократы осуществили в 1993 г. принятие новой Конституции, возвестив появление-восшествие некоего сверх-президентства; затем, уже в 1996 г. была проведена манипуляция с выборами Ельцина и внедрена так называемая модель «управляемых выборов», а в 1999 г. — состоялось назначение Владимира Путина в качестве преемника и гаранта статус-кво. Процесс пошел...

Вспоминаю. Мы с Лилией Шевцовой исповедовали и отстаивали разные позиции и мнения в оценке прошлого и перспектив исторического развития России. Она не только поддержала общий настрой нашего аналитического доклада «О стратегии российского развития», который власть и верные ей аналитики тогда просто «замолчали». Именно Лилия Федоровна активно и «письменно» поддержала нашу тягу вообще ставить и откровенно обсуждать философские вопросы дальнейшего развития страны, в частности в своей статье «Россия: логика упадка» в «Новой газете»<sup>1</sup>.

Когда и как приходит прозрение, и ты задумываешься над вещами и проблемами, которые еще недавно считал ясными и понятными? Когда настоящее — то, чем и как ты жил до вчерашнего дня — становится, пусть и не сразу, вдруг, уже не настоящим, а прошлым? Я тоже, подобно упомянутому выше историку, воспринял перестройку с энтузиазмом, и как мог, поддерживал эту идею, считая ее потребностью, нуждой времени и самого общества. Мне стало ясно тогда, что главной бедой и проблемой советского социализма был явный, всё усиливающийся разрыв между *личным* и *государственным*, когда провозглашаемая обществом социальная нужда или справедливость всё чаще представляется самим обществом как нечто незаконное, а государство с этим молчаливо мирится.

<sup>1</sup> См.: «Новая газета», № 101, сентябрь 2011г.

Произошло это не только в высокой сфере отношений с государством, но и в предельно человеческой области — в сфере потребления. Еще Герберт Маркузе заметил, что потребление в капиталистическом обществе из необходимого условия жизнедеятельности индивида превратилось в *смысл жизни*, и более того, сама так называемая потребительская экономика и политика корпоративного капитализма сотворили «вторую природу человека», привив ей с помощью чувственных влечений и развлечений товарную форму. Со временем и с развитием разного рода технологических приемов и приспособлений их освоение и потребление стало неотъемлемой и самой привлекательной частью так называемого «буржуазного образа жизни», ради которого многие люди идут на преступления, не говоря уже об излишествах эксплуатации и извращении человеческой чувственности. Поэтому многие деятели культуры, отстаивающие принципы гуманизма, увидели в разного рода «новшествах технологии и экономики» прямую угрозу самому существованию человека. Но, увы, известные уже всем факты и всевозможные техники (тот же Римский клуб прогнозировал будущее по пяти параметрам — демография, экология, сырьевые ресурсы, сельское хозяйство, капиталовложения) нас мало в чем продвинули и убедили, лишней раз вернув к теме *конструирования образа желаемого будущего*, этой давней надежде на то, что человек как разумное существо когда-то наконец-то сам «одумается» и найдет разумную альтернативу своему нынешнему состоянию.

Конечно, надежда на человека и его будущее достаточно эфемерна, как, впрочем, и малоосмысленное настоящее и туманное будущее самого индивида, не готового справиться ни со своими инстинктами, ни с притязаниями на власть. Хайдеггер, Фромм, Ясперс — все они, философы не по званию, а по таланту и призванию, считали самого человека причиной своих бед и пороков. И потому весьма трезво, без каких-либо иллюзий представляли себе будущее человека и мира, который он создает, сами оставаясь такими, какими были от рода. Будущее — это как бы умершие ожидания самого человека, включая созданную им пресловутую *«систему всеобщей полезности»*, по Марксу, *«нечто само по себе более высокое, правомерное само по себе»*. Именно неуверенность современного человека в будущем заставляет его «жить одним днем», и ныне она ощущается еще острее, чем раньше, и потому у него не остается другого выхода и альтернативы, кроме как бережного отношения к традициям. Сам же по себе он как таковой вне и без них оказывается всего лишь объектом и средством манипулирования инородных сил.

Никакой серьезной методологии (и науки) для изучения будущего не существует, в отличие от прошлого, которое исследуется исторической наукой. Никакого предвидения и предсказаний будущего просто нет, хотя охотников заняться им всегда было много. К. Поппер даже заострил ситуацию, настаивая на том, что будущее зависит от нас самих, а мы не зависим ни от какой («так называемой?») исторической необходимости. Тезису «будущего нет!», как и идее «конца истории» верить нельзя, как и появлению антиутопий, по сути подтверждающих исчерпанность порождающих их социума и культуры. И при этом, увы, в глубинах общественного сознания постоянно возникают образы будущего как продукты «самодеятельности» человеческого воображения, претендующие на роль живых факторов и героев истории. Характерно, однако, то, что среди последних мало кто причислит себя к ортодоксам — коммунистам или капиталистам, настолько оба эти направления «подмочили» свою репутацию в прошлом.

Впрочем, вопрос о прошлом возникает и в том случае, когда заходит речь о будущем человечества. Как всегда, интересно рассуждает на эту тему профессор философии Фёдор Гиренок. Чем дальше дороги уведут нас в будущее, считает он, тем меньше места остается для прошлого. Прошлое — это память. Вернее, зыбкое содержание того, что мы помним. Но помним всё меньше. Ибо нас всё больше окружают вещи, изготовленные серийно. И они, эти серии вещей и событий, ослабляют нашу историческую память. Память же, как заметил Ницше, не идет у нас дальше лопаты, которой копал дед. С дедом и кончается наше прошлое. История не существует как факт. Она существует как продукт рефлексии, как то, что надо постоянно переписывать (Литературная газета. 2014. № 27, июнь).

Сказано красиво и умственно завлекательно. Но разрешим себе толику вольности, и сопоставим красоту самой философской мысли с грубой правдой реальности, когда и прошлое может восприниматься и выглядеть совсем иначе. В описании одного из ветеранов, когда-то мной записанного, советское прошлое выглядит примерно так. Он смутно помнит сталинские времена, сам не был диссидентом, и многое ему тогда не нравилось. Но «однако, рабом, как и многие мои друзья, никогда себя не чувствовал. Служил в советской армии — и много хорошего от нее получил. Учился в МГУ на искусствоведческом отделении, куда поступил без взяток и “волосатых рук”. Работал и делал карьеру, даже выезжал за границу, не будучи членом КПСС или стукачом КГБ. И хочу сказать, что люди тогда были искреннее, честнее и правдивее, нежели сегодняшнее население. Увы!»

Разумеется, есть и другие мнения, которым тоже можно и нужно верить. Но оценка прошлого непростое дело, и тут с «дедом и его лопатой» вряд ли докопаешься до истины. Вдумайтесь, четверти века оказалось мало (пока!), чтобы большАя и БОльшая часть населения страны, попробовав искусства «рыночной свободы», поверила *этому* «капитализму» больше, чем *тому* «социализму». Многие читатели, включая и молодых, читали материалы дискуссий вокруг темы *застоя*. Он царил и правил в брежневские времена и до сих пор вызывает у читателей разноречивое мнение и отношение. Тут дело не во «вкусах» — кому-то нравится арбуз, кому-то свиной хрящик. Разумеется, не назвали бы «застоем» целую стадию в истории советского социализма, если бы он выглядел и был таким однозначно простым, как хотелось бы представить застою противникам идеи социализма. Видимо, тут было и нечто такое, что даже ярых антисоветчиков заставило с собой считаться. Скажем, на фоне красноречивых провалов современного российского «капитализма» впечатляют такие факты-достижения, как: заметно увеличившаяся протяженность жизни и самая низкая смертность в стране за всю ее историю или начатая именно тогда история массового жилищного строительства. Если поверить Алексею Нилову из квартета «Ментов», то его самое счастливое время жизни пало на предперестроечные годы: «До 1985 года была нормальная человеческая жизнь. Были профессиональные педагоги, которые нас учили. Были хорошие театры, в которые мы ходили. Никто не считал денег, у людей была уверенность в завтрашнем дне. Не было этой чернухи вокруг нищеты, бездомных и брошенных пенсионеров, ветеранов. Не было обсуждений и пересмотров результатов Великой Отечественной войны. С началом перестройки, с господином Горбачевым, с развалом великой империи и с тем бардаком, который тогда начался, нормальная человеческая жизнь для меня закончилась» (Мир новостей. 2013. 8 января).

Да, мир новостей о прошлом до начала перестройки был многоликим, разным, но, заметим и отметим, не таким «ужасным», каким его изображают, представляют противники социалистического уклада и образа жизни. При всех недостатках и противоречиях Советский Союз был государством национальным и социальным, а не сословным и имперским, как его пытались трактовать идейные противники первого в мире «государства рабочих и крестьян». Целью и задачей перестройки ее вдохновители и сторонники считали демократизацию страны, развитие начал и принципов социального государства и многонационального сообщества населяющих страну

народов и наций. Вспоминаю сам и напоминаю другим эти, в общем-то известные вещи и факты не без повода и причины. Не так давно читал высказывание одного из идейных противников социализма, настроенного как раз против советского прошлого, считающего, что *прошлое можно вспоминать, по нему можно ностальгировать, но его невозможно и не нужно повторять*. Чего, кстати, никто и не собирается делать. Просто с прошлым (любим!) нельзя обращаться как с бросовым товаром — хочу сохраню, захочу выброшу. С тем, что социализм однажды был создан, «построен», надо считаться и, кстати сказать, честно разобраться и в том, как советский социализм однажды был создан, и толком разобраться в том, что он собой представлял *реально, фактически*.

### **Не потерять бы себя!..**

В чём был уверен и на что надеялся я, когда в 1991–1993 гг. решалась проблема будущего России? Прежде всего я не связывал будущее страны ни с «панславизмом», ни с «евразийством», не уповал и на «православное единство» — идею, конечно, славную, почтенную, но исторически уже себя изжившую. С чем был согласен и мой собеседник, Лев Аннинский, хотя его тогда интересовало место, какое в мире уготовано русским: вокруг чего и кого им придется объединяться, в каком составе... Отвечая на этот запрос-вопрос, я высказал тогда мнение, которого придерживаюсь и сейчас. Для меня будущая Россия ни в коем случае «не РСФСР в новом обличье». Думаю, она так и останется суперэтностом, сверхнацией, издавна фиксируемым понятием-словом «русский». Мне давно нравилось и казалось убедительным расширительное толкование этого понятия. Как я усвоил еще когда-то, русские возникли во времена Киевской Руси, позже разделившись на *малороссов, белороссов, великороссов*. И, стало быть, исторически правопреемниками Древней Руси на равных правах и началах являются Украина, Белоруссия и Россия (когда-то Московская Русь). Но не буду настаивать на своем толковании весьма древнего и тонкого вопроса. Меня больше интересует вопрос о том, что нас, россиян, объединяет в рамках и составе самой *русской национальной идеи*: какие ценности, заботы, вопросы. Ведь факт, что людей поныне разъединяют вопросы истины, чистоты нации и веры, с чем нельзя не считаться.

В этом убеждаешься, сталкиваясь с понятием и феноменом национализма. Именно национальная идея объединяет и сплачивает людей: но *кого, во имя чего и надолго ли?* Россия в ее традиционно-историческом понимании сложилась как государственное образование в форме союза двух миров — православного и туранского, и потому ее общенациональной цивилизованной скрепой является именно *государственность*. Все индивиды, независимо от своего национально-этнического «происхождения», верований и убеждений, самоопределяются по своему отношению к государству — России, как те же США, вполне «имперская» страна, в чём я убедился, встречаясь и общаясь в США с самыми разными людьми: знаешь, что они американцы, но при случае узнаешь, что человек перед тобой — лицо ирландского, мексиканского, еврейского или африканского происхождения. Всё становится на свои места, понятно, кто он от рода, какой язык для него родной и почему ту же Америку он считает своей «второй родиной» и т. д. и т. п.

Помню, в разговоре с Аннинским я не удержался и взялся рассуждать на тему, тогда для меня любимую — как сам я понимаю и толкую связь понятий «советский народ» и его «национальная природа и характер». Ссылался на Ленина, видевшего в нации чуть ли не единственный «родимый» знак, который сохранится и в будущем обществе. А если и исчезнет, то в числе «последних». Это ленинское мнение в советском обществе никто не ставил под сомнение, несмотря на всевозможные перекосы, изъяны и ущемления национального чувства и достоинства, которые «имели место быть» и в идеологии, и в психологии, в жизнеустройстве народов бывшего Союза. Будучи русским от рождения, живя в Баку, а затем на Украине, «душа в душу» сжившись с людьми разных наций, я хорошо познал быт, привычки и особенности национального характера азербайджанцев, армян, украинцев и евреев (и со многими из них просто дружил). Видел и знал их такими, какими они были «в натуре», ценил лучшие черты и особенности и вполне терпимо относился к отклонениям и издержкам разных национальных характеров. Тогда вообще как-то не принято было сопоставлять и сравнивать национальные характеры, отмечать их «лучшие» и «худшие» черты, хотя иногда приходилось давать и отпор националистам и лже-патриотам. Подобных случаев тогда было, прямо скажу, немного, так что в моем восприятии гораздо сильнее запомнились проявления любви к России и русской культуре. Скажем, мне очень нравилась украинская поэзия и музыкальная лирика, и я отваживался читать стихи и петь романсы пе-

ред друзьями и студентами на комсомольских активах и собраниях. Кстати, немало покинувших Россию в те времена спустя какое-то время признавались (не мне одному), что тоскуют по России: не по «березкам» и «грибочкам», а по языку, общению, многим бытовым привычкам, обрядам, манерам. Я дружил с Михаилом Козаковым, блестящим знатоком поэзии и талантливым актером. И когда он покинул Россию, переехав на жительство и работу в Израиль, я сказал-предрек ему: ты еврей лишь по национальности, и русский по культуре и менталитету, и потому обязательно вернешься в Россию! Так и произошло в реальности...

Аннинскому тоже понравился этот поступок Михаила Козакова, он назвал его *блистательным*. Но вопроса, который мучил актера, — не разрешил. Как я понял Льва Аннинского, для него наше прошлое, вся тысячелетняя история России, говорит о том, что русские не нация, а сверхнация, наподобие тех же индусов, американцев или европейцев. В такой ситуации мир поражает «этнобесия», и любая маломальски различимая группа считает и объявляет себя нацией. Что, конечно, в принципе не так. Если бы это было так, Россия (и не только она) распрощалась бы со своей мировой ролью. Изменилось бы не только ее лицо. Этос меняет и этнос, само лицо. На всё это я ответил так, как подсказал мой разум. Нравственное лицо России складывается из нескольких ипостасей: из *коммунальности* общинного типа, т. е. принципиально не индивидуалистического, а коллективистского типа; присущей ей *идеократичности*, или доминирования духовного, идейного начала над материальным и прагматизмом; а также *всемирной отзывчивости*, как Достоевский определил ненационалистический дух и характер «русской идеи». Понимаю, что по всем этим пунктам многие найдут что возразить, оспорить и противопоставить. Скажут, например, что коммунальность может обернуться попранием индивидуальности и недоверием ко всему «частному»; что идеократизм станет тягой к идеологиям и утопиям; а отзывчивость и сострадание — пренебрежением к собственному национальному духу и самоопределению. Короче, не поздоровится многим ценностям и добродетелям.

Так уж сложилось, и любой отказ от этих ценностей, великих и в то же время в чём-то ущербных, неизбежно приведет Россию к *распаду*, о чем сейчас многие говорят, а кто-то и мечтает. Появится нечто иное, но уже не Россия, в свое время занявшая важную нишу всемирно-исторического развития. Однако без всех ее исканий, опыта, обретений и потерь история будет «неполной», как сказал бы Платонов. Хотя бы потому уже, что русский национальный характер

отнюдь не утопия, а вполне осязаемая реальность, выразительно представленная в нашей литературе и искусстве, где она так полно-весно представлена, что привлекает внимание, озадачивает и удивляет всех, кто с нею встречается лицом к лицу. Простите, но только *русский писатель* мог написать роман «Преступление и наказание», где всего лишь *одно* убийство, притом «никчемной старушки», могло стать предметом огромного художественного исследования.

Эти духовные и нравственные скрепы, которыми мы все — сибиряки, казаки, волжане, москвичи и все «нерусские» русские — исторически повязаны и связаны друг с другом, являются залогом и условием нашего самосохранения и просто «живучести». Они-то и есть те самые национальные (если хотите, «сверхнациональные») начала, которые определяют сам смысл появления и дальнейшего существования России как страны, государства, народа.

На этом можно было бы закончить и поставить точку в моем «повествовании». Но под конец хочется добавить к изложенному нечто подсказанное уже самой остротой мировых событий последних лет, которые делают прошлое активным соучастником современности. И не хочешь, а вспомнишь прошлое, чтобы лучше понять и разобраться в настоящем...

По давней привычке, попав в сложную ситуацию, русские ищут выход в прошлом, взяв за образец какую-то историческую эпоху или образ правления какого-то исторического деятеля. Но сейчас, увы, никому из них не приходит на ум ни «эпоха», ни «лицо», пригодные для повтора и подражания, и мне вновь приходится ссылаться на покойного Михаила Гелфера, назвавшего переживаемую нами ныне эпоху «эпидемией исторической невменяемости». Если поверить тому, что сейчас говорится и пишется об истории России, то она вся и сплошь состоит из провалов, «черных дыр». Какую эпоху в прошлом можно считать и назвать «лучшей» или «ключевой»? «Да никакую» — ответят многие, если не большинство. Может быть, поупражняются в догадках некоторые «образованцы» и «манкурты», как правило, запоминающие и фиксирующие лишь «ужасы» да «выверты», не улавливая смысла и преемственности событий. Попробуй я сказать, что «судьбоносными» событиями были Февраль и Октябрь 1917 г. или назвать «эпохальным» День Победы 9 мая 1945 г., очень многие пожмут плечами, а любители выпить-похмелиться пожалеют: «Пили бы сейчас добротное немецкое пиво».

Умница Чёрчилль скажет: «Если мы будем воевать с прошлым, мы потеряем будущее». Ни в одной стране мира не воюют с памятью, а есть

и такие, кто бесцеремонно гуляет по кладбищу «событий и имен», копается в могилах и выбрасывает на свалку своих сомнительных разборок «прах» прошлого. В той же истории России есть и преходящее, отжившее, и вечное, нетленное, и нам не грех поучиться у той же Англии, чтя и сохраняя свои традиционные ценности, не боясь прослыть страной «консервативной», быть страной вполне *современной*.

России явно не везло на правителей, которые бы хорошо чувствовали и знали свою страну — уважая ее историю и дух, традиции и привязанности. Не буду называть имена, чтобы не навязывать свои вкусы и симпатии, но замечу, что даром понимания страны, которой кто-то взялся править и управлять, увы, как правило, отличались личности авторитарного и диктаторского склада, не лучшим образом используя даже лучшие свойства и черты народного менталитета. Нам явно не везет на реформаторов, впрочем, и им самим тоже: на них покушаются, их убивают, подвергают остракизму. В то же время нельзя похвалить, например, Александра II или Горбачева, получишь «отлуп» от самых разных оппонентов. Между тем Россия нуждается сегодня как никогда раньше в личности правителя, непохожего ни на Ивана Грозного, ни на «мямлю» Николая II. Нужен свой, российский, Ганди — синтез напряженной личной аскезы с деятельностью мудрого политического деятеля, воплощающего в себе идею действенного активизма, если хотите насилия. Потому что и сейчас главная российская беда — раскол общества, внутреннее противостояние (не преувеличивайте динамику «поддержки Путина»), скрытый радикализм и экстремизм, заметный и «сверху», и «снизу». Необходима всесторонняя выдержка и питаемая на всех уровнях общественного сознания интенсивная работа ума, способная вовремя сдерживать любой поверхностный «активизм» и имитацию национального единства.

Конечно же, обществу нужна вдохновляющая и спланирующая людей идея, без которой в России никогда не свершалось ни одно большое или великое дело. Так не только в России. Классический пример: знаменитый вывод Вебера — тезис о том, что «дух капитализма» возник на почве религиозной Реформации, в процессе становления протестантской религии и этики. Народ участвует в рождении и утверждении той или иной идеи уже тем, что принимает ее или отвергает. Не сегодня, гораздо раньше я уже говорил о том, что многострадальный народ наш идею рынка принял (хотя заметно от нее пострадал), но он в большинстве своем на дух не принимает самого духа капитализма. Не принимает на уровне менталитета и культуры, если хотите — элементарного «чувства несправедливости». Надеюсь, мне

не нужно это доказывать и показывать, как говорят, «на примерах», список которых с именами и данными может привести добрая сотня тысяч людей. Этот более чем несправедливый капитализм «достал» многих и устраивает лишь тех, кто при нем ловко «устроился» (заметьте, не называю тех, кто просто «хорошо работает и квалифицированно делает свое дело»). И совершенно не ясно еще, куда повернет и чем обернется этот наш «самодельный капитализм», если вовремя и умело наиболее честные и толковые люди не возьмутся за дело и сумеют без всякого «майдана», без суеты, шума и треска внести в действующую модель нашего общественного строя все необходимые поправки, упреждая активную нетерпимость наших «смутьянов».

Я верю в такой поворот и оборот событий, прежде всего потому что, несмотря на проявления известного скепсиса и нетерпения, люди еще верят в ценность и волевою силу демократических свобод, прежде всего в *справедливость* и *совестливость* как основу национальной идеи нового российского общества. Порукой тому, что это возможно и произойдет, является само *прошлое россиян*, за последние два века выдержавших невероятные испытания и проверку волевых качеств. Но сегодня необходим иной, более высокий уровень сознательности и решимости общества в отстаивании своей свободы и мужества в защите собственной программы намерений и действий. Чего я всем нам, россиянам, и пожелаю!

## Раздел II

# РОССИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

---

В. В. Мильков

### **Роль церкви в сплочении общества на переломных моментах отечественной истории (от Калки — до Куликова, от пораженчества — к консолидации сил для борьбы с игом)<sup>1</sup>**

В переломные эпохи в общественном сознании обостряются оценки прошлого и надежды на будущее, а сама возможность перемен сильно активизирует мысль в плоскости социального проектирования. Именно такой была эпоха освобождения от татаро-монгольского ига, эпоха созидания единого русского государства. Открывавшиеся возможности перемен рождали в умах неравнодушных к судьбам страны мыслителей проекты улучшения жизни общества и укрепления могущества страны. Достаточно четко обозначившиеся, но еще не установившиеся процессы эволюции властных, церковно-политических и социально-экономических отношений вовлекали наиболее деятельных и влиятельных личностей в разработку программ социально-политической консолидации. В конце XIV — начале XV в. появились нетипичные для феодализма программы гармонизации межличностных отношений и регуляции баланса общественных интересов разных социальных и политических групп. Эти программы облекались в характерную для средневековья религиозную форму, разные способы манифестирования которой (вербальный и невербальный) предполагали идеологическое воздействие на современников и в первую очередь на представителей власти, от которых зависела реализация

---

<sup>1</sup> Работа написана с участием П. И. Гайдено (историческая характеристика эпохи, пассаж об изменении статуса церковных институтов в годы ига, пассаж о монастырской колонизации и библиографические экскурсы в историческую ситуацию на Руси в рассматриваемую эпоху).

предлагаемых принципов. В ряде случаев адресат был более широк и программа звучала как призыв к сближению интересов различных политических сил и различных социальных слоев населения страны.

Идеологические проекты в эпоху Куликовской битвы предлагались представителями церковной среды. Эти проекты существенно контрастировали с другими идеологемами, которые после поражения Руси завоевателями появились в отечественной религиозной книжности и были мощным фактором воздействия на общественное сознание. Изменение установок объясняется ходом исторической эволюции церковных институтов и равнодушием отдельных выдающихся представителей Священства к необходимости лечения болезней Царства. Такими авторитетными для современников и знаковыми для отечественной культуры в целом фигурами были Сергей Радонежский, автор «Жития преподобного Сергия» Епифаний Премудрый, и наконец, прославленный и влиявший на умы современников Андрей Рублев. Ряд достойных можно продолжить. Но это наиболее крупные и весомые фигуры. Их вклад в разработку идей консолидации наиболее значим и весом.

Чтобы понять значение новых явлений в духовной жизни страны, их лучше рассматривать в сравнении с предшествующим ходом развития религиозной мысли периода татаро-монгольского владычества.

В начальную пору ига церковь почти не проявляла интереса к проблемам гармонизации социума, поскольку существование выживших часто оказывалось за гранью добра и зла. Эпизодические проповеди имели весьма слабую результативность в плане дисциплинирования межличностных отношений и гармонизации социума. То были лишь предпосылки движения в этом направлении.

По историческим документам в ретроспективе можно проследить, когда и какие представители духовной среды давали ответ на вызовы времени. Для понимания граней неоднозначного явления необходимо в главных чертах обозначить эпохальную специфику тогдашних процессов, явлений и перемен. Что же скрывалось за хрестоматийной и хорошо известной рамкой событий, охватывавших историю разгрома, многолетнего грабительского опустошения земель, первых побед, потом поражений и векового собирания сил для утверждения независимости?

Монгольское нашествие привело к изменению не только границ, но самого духовно-нравственного состояния русского мира. Политическая, культурная, да и просто повседневная жизнь остатков населения страны оказались под влиянием Монголии, на смену

которой вскоре пришла Золотая Орда. Степняки видели в Руси не только данника, но и свою составную часть<sup>1</sup>, тогда как южнорусские и западнорусские земли были вовлечены в орбиту европейской жизни (Литвы, Польши и Венгрии)<sup>2</sup>. Свои князья терзали полуопустошенные территории борьбой за передел власти. До Дмитрия Донского ни один князь, может быть за исключением его соперника Михаила Александровича Тверского, не имел намерения собирать осколки древнерусского государства, ограничиваясь сиюминутными корыстными интересами. Поступки сильнейших русских князей были обусловлены внутренней борьбой, отстаиванием старейшинства в роду потомков Ярослава Всеволодовича, первого из русских князей, признавшего над собой власть монголов и их волей и помощью узурпировавшего главенство над русскими столами и землями<sup>3</sup>. На протяжении более чем столетия оставалось только воспоминание былого политического и культурного единства, да и оно звучало слабо и не получило внятного идеологического выражения в письменных памятниках эпохи.

Практически вся вторая половина XIII и первая половина XIV столетия, — период наиболее полновластного господства монголов над Русью, — могут характеризоваться как время продолжительного молчания русской иерархии об идеалах социально-политической гармонии. Преимущественное внимание епископата было сосредоточено на апологии крепости веры и одновременно на внутренних

---

<sup>1</sup> В «Задонцине» русские земли называются не иначе как «орда Залеская»: «И метнулся поганый Мамай от своей дружины серым волком и побежал к Кафе-городу. И молвили ему фряги: “Что же это ты, поганый Мамай, зарисься на Русскую землю? Ведь побила теперь тебя орда Залеская <...>» (Задонщина // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 2: Период ордынского владычества / Сост. и коммент. И. Н. Данилевский. М., 2010. С. 85).

<sup>2</sup> В середине — второй половине XIV в. большая часть Южной Руси вошла в состав Русско-Литовского государства, а земли Галицкой Руси были разделены между Польшей и Венгрией (*Ермолаев И. П.* Становление российского самодержавия. Истоки и условия его формирования: Взгляд на проблему. Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2004. С. 70–75). См. также: *Пауто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М.: Наука, 1968. С. 241–263; *Майоров А. В.* Русь, Византия и Западная Европа: Из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 635–708.

<sup>3</sup> *Хрусталёв Д. Г.* Русь и монгольское нашествие (20–50 гг. XIII в.). СПб.: Евразия, 2012. С. 285.

корпоративных проблемах, во многом обусловленных ростом церковной собственности, усилением политического влияния и даже самостоятельности епископских кафедр. Очень много внимания уделялось поддержанию канонической дисциплины<sup>1</sup>. В первую очередь об этом свидетельствуют решения Владимирского собора 1274 г. и поездки митрополита Кирилла с целью восстановления единства русской церковной организации и стабилизации межкняжеских отношений в условиях ордынского протектората над великокняжеской властью, да и самой церкви<sup>2</sup>. Самые элементарные вопросы нравственности представителями духовенства стали подниматься только с последней четверти XIII столетия, причем были они адресованы отнюдь не широкой аудитории, а «сильным мира сего»<sup>3</sup>. Наряду с озабоченностью о смягчении чрезмерного властного гнета

---

<sup>1</sup> В пользу высказанного мнения свидетельствует содержание памятников канонического права описываемого периода (Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники древнерусского и канонического права. СПб.: Издание Императорской археологической комиссии, 1880. Стб. 84–242 (далее — РИБ)).

<sup>2</sup> Мероприятия связаны с принятием монгольской инвеституры в форме ярлыков (пайцзы) на управление каноническими территориями. Действия направлены на предотвращение церковно-политической автономизации разрозненных епископий и посильное ограничение стремлений некоторых иерархов сблизиться с завоевателями, даже если этими святителями двигали и вполне искренние христианские намерения, как это было в случае с ростовским епископом Игнатием, подвергшемся суду митрополита за самостоятельную поездку в Орду (ПСРЛ. Т. 15. Тверской сборник. Стб. 405). Об этом см.: Соколов Р. А. Русская Церковь в XIII — начале XV в. // Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А., Шапошник В. В. Русское православие: от крещения до начала патриаршества. СПб.: ИФ СПбГУ, 2012. С. 97–99; *Он же*. Русская Церковь во второй половине XIII — первой половине XIV в. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2012. С. 91–115.

<sup>3</sup> Проповедь нормативного должного для христианина в поучениях Серапиона (Вторника первого недели поста поучение: Когда отступимся от грехов наших? // В кн.: Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: Изд-во РХГУ, 2001. С. 528, 531; Слово святого преподобного Серапиона // Там же. С. 318, 339 (переиздание см.: *Серапион Владимирский*. Поучения // Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетейя, 2000. С. 277–344); Послание Якова-Черноризца к князю Дмитрию Борисовичу // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М.: Худ. лит-ра, 1981. (Далее ПЛДР. XIII век). С. 456–463; Наставление тверского епископа Семиона // ПЛДР. XIII век. С. 464–465).

и злоупотреблений «сильных» поднималась проблемы нравственной чистоты духовенства<sup>1</sup>. Собственно государственными интересами, а также проблемами социальной справедливости Священство почти не интересовалось. О последнем можно судить по содержанию архипастырских посланий и изданию многочисленных канонических постановлений. Сама историческая действительность не располагала к постановке и решению общих задач для светских, духовных властей и их подданных.

Жертвы, тяготы и лишения покоренной Руси в церковной книжности стереотипно рассматривались как Божья кара, заслуженно постигшая многогрешных и маловерных современников. Пример летописного осмысления трагедии весьма показателен. В Лаврентьевской летописи завоевание страны описывается с позиции теории казней Божьих. Разгром русских княжеств объясняется провиденциально как действие Божьего батога, карающего русских людей за грехи нашествием иноплеменников<sup>2</sup>. В русском летописании подобная оценка катастрофических явлений появилась еще при Владимире Мономахе, но только во второй половине XIII в. теория казней приобретает отчетливо выраженный пораженческий смысл. Если страдания и смерти, которые несли с собой завоеватели, являются ничем иным, как действием Божественного промысла, то этому невозможно противиться («ино уже бяше Божию гневу невозможно противиться»; «нес мужества ни думы противу Господеву»)<sup>3</sup>. Результатом подобного восприятия нашествия являются четко прописанные на страницах летописей мотивы смирения. Последние усиливаются мотивами страха перед врагом: «от нас Господь силу отня, а недоумение и грозу и страх и трепет вложи в нас»<sup>4</sup>. Как следствие, описание нашествия ведется в таком ключе, что русские готовы предаться воле Божьей и скорее погибнуть, нежели организовать отпор врагам. В летописных описаниях побед татаро-монгольских войск русская сторона предстает в состоянии растерянности и пассивном ожидании расправы. Согласно летописной трактовке князья, воеводы и воинство представляют собой

<sup>1</sup> Например: Святительское поучение новопоставленному священнику // РИБ. Стб. 107; Поучение духовника исповедающимся // Там же. Стб. 123–126.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. М.: Наука, 1962. Стб. 514–523.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 515, 517.

<sup>4</sup> Там же.

не силу, противостоящую врагу, а некую инертную массу, идущую на добровольную гибель. Юрий Всеволодович на Сити вроде пытается организовать отпор, но общая ситуация пропитана духом смирения и безысходности. Так в летописных повествованиях о нашествии предвосхищается ставшая типичной для житий рассматриваемой эпохи тема жертвенной смерти, смысл которой сводится к тому, что мучениями и кровью смываются грехи. Кроме того настроение страха и смирения на страницах летописи сочетается с эсхатологическими ожиданиями, а бедствия и мучения от беспощадных пришельцев воспринимаются как знамение скорого Страшного суда. Такого рода религиозное восприятие действительности сковывает волю и не способствует мобилизации сил для противостояния врагам. Возможность спасения с точки зрения стоявших на позиции теории казней виделась не на пути самоотверженной борьбы с захватчиками, а на пути нравственного преображения общества, со смирением и покорностью принимающего заслуженную кару Всевышнего. Все перечисленные выше факторы, подводящие к такому выводу, основательно отобраны и проинтерпретированы В. И. Рудаковым<sup>1</sup>.

Примиренческое отношение к краху страны нашло отражение и на страницах других летописей<sup>2</sup>. Попытки разобраться в земных причинах трагедии не предпринимались. Все объяснения давались в метафизическом ключе. После утраты Русью независимости священство демонстрировало лояльное отношение к монголо-татарам. Это закономерно и объяснимо. От Орды зависела как светская, так и духовная власть. Несколько обескураживает другое — определенная глухота и бесчувственность церковных авторов к тем тяготам, которые переживали страна и народ в период установления ига. Это

---

<sup>1</sup> Рудаков В. И. Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв. М.: Квадрига, 2009. С. 26–27, 38–39, 60–64, 68–69, 71–75.

<sup>2</sup> Исключение, пожалуй, составляет Ипатьевская летопись, в которой идеология сопротивления присутствует. В нее включено описание героической защиты родной земли под Козельском (ПСРЛ. Т. 2. М.: Наука, 1962. Стб. 780–781). Характерно, что в понимании летописца от татаро-монгольского разорения страдает и погибает прежде всего Русская земля (Там же. Стб. 786–787). В прочих летописях на первое место ставится урон церкви и вере. Указанные особенности Ипатьевской летописи сочетаются в статьях о нашествии с трактовкой событий в духе теории казней. Но в соответствующем контексте она представлена гораздо бледнее, чем в Лаврентьевской летописи (Рудаков В. И. Указ. соч. С. 78, 84).

равнодушие дисгармонирует с базовыми христианскими нормами любви и сострадания к ближнему. Но к осужденным свыше на муки грешникам жалости не проявлено.

Ярким примером такого отношения были поучения Серапиона Владимирского — очевидца разорения Руси. Он возвысил свой пасторский голос в обстановке утраты страной независимости, на фоне страшнейших бедствий, страданий и лишений. Общую ситуацию в стране проповедник рисует в порядке перечисления невзгод: томление, мука, тяжкие дани, голод, знамения последних времен. С позиции теории казней Божиих кара Всевышнего, с которой отождествлялось нашествие иноплемеников, трактовалась как заслуженное возмездие по грехам<sup>1</sup>. Для Серапиона, как и для летописцев, всякие сожаления тем, в отношении кого действует Божий батог, неуместны. Оценочное отношение к нашествию в поучениях никак не выражено. Бедствия — это всего лишь повод для того, чтобы сосредоточить внимание на нетерпимых проступках паствы владимирского святителя.

Более всего заботит Серапиона искоренение языческих пережитков, которые в логике его построения являются едва ли не главной причиной Божественной кары. Перечень остальных пороков можно назвать вневременным, но среди прегрешений выделяются насилия богатых и сильных людей над малыми и беззащитными. В «Слове блаженного Серапиона о маловерии» татаро-монголы представлены едва ли не нравственным эталоном межличностных отношений. Сотворивших столько зла стране угнетателей епископ ставит в пример своей пастве: «Погании бо, закона божия не введуще, не убиивают единоверник своих, ни ограбляют, ни обадят ни поклепят, ни украдут запрятаться чужаго; всякъ поганый брат своего не продасть; но, кто в нихъ пгостигнет беда, то искупять его...»<sup>2</sup>. Видимо, поэтому, обличая языческие пережитки русских, Серапион крайне редко именуется татаро-монгол «погаными». В его текстах они фигурируют как «язык» (т. е. народ), хотя народ и немилостивый, лютый, иноплеменный и иноверный. Прямого призыва к покорению завоевателям в поучениях нет, но обращение к покаянию по мысли Серапиона возможно лишь на пути смирения, способного отвратить гнев Божий. Лишения здесь выступают в виде средства нравственного воспитания. Выпавшие на долю оставшихся в живых испытания — справедливы и оправданы.

<sup>1</sup> См.: *Серапион Владимирский. Поучения* // Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. С. 305–309, 324–327, 336, 338.

<sup>2</sup> *Серапион Владимирский. Поучения*. С. 336.

Именно смирение и покаяние способны сменить гнев Творца на милость. «В рамках подобного восприятия совершенно не оставалось места идеям о возможной борьбе с “погаными”»<sup>1</sup>.

Установка на покаяние, конечно, не могла способствовать мобилизации воли к сопротивлению. Именно эта установка господствует в проповедях Серапиона Владимирского и летописных рассказах о нашествии. Подобную позицию, как считает В. Н. Рудаков, разделяли и другие представители русской церкви<sup>2</sup>. Но установка на смирение действует на личностном уровне. Идее терпения и непротивления придается древнерусскими авторами и более общее звучание. Из разрозненных сюжетов древнерусской книжности того времени складывался собирательный образ страдающей Руси, которая в лице всех страждущих ее сынов уподоблялась многострадальному Иову, тогда как казни Божьи сопоставимы с испытаниями, постигшими ветхозаветного праведника<sup>3</sup>. Так идеологически оформлялся призыв к терпению в условиях установившегося господства татаро-монгол над Русью.

Исключением является лишь один памятник — «Слово о погибели Русской земли». Поэтически былинный образ былого величия Русской земли создан в первое десятилетие монгольского нашествия. Это воспоминания сквозь рыдания о русском мире, который был выстроен созидательными усилиями Владимира Мономаха, Всеволода Юрьевича и Ярослава Всеволодовича. Автор сокрушается об утраченном могуществе страны. Величавая панорама родной земли — это образ потерянного, но желанного: «О светло светлая и украсно украшенна, земля Русьская! И многими красотами удивлена еси: озеры многими удивлена еси, реками и кладязми месточтимыми, горами, крутыми холми, высокими дубравами, чистыми полями, дивными зверьми, различными птицами, бесчисленными города великими, селы дивными, винограды обительными, дома церковными, и князьями грозными, бояры честными, вельможами многими. Всего еси исполнена земля Руская, о правоверная вера христианьская!»<sup>4</sup>. Кратко, емко, пронзительно автором задается некая идеальная полнота

<sup>1</sup> Рудаков В. Н. Указ. соч. С. 100.

<sup>2</sup> Там же. С. 88.

<sup>3</sup> Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 г.). Т. 1. СПб.: Византинороссика, 1996. С. 142–143; Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (XIII–XIV вв.). М.: Аспект Пресс, 2001. С. 169.

<sup>4</sup> ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 130.

бытия. Но это не взгляд назад и не просто преувеличенные реалии до-разгромного времени. Идиллии не было. Воспоминание о прошлом выстреливает в будущее, как заповедь следующим поколениям, как мечта возрождения былых красот и могущества на пепле пожарищ. «Слово» — это своего рода завет на будущее.

Красноречиво с точки зрения смыслов иерархическое построение образов: мысль автора сосредоточена на Русской земле и ее красотах, а не на княжениях. Чарующая дивность природы — едва ли не высшая ценность. Церковь упоминается в перечне последней, после дубрав, сел и городов, а главное, после месточтимых источников, каковыми и в более поздние времена являлись объекты дохристианского культа. Даже после упоминания великих городов и дивных сел, таким образом собственно обозначающих в произведении население Русской земли. Представители власти рисуются сообразно с установками эпохального этикета, в строго нормированных для них социальных функциях: строгость и принципиальность княжеской власти, честное служение бояр. Кажется, что за этим стоит представление, согласно которому простое и честное исполнение своего социального предназначения является залогом существования столь дорогого для сердца автора благолепия.

По месту в иерархическом ряду князья да бояре не соотносились с нормативными для феодализма представлениями о социальной пирамиде. Они рассматриваются как одна из частей русского мира и упоминаются после городов и сел, а следовательно, рассматриваются как категория далеко не первой ценностной значимости. Сам русский мир до нашествия рисуется райским. Чего только стоит образ обильных виноградов, неизвестных большинству территорий Руси! В первую очередь власти не смогли охранить «светло украшенную» Русскую землю. Именно Русская земля, как и в «Слове о полку Игореве», является главным объектом забот автора. Горожане, селяне, властители, наконец церковнослужители — это всего лишь части грандиозного природно-географического целого, причем контуры общества едва ли не намеренно размыты. Такое понимание неизвестно другим памятникам книжности и оказывается за рамками средневекового иерархизма. Нет здесь и свойственного церковной книжности отношения к природной среде как вторичной онтологической сущности.

В «Слове» Русская земля — это земля «правoverной веры христианской», но в то же время слишком пантеистически упивается автор красотой и ценностями природными. Церковь для него — реалия вполне объективная, причем далеко не самая важная. До былинного

понятия Свято-Русской земли здесь ой как далеко! Конечно, автор был и считал себя православным. Но эта принадлежность скорее проявляется на уровне фразеологии. По формальным признакам текст можно считать христианским, но с точки зрения строгих критериев он может считаться христианским лишь постольку-поскольку. Поэтическая и ценностная ранжировка реалий образного построения не может расцениваться как соответствующая доктринальным мировоззренческим установкам. А раз так, то и сам памятник следует трактовать по аналогии с родственным ему «Словом о полку Игореве», т. е. как памятник переходного периода еще окончательно не победившего христианства.

На уделы, обессилившие страну, в тексте «Слова о погибели Русской земли» нет даже намек и никаких упреков князьям или боярам. Редчайший случай отказа от даже заслуженного осуждения<sup>1</sup>. Всё вместе ориентирует мысль не в прошлое, а в будущее. Без призывов и нравоучений. Кратко, емко, лаконично рисуется облик своеобразного земного рая в гармонии, где социум растворяется в благоуханной природе, а в самом социуме нет противоречий, поскольку каждому определено свое место и роль в чарующей красотами стране. Таково мечтание о райской жизни в дольном мире, таков миниатюрный сюжет о возможной гармонии на Русской земле. Это позволяет рассматривать «Слово о погибели русской земли» в ряду других проектов гармонизации жизни общества в древнерусскую пору.

Понятно, что такой документ не был связан своим происхождением с церковными кругами. А что можно сказать о древнерусской церкви и ее социально-политической роли в эпоху, которая, по словам классика, «иссушила саму душу русского народа»?

Церковь в начальный период ордынского господства была единственным институтом, охватывавшим всё расчлененное простран-

---

<sup>1</sup> В русской литературе князья становились предметом критики только с позиций их противников. В остальных случаях вина за неустроенность жизни или ошибки княжеской власти возлагалась на княжеских советников, бояр или близких к князю дружинников. Преобладала патерналистская установка, суть которой хорошо выразил Даниил Заточник: «Чьи одежды светлы, тех и речь честна» (Слово Даниила Заточника, которое он написал своему князю Ярославу Владимировичу // Памятники общественной мысли Древней Руси: Т. 1: Домонгольский период / Сост. и коммент. И. Н. Данилевского. М., 2010. С. 156). В данном же случае описывается состояние идеального государства, выходящее за рамки предусмотренного этикетом изображения власти.

ство Руси. В условиях политического разделения древнерусского мира церкви единственной удалось сохранить свое относительное внутренне единство. Даже временное каноническое дробление территорий, вызвавшее появление феномена Литовских и Галицких митрополитов помимо уже имевшихся в Москве первосвященников, в большей мере объясняются не столько внутренними церковными противоречиями, сколько политическими интересами Константинополя и претензиями правителей Литвы. Литовские властители тяготились сохранением единства церковно-канонического пространства с Москвой<sup>1</sup>. Церковь, митрополиты которой, даже находясь во Владимире, а несколько позже в Москве, сохраняли за собой титул первосвященников Киевских и всей Руси, оставалась единственной структурой, способной на основе общей веры и единого священноначалия консолидировать распавшийся и деградировавший социум. Можно было в этой связи ожидать разработки объединяющей идеи, которая соответствовала бы ее общерусской роли. Но на протяжении столетия после завоевания таковой не было предложено. Влияние церкви на одичавшее и не окормлявшееся население, спасавшееся в лесах и глухих местах, по объективным причинам было сильно ограничено. На повестке дня была другая задача — утвердить церковный авторитет в русских землях в условиях незавершенного процесса христианизации<sup>2</sup>. После татарского завоевания повсеместно возрождаются

<sup>1</sup> *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: Кн. 3: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 32–49; *Голубитский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1911. Т. 2. С. 178–215; *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 313–323.

<sup>2</sup> По археологическим данным определенные успехи христианизации наблюдаются только к XIII в. Вместе с курганами исчезают элементы дохристианской погребальной обрядности, а обнаруживаемые в захоронениях предметы христианского культа оказываются вне ритуального христианского контекста, ярким примером чего является включение сакральных символов новой веры в амулеты и украшения (см.: *Седов В. В.* Распространение христианства в Древней Руси // Краткие сообщения Института археологии (далее — КСИА). № 208. М.: Наука, 1992. С. 6–10; *Макаров Н. А.* К интерпретации предметов христианского культа в древнерусских могильниках (по материалам Белозерья и Каргополья) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород: НГИИМЗ, 1989. С. 101–102; *Он же.* К оценке христианизации древнерусской деревни (Погребения с крестами и образками в могильниках

языческие пережитки. Об актуальности проблемы свидетельствует внимание проповедников и священноначалия к этой теме<sup>1</sup>. Получается, что усилия церкви были направлены на борьбу с внутренним врагом самой церкви, а не на борьбу с внешним врагом ее и государства. Установившиеся отношения сюзеренитета-вассалитета последнюю проблему снимали.

Сказать, что церковь была полностью глуха к бедам страны, нельзя. Однако делавшиеся на основе осмысления истории выводы весьма показательны с точки зрения их социально-политической и нравственно-религиозной значимости. Агиографические сочинения тех лет являются, пожалуй, самым надежным индикатором настроений тогдашнего духовенства, отношение которого к монголам порой существенно отличалось от официальной позиции высшей церковной иерархии<sup>2</sup>. Они «раскрывают такие конкретные образы христианских добродетелей, черты которых были особенно важны в определенных исторических условиях»<sup>3</sup>.

---

Белозерья и Каргополья) // КСИА. № 205. М.: Наука, 1991. С. 11–20; *Недошивина Н. Г.* О религиозных представлениях вятичей // Средневековая Русь XI–XIII. М.: Наука, 1976. С. 49–52). Попытки формально интерпретировать находки христианских символов как показатель христианизации несостоятельны (см. об этом: *Мильков В. В.* Свидетельства Кирика Новгородца о некоторых специфических чертах ритуальной практики обращения с умершими в середине XII столетия (археологические и этнографические соответствия) // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Часть 2. Новгород: НовГУ, 2012. С. 84–95). О сохранении языческих представлений в русском быту и русском искусстве свидетельствуют археологические и этнографические материалы: *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1988. С. 455–782; *Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В.* Древнерусская церковь и архаические традиции // Язычество восточных славян. Л.: Музей этнографии народов СССР, 1990. С. 7–9, 11–12; *Грузнова Е. Б.* Языческие традиции в русском простонародном быту: конец XV–XVI вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2003).

<sup>1</sup> *Серрапион Владимирский.* Поучения. С. 323–328, 335–339; Определения Владимирского собора 1274 г., изложенные в грамоте митрополита Кирилла // РИБ. № 6. Стб. 95–102.

<sup>2</sup> Примером такого активного неприятия духовенством захватчиков может служить восстание 1262 г., вдохновителями которого выступало священство городов Северо-Восточной Руси (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 476; *Соколов Р. А.* Русская Церковь в XIII — начале XV в. С. 124–127).

<sup>3</sup> *Борисевич А. С.* Политические тенденции в московских житиях XIV в. // Ученые записки Шахтинского гос. пединститута. Т. II. Вып. 1. Шахты, 1957. С. 59.

В конце XIII в. по инициативе митрополита Кирилла кем-то из представителей его окружения была создана «Повесть о житии Александра Невского»<sup>1</sup>. Форма повествования выходит за рамки агиографических канонов и представляет собой слияние воинской повести и церковной риторики<sup>2</sup>. Произведение исполнено эсхатологических настроений, призывающих увидеть в противоречивом образе почившего князя «закатившееся русское солнце», поступками которого руководила идея приуготовления Русской земли к пришествию Христа<sup>3</sup>. Это осознание наступления последнего времени и ощущение предвестия Страшного суда были характерны и для духовной книжности той эпохи<sup>4</sup>. В этом идейном контексте «Повесть» прославляет князя-воина. В произведении звучит тема необходимости защиты не только веры, но и земли<sup>5</sup>. Правда, воинственность князя избирательна. Святой заступник Руси действует как защитник веры от латинян<sup>6</sup>. На этом фоне недвусмысленно выражена мысль о покорности степными завоевателями, а задача противостоять их гнету не ставится<sup>7</sup>. Обычно в этом видят мудрость политики Александра, хотя направленность смыслов для своего времени весьма симптоматична. «Проордынская направленность агиографической трактовки» образа Александра «и всей его деятельности бесспорна»<sup>8</sup>. Из двух зол выбирать приходилось меньшее.

<sup>1</sup> Бугославский С. А. К вопросу о первоначальном тексте Жития великого князя Александра Невского // ИОРЯС. Т. 19. Кн. 1. СПб., 1914. С. 261–290; Водовозов Н. В. Повесть XIII в. об Александре Невском (к вопросу о составе повести и ее авторе) // Ученые записки МГПИ им. В. П. Потемкина. Т. 67. Вып. 6. М.: МГПИ, 1957. С. 21–45.

<sup>2</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1971. С. 65–71; Еремин И. П. Житие Александра Невского // Художественная проза Киевской Руси XI–XIII вв. М.: Гослитиздат, 1957. С. 354–356; Дмитриев Л. А. Повесть о житии Александра Невского // История русской литературы X–XVII вв. М.: Наука, 1980. С. 173–177.

<sup>3</sup> Данилевский И. Н. Александр Невский: Парадоксы исторической памяти // Цепь времен: Проблемы исторического сознания. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 131–132.

<sup>4</sup> Рудаков В. Н. Указ. соч. С. 59–60, 65, 82–83, 92–94, 100, 107, 113–114.

<sup>5</sup> ПЛДР. XIII век. С. 438.

<sup>6</sup> Там же. С. 432, 436.

<sup>7</sup> Там же. С. 434.

<sup>8</sup> Хорошев А. С. Батыевщина и церковная проповедь непротивления // Вопросы научного атеизма. Вып. 37. М.: Мысль, 1988. С. 136.

Другой пример — «Житие Игнатия», бывшего Ростовским епископом в 1261/62–1288 гг., составленное вскоре после его смерти, создает образ иерарха трагического времени, но черты эпохи заслоняют чудеса святого<sup>1</sup>. Сугубо церковный идеал. В нём не предлагается никакой активности в направлении совершенствования гражданских связей и поднятия достоинства страны. Смысл — возвышение авторитета пастырского служения.

«Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Федора» (датируется 1271–1277 гг.) повествует о том, как оказавшиеся в ставке хана в 1246 г. представители властной русской элиты не пожелали осквернить себя отступлением в язычество<sup>2</sup>. Нашествие в согласии с летописями трактуется как Божья казнь. На страницах жития присутствуют нелицеприятные высказывания о монголо-татарах. В частности, им приписывается такое качество, как лесть, которая выражается в стремлении приобщить («прельстить») христиан своей вере. Тема прельщения поганством во второй половине XIII в. имела более широкое значение, чем описанная в житии конкретная ситуация выбора между христианством и язычеством. Поганством своих современников, как мы помним, был озабочен Серапион. И в том и в другом случае антиязыческие мотивы явно перевешивают антитатарские. Именно это служит подоплекой отрицательного отношения к поработителям, которые выведены в роли соблазнительей и мучителей христиан. Однако оппозиционность татарам не выходит за рамки противопоставления вер. Никакого протеста против политической власти Орды над Русью такого рода противопоставление не содержит. Власть татарского «цесаря»

<sup>1</sup> *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых. С. 39–39.

<sup>2</sup> Исследователи выделяют три ранних редакции: Ростовская проложная, Андреевская редакция и Пространная проложная, читавшаяся в составе Пролога 1313 г. Все они появились между 1271–1277 и 1313 гг. К ним восходят более поздние версии жития (*Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 110–118; *Кучкин В. А.* Монголо-татарское иго в освещении древнерусских книжников (XIII — первая четверть XIV в.) // Русская культура в условиях иноземных нашествий и войн. X — нач. XX в.: Сб. научных трудов. Вып. 1. М., 1900. С. 29–30; *Пак Н. И.* Краткая характеристика редакций Повести о Михаиле Черниговском // Литература Древней Руси. М., 1986. С. 22–24; *Рудаков В. Н.* Указ. соч. С. 102–105). Наиболее древней, вероятнее всего, являлась краткая проложная редакция (публикацию см.: *Древнерусские княжеские жития / Подг. текста В. В. Кускова.* М.: Круть, 2001. С. 188–191).

признается как данная Богом<sup>1</sup>. Отношение к верховной власти сюзерена деликатное. Согласно событийной канве жития приказ убить князя отдает подчиненный Батия, а саму казнь вершат отказавшиеся от христианства отступники. За этим явно просматривается стремление обелить золотоордынских ханов<sup>2</sup>. Вся критика фокусируется только на неприятии перспективы прельщения язычеством. Смысл общей установки можно свести к формуле: верховную власть хана признаем, а поганской их лести не приемлем. Мораль житийной истории сводится к тому, что подчиняться ордынцам следует в той мере, в какой власть ханов не затрагивает веры<sup>3</sup>. Вопрос сопротивления лстивым татарам на повестку дня не выносится. Не обнаруживается и ратных достоинств в биографии Михаила Черниговского. Во времена нашествия Батия этот князь не продемонстрировал воинской доблести, бежав из Киева в Венгрию. Не менее сомнительна репутация князя и в событиях, предшествовавших нашествию. По этому поводу П. П. Толочко резонно заметил, что «трудно избавиться от мысли, что голову свою он (Михаил. — *авт.*) положил не за русский народ»<sup>4</sup>. Житие прославляет подвиг мучеников за веру, а не защитников своей страны.

Другой пример. Летопись называет рязанского князя Романа Ольговича святым, а он погиб не на бранном поле, а был казнен в 1270 г. за оскорбление веры захватчиков<sup>5</sup>. Такие фигуры выдвигались церковью в начале татарщины на роль святых. Совершенно обоснованно А. С. Хорошев пришел к выводу, что ни один из святых князей того времени «не продемонстрировал военного мужества»<sup>6</sup>. А это уже позиция, характеризующая представления церкви.

Несколько отличные мотивы звучат в «Житии Михаила Ярославича Тверского» (первая четверть XIV в.)<sup>7</sup>. Трактровка бедственного

<sup>1</sup> Об этом см.: Рудаков В. Н. Указ. соч. С. 109.

<sup>2</sup> Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М.: МГУ, 1986. С. 77.

<sup>3</sup> Рудаков В. Н. Указ. соч. С. 111.

<sup>4</sup> Толочко П. П. Дворцовые интриги на Руси. СПб.: Алетейя, 2003. С. 212–223.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 15. М.: Наука, 1965. С. 403.

<sup>6</sup> Хорошев А. С. Батыевщина и церковная проповедь непротивления. С. 134.

<sup>7</sup> Древнейшая редакция, строго следующая агиографическому канону, читается в Тверском летописном своде 1406 г. Предполагаемым автором называют духовника Михаила, игумена Отроча монастыря Александра, который

состояния страны в произведении традиционна — население Русской земли за грехи предано измаильтянам. Центральным ядром жития является описание мученической жертвенной смерти в Орде одного из властителей Русской земли. Характерно, что поведение князя, в отличие от других житийных повествований, не связывается с защитой им православной веры. Главная мысль произведения подчинена задачам сугубо религиозного воспитания. Как и в житии Бориса и Глеба, акцент делается на преодолении притяжения славы мира сего и страха смерти как спасительном деянии.

Михаил, согласно сюжетной линии житийного повествования, гибнет как вышедший из повиновения ханов вассал. Но было бы ошибочно прямолинейно связывать идейное содержание произведения с антиордынской направленностью. Никакого намека на следование примеру неповиновения памятник не содержит<sup>1</sup>. При этом татары в житии характеризуются как беззаконная окаянная сила, которая вершит несправедливый суд и только в таком опосредованном смысле сюжеты жестокости тогдашних властителей Руси можно связывать с инициированием антитатарских настроений.

В отличие от аналогичных произведений того времени в житийном повествовании о Михаиле Тверском отражена обстановка угнетения Руси: дани, подарки, получение русскими князьями власти от верховного сюзерена. Самим же татарам приписываются такие качества, как злоба, ложь, лесть, окаянство, нечестие. Они представлены как сила, которая несет разорение, убийство, осквернение, унижение. Реалии насилия над русскими людьми не скрыты. Поэтому власть Орды в лице Кавдыгая предстает властью несправедливой. При этом власть хана Узбека не подвергается сомнению, хотя суд его над Михаилом также несправедлив. И все-таки о четко выраженной антиордынской позиции и в данном случае говорить не приходится. С симпатией говорится о супруге Узбека, что можно расценивать как «очеловечивание» образа татаро-монголов<sup>2</sup>. Лишь подспудно проводится мысль, что владения свои надо защищать и успех возможен, если смогут сплотиться тверские, а не вообще русские князья. На поверхности же лежит идея непререкаемости ханского сюзеренитета.

---

мог создать свой труд в 1319–1320 г. (*Кучкин В. А. Повести о Михаиле Тверском. М.: Наука, 1974. С. 233, 273.*)

<sup>1</sup> Древнерусские княжеские жития. С. 254–268; СККДР: XI — первая половина XIV в. Л.: Наука, 1987. С. 167.

<sup>2</sup> *Рудаков В. Н. Указ. соч. С. 119–120.*

Легитимность ханской власти над Русью сомнению не подвергается. Критика развивается в русле дилеммы: является ли верховная власть ханов праведной или неправедной. Желанным, конечно, является второе<sup>1</sup>. Но даже в такой ослабленной форме критики ордынского сюзеренитета церковь в лице ее высших иерархов дистанцировалась от акта прославления Михаила Черниговского. Канонизация стала возможной лишь благодаря усилиям вдовствующей княгини и монастырей<sup>2</sup>.

Реальная жизнь давала гораздо большие и сильные в своих импульсах основания для возбуждения антиатарских настроений. Кое-что проникало и в книжность. Нелестные эпитеты в адрес поработителей так или иначе звучат в летописных записях того времени, где татары фигурируют как поганые, неверные, окаянные. Подобная идеологическая работа церкви в первое столетие ига не столько мобилизовала на борьбу, сколько отражала неприятие православными авторами иноверия. Именно поэтому в повествованиях о расправе с Шелканом в Твери в 1327 г. при описании карательных ратей поработителей проводится мысль о том, что степняки являются врагами веры. Высказывания нелицеприятные для ордынских сюзеренов. Аналогичные характеристики житий, поучений и летописных рассказов о татарском погроме имели ту же смысловую подоплеку. Но это тексты для внутреннего пользования, поэтому в форму агитации на реальный протест соответствующие настроения не выливались. Утверждение иерархов происходило в Орде, а это сковывало их в проявлениях протеста. Данный фактор и делал русскую церковь покорной завоевателям<sup>3</sup>. Отдельные восстания в русских городах носили стихийный характер и поддержки со стороны иерархов церкви не имели, хотя церковные люди во время набегов страдали, как и все прочие граждане.

В общем и целом можно говорить, что в первое столетие ига церковные идеологи никак не влияли на формирование в общественном сознании воли к сопротивлению. Исследователи давно обращали

---

<sup>1</sup> В этом контексте вывод об антиордынской направленности одного из авторитетных исследователей эпохи представляется преувеличенным (см.: *Кучкин В. А.* Повести о Михаиле Тверском. С. 273).

<sup>2</sup> Об обстоятельствах смерти и прославления Михаила Черниговского см.: *Горский А. А.* Гибель Михаила Черниговского в контексте первых русских князей с Ордой // *Средневековая Русь*. Вып. 6. М., 2006. С. 138–154.

<sup>3</sup> *Кузьмин А. Г.* История России с древнейших времен до 1618 г. Ч. 2. М.: Владос, 2003. С. 44.

внимание на примиренческую позицию древнерусской церкви после утраты Русью независимости. И дело не ограничивалось простым признанием безоговорочного главенства Орды как над светской, так и над духовной властями. Еще Е. Е. Голубинский, оценивая позицию русской церкви после 1237–1238 гг., с горечью отмечал, что «летописцы не дают нам права сказать, что епископы наши оказались на высоте своего положения». Момент соглашательского капитулянтства перед завоевателями в проповедях Серапиона Владимирского налицо<sup>1</sup>. Отсутствие четкой антиордынской концепции в Лаврентьевской летописи отмечал В. А. Кучкин<sup>2</sup>. И. У. Будовниц обращал внимание на смирение древнерусских книжников перед татарами<sup>3</sup>, а В. В. Каргалов сформулировал вывод о примирительном, граничащем с капитулянтством, отношении церкви к власти татар<sup>4</sup>. К такому же заключению пришел и А. С. Хорошев, который констатировал отсутствие в житийной письменности той поры идеала воинства, мужества, противостояния захватчикам<sup>5</sup>. Подобные высказывания имеются и в работе В. Н. Рудакова, которого мы уже цитировали по этому поводу выше<sup>6</sup>. Иного вывода из проповеди смирения и покорности сделать нельзя. Но установки, задававшиеся церковью в последовавшие за утратой независимости десятилетия, со временем теряли свою актуальность. Новые задачи требовали новых идей. Спустя полтора столетия после завоевания перед страной вставали новые вызовы, а церковь была уже не той, что в середине XIII в.

В период ордынского господства произошли существенные перемены в статусе русской церковной организации. При прямой поддержке ханов церковь в отличие от систематически обираемых баскаками современников окрепла экономически<sup>7</sup>. Она превращалась в крупнейшего земельного собственника. Получаемые митрополитами

---

<sup>1</sup> Об этом: *Мильков В. В.* Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетейя, 2000. С. 50–61, 279–280.

<sup>2</sup> *Кучкин В. А.* Монголо-татарское иго в освещении древнерусских книжников. С. 49.

<sup>3</sup> *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 302.

<sup>4</sup> *Каргалов В. В.* Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. Феодальная Русь и кочевники. М., 1967. С. 219.

<sup>5</sup> *Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 76–78.

<sup>6</sup> См. сн. 12.

<sup>7</sup> *Соколов Р. А.* Русская Церковь в XIII — начале XV в. С. 120–122.

ярлыки фактически выводили церковную иерархию из прямого подчинения князю и ограждали церковь от притязаний светской власти<sup>1</sup>. Ханы, опираясь на Ясу, жаловали церкви освобождение от даней, торговых пошлин и других повинностей. Кроме этого они брали под защиту церковное имущество и запрещали возносить «хулу» на Священство. Такими мерами упрочнялась социальная база ордынской власти на Руси<sup>2</sup>. По этому поводу даже летописец не преминул признаться, что «бысть ослаба христианом от насилия бесермен»<sup>3</sup>. Разве можно было такое сказать об истощенных даяниями и поборами мирянах? Ситуация наибольшего благоприятствования ханов по отношению к церкви имела важные последствия.

Оказавшись в привилегированном положении перед верховной властью в Орде, Священство освободилось от опеки Царства и перестало быть проводником и исполнителем воли князей. Характерные для эпохи Киевской Руси функции прямого проводника княжеских интересов безвозвратно канули в Лету<sup>4</sup>. Это наглядно продемонстрировал Киприан, которого отвергал Дмитрий Донской, но который утвердился в Москве при его наследнике в 1390 г. Духовная и светская власти в лучшем случае вступали в союзнические отношения, как это было во времена Алексия<sup>5</sup>. Но со второй половины XIV по конец XV в. церковь стала оказывать всё большее влияние

---

<sup>1</sup> Ярлыки 1267, 1347, 1351, 1354, 1357, 1379 гг. были переведены и объединены в подборку с целью обоснования церковью своего иммунитета от светской власти (Памятники русского права. Вып. III. М., 1955. С. 465–489; Григорьев А. П. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 7 и след.; Почекаев Р. Ю. Золотоордынские ярлыки русской церкви как пример правоотношений светской и духовной власти на государственном и надгосударственном уровне // Политико-правовые основы социального партнерства государства и традиционных конфессий: Материалы научно-практической конференции, Санкт-Петербург, 3 июня 2004 г. СПб., 2005. С. 88–92).

<sup>2</sup> Плигузов А. И., Хорошкевич А. Л. Отношение русской церкви к антиордынской борьбе в XIII–XV веках (по материалам Краткого собрания ханских ярлыков русским митрополитам) // Вопросы научного атеизма. Вып. 37. М.: Мысль, 1988. С. 118–121.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 15. С. 146.

<sup>4</sup> Состояние великокняжеской инвеституры в древнерусской церкви обосновано в работе: Гайденко П. И. Очерки церковно-государственных отношений в Киевской Руси. Казань: ГОИС, 2006. С. 147–158.

<sup>5</sup> Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 307–313.

на Царство. Показательным примером могут быть послания Кирилла Белозерского Василию Дмитриевичу и Андрею Дмитриевичу, в которых представитель Священства в формально уничижительных выражениях дает князьям прямые рекомендации политического характера<sup>1</sup>. В XII столетии митрополит-грек Никифор позволял себе только намеками говорить о некоторых качествах личности Владимира Мономаха, которые могли иметь то или иное отношение к властным полномочиям<sup>2</sup>. В отличие от Киевской эпохи Священство впервые возвысило свой голос в защиту церковного иммунитета и прав духовенства<sup>3</sup>. Грек Фотий (1408–1431) в резкой форме позволял себе протестовать перед князем против ущемления своих прав на пошлыны и земельные владения, на которые покушалась светская власть. И дело не ограничивалось защитой своих прав<sup>4</sup>. Получив возможность проводить независимую от светских властей политику, высшее духовенство реализовывало открывшиеся возможности<sup>5</sup>.

Таковыми становились отношения первых лиц Священства и Царства. В начале XV столетия рекомендации представителю Царства могли

---

<sup>1</sup> Послание Кирилла чудотворца ко князю Андрею Дмитриевичу // Библиотека литературы Древней Руси (Далее — БЛДР). Т. 6. СПб.: Наука, 1999. С. 434–429, 432–437). Старец проводит мысль, что грех властителя несет огромный вред всем подвластным (см.: Там же. С. 426–427). Он выступает в роли примирителя с князьями Суздальскими, предупреждая, что упорство в соблюдении властных интересов чревато пролитием крови невинных людей.

<sup>2</sup> Митрополит Никифор. СПб.: Мирь, 2007. С. 95–99.

<sup>3</sup> Правило на обидящих церкви и духовную иерархию (РИБ. Т. VI. Стб. 146).

<sup>4</sup> Именно на XIV–XV вв. приходится наибольшее число списков уставов князя Владимира и Ярослава, которые обосновывали неподсудность духовенства и использовались в политической борьбе (*Щанов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. М.: Наука, 1972. С. 48–68, 200–242). На эти же десятилетия приходится и распространение фальшивых церковных актов в Новгороде. Посредством их местные монастыри пробовали сохранить за собой земельные владения, приобретенные в собственность обителей в XIV–XV вв. Признаваемые монголами, данные документы после падения ига регулярно оспаривались, становясь предметом разбирательства у московских великих князей и царей (см. подробнее: *Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв. Хронологический комментарий. М.: Наука, 1991).

<sup>5</sup> Ярким примером самостоятельности русских митрополитов от местной политической власти может служить деятельность Киевских (Московских) митрополитов в землях Литвы. Правда, в последнем случае это спровоцировало создание независимой от Москвы Галицкой митрополии.

предлагаться даже не от лица первоиерархов. Упомянувшийся уже белозерский игумен в довольно настоятельном тоне предлагает представлявшейся ему идеальной модели властного управления обществом<sup>1</sup>. В русле этой тенденции дело дошло до того, что при Иване III в среде высшего духовенства вызревали теократические идеи, во многом предопределившие симпатии великого князя к еретикам. И только с укреплением самодержавия позиции митрополитов ослабляются и они переходят под руку государей.

Причины изменений взаимоотношений Священства и Царства коренились в широкой экономической самостоятельности церковных институтов, которую они приобрели в XIV–XV вв. при поддержке ханов. За годы татаро-монгольского владычества русская церковь стала крупнейшим земельным собственником на Руси, огражденным разнообразными ханскими иммунитетам<sup>2</sup>. Своё право на управление митрополией русские первосвятители получали не у великого князя, а в Сарае. Это по сути уравнивало духовных держателей пайцзы с правами великого князя. Как следствие, со второй половины XIV в. представители духовенства всё активнее приравнивались к той роли, которую им выпало осуществлять в русском обществе. Достаточно сказать, что за всё время ордынского владычества ни московским, ни иным князьям так и не удалось

---

<sup>1</sup> БЛДР. Т. 6. С. 434–435. Надо сказать, что программа Кирилла Белозерского включает принципы гармонизации отношений в социуме, накладывая существенные ограничения на власть и рекомендуя ей искоренять такие пороки, как несправедный суд, поборы, разбой, воровство, корчемничество и пьянство. Собственные пороки княжеской среды рекомендуется искупать милостыней: «Поститись не можете, а молитися ленитесь: ино в то место вам милостыня ваш недостаток пополнит» (Там же. С. 434).

<sup>2</sup> Ордынский период стал важнейшим этапом в процессе накопления русской церковью материальных богатств и экономических ресурсов (*Белоглазов Г.И.* Экономика Русской православной церкви — период возрождения и поиска // Известия Санкт-Петербургского университета экономики и финансов. 2006. № 4. С. 133–134). Весьма примечательно то, что в период малолетства Дмитрия Ивановича, будущего героя Куликова поля, выполнявший обязанности регента митрополит Алексей способствовал основанию или возобновлению уже существующих монастырей на принципах общежития. Расширение сети монастырей в отдаленных частях страны, в Москве или на княжеских землях имело своим следствием отторжение весьма дорогих и ценных территорий в пользу церкви и способствовало ее имущественному укреплению.

навязать церковной иерархии ни одно своего кандидата на митрополицию кафедры<sup>1</sup>.

Экономическая и политическая независимость церкви способствовали ее внутренней консолидации, а также повышению влияния и авторитета в обществе. На смену примиренческим настроениям пришли новые, которые могут быть оценены как «патриотические». Такой выглядела обстановка накануне подъема страны на борьбу с игом. Консолидация общества в этих условиях проходила на антиордынской основе и вклад Священства в дело освобождения трудно переоценить.

Ситуация менялась постепенно, а дорога к союзу Священства и Царства была извилистой. Напомним основные вехи. Митрополит Кирилл (1249–1281) уже в 1250 г. из разоренного Киева переехал во Владимир и занимался более всего устройством дел расстроенной русской церкви<sup>2</sup>. Он стал третьим русским митрополитом на первопрестоле, для византийцев абсолютно в это время непривлекательном. Дело было не только в опасности и бедности. По тонкому наблюдению А. В. Карташева, греки не желали демонстрировать зависимость от татар, поэтому стали допускать в митрополиты представителей туземного племени<sup>3</sup>. Так на престоле после непродолжительного правления грека Максима (1287–1305) оказался галичанин Петр (1308–1325). Он способствовал перемещению религиозного центра в Москву, завещав похоронить себя в городе, который еще не был ни столичным, ни епархиальным. Его канонизация была осуществлена быстро, поскольку это было в интересах Калиты<sup>4</sup>. Частые поездки

---

<sup>1</sup> История Митяя, выдвинутого на общерусскую кафедру Дмитрием, завершилась для ставленника крайне трагично. Нареченный митрополит не нашел поддержки ни у епископа, ни у монастырей, по сути осудивших настойчивость Дмитрия Ивановича (Грамота митрополита Киприана к преподобному Сергию Радонежскому и Феодору, игумену Симоновскому, с жалобами на великого князя Дмитрия Ивановича и с изобличениями незаконных притязаний архимандрита Митяя на московскую митрополию // РИБ. Т. 6. Ч. 1. Стб. 173–186).

<sup>2</sup> В ближайшие после разгрома Руси десятилетия митрополит предлагал усилия для восстановления влияния церковного института в условиях распада жизненных скреп. Он сосредоточился на искоренении изъянов церковной жизни, что должно было поднять авторитет духовенства и восстановить первосвятительскую власть над епископиями.

<sup>3</sup> *Карташев А. В.* Указ. соч. С. 298.

<sup>4</sup> В силу промосковских настроений в прославлении Петра, который нашел в своё время спасение под рукой Калиты, больше была заинтересована

Петра в Орду, конечно, не способствовали распространению антиордынских настроений. Но этого не было еще и в княжеской среде, представители которой соперничали между собой за получение ярлыка, вовлекали в свои интриги татар и продолжали начатое ими дело разорения Русской земли. Показателен пример грека Феогноста (1328–1353). Хотя Феогност и перенес кафедру в Москву, он мало чем отличался от Калиты в организации денежных поборов. Дело дошло до того, что, прознав о митрополичьих накоплениях, Орда обложила сверхдоходы Феогноста данью. В такой обстановке возможностей для гуманистической работы во имя высоких духовных целей не открывалось. Однако объективно Феогност, как и алчный Иван Даниилович, способствовал возвышению Москвы. Одновременно менялось и отношение к Орде внутри церкви, которая от пассивной примиренческой позиции постепенно переходила к активизации антиордынских настроений.

Флоды этого возвышения сказались уже при преемнике Феогноста Алексии (1353–1378). Последовательный сторонник московских властей, крестник Ивана Калиты стал первым национально ориентированным и настроенным на собиpание антиордынских сил первосвятителем. Эта перемена пришлось на период ослабления ордынского влияния на Русь и существенного укрепления военно-политической мощи Москвы и Твери, сосредоточивших в своих руках существенные материальные ресурсы за счет недовыплаченных даней в Сарай, ханы которого оказались заложниками временщика Мамай. Антитатарскому повороту способствовал не только начавшийся в 50-е гг. усобицы в Орде, но и конец веротерпимости с принятием ханами мусульманства<sup>1</sup>.

В годы святительства Алексия пришедшие к власти в Константинополе исихасты все свои действия направляли на борьбу с латинством и это никак не способствовало решению проблемы борьбы

---

светская власть, чем духовная. Современный летописец поспешил объявить его святым (*Борисевич А. С.* Политические тенденции в московских житиях XIV в. // Ученые записки Шахтинского гос. пединститута. Т. II. Вып. 1. С. 57). Почти сразу каким-то близким одновременно митрополиту и князю неизвестным клириком-москвичом было написано житие (1327 г.), а канонизация проведена Константинополем (1339 г.) (*Кучкин В. А.* Сказание о смерти митрополита Петра // ТОДРЛ. Т 18. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 59–79).

<sup>1</sup> *Плигузов А. И., Хорошкевич А. Л.* Отношение русской церкви к антиордынской борьбе в XIII–XV веках. С. 122.

с Ордой. Алексей занимал патриотические позиции и поддерживал последовательную антиордынскую политику Дмитрия Донского. При Алексии стали на деле воплощаться в жизнь традиционные этические нормы православия, а сам первосвященник прочно следовал правилу решать внутренние проблемы миром.

Наглядным примером мирного решения противоречий с находящимся в ханской ставке владыкой является его грамота, отправленная в Червлёный Яр о принадлежности тамошнего края Рязанской епископии. С одной стороны, он утверждает за представителями Русской церкви право окормлять, осуществлять суд и собирать пошлины в зоне интересов духовенства Сарайской епархии, которая из столицы Золотой Орды пыталась распространить свое влияние на южнорусские земли между Волгой и Днестром. С другой стороны, он несет слова архипастыря тем, кто находился в зоне влияния сарайского духовенства. Русский митрополит не только устанавливает границу «по Великую Ворону возле Хопрь до Дону», но озабочен необходимостью проповеди христианства на далеких окраинах Руси. Верховный святой считал актуальной задачей обращение язычников, а для неопитов не мог не быть привлекателен чисто обрядовый подход к крещаемым: «Иже веру имеет и крестится, спасен будет»<sup>1</sup>. Набор нравственных требований необременителен для вчерашних язычников. Митрополит ограничивается призывом исполнять заповеди Христа, иметь веру праву и мир друг к другу. Его заповеди элементарны и достаточно легко исполнимы: «Къ церквамъ всегда прибѣгайте, съ женами и съ детьми, и что имѣете въ рукаъ, приносити къ церквамъ и къ святымъ. А священниковъ и мниховъ любите и просите молитвы ихъ; вдовиц, и сиротъ, и полоняниковъ, и странныхъ милуйте и призирайте; иже въ темницахъ посѣтите...»<sup>2</sup>. Не исполнившие милостыни, по словам Алексея, не могут рассчитывать на спасение. Проповедь митрополита исполнена в духе характерного для первых веков христианства на Руси адоптионизма и так называемой теории малых дел. Аналогичное мягкое и уступчивое отношение к вчерашним язычникам можно видеть в установках Илариона, Луки Жидяты, «Изборника 1076 года», Владимира Мономаха. Достаточно терпимое отношение к дохристианскому наследию станет генеральной линией в политике церкви при Алексии. Снисходительность и доброта к новокрещенному населению русских окраин сочетается в его политике

<sup>1</sup> РИБ. № 6. Стб. 169.

<sup>2</sup> Там же. Стб. 171.

с отстаиванием твердой линии «странных пастухов», соперничавших с подчиненным рязанскому епископу клиром на юге Руси. Последнее не лишено антитатарского подтекста, поскольку «странные пастухи» находились под юрисдикцией сарайского владыки.

Позиции Священства и Царства при Алексии сблизились как никогда. Назначенный регентом при малолетнем Дмитрие Ивановиче, он был фактически главой государства. Алексей обеспечил достижение церковного и политического единства Руси. Консолидация проходила на антиордынской основе и при неприменном признании главенства Москвы, защитником интересов которой стал Алексей<sup>1</sup>. Этому способствовала отмеченная летописцами «тишина»<sup>2</sup>. Несмотря на изнуряющую эксплуатацию русских земель со стороны Орды действительно наблюдалось некоторое ослабление гнета захватчиков. После смерти хана Узбека в 1341/42 г. в Сарае начинается борьба за власть, мешавшая организации военных экспедиций в покоренные земли. Отчасти этому способствовали расчетливые действия Алексея, который врачевал жену Джанибека Тайдулу. Алексей получает в Орде подтверждение привилегий церкви. Летописи превозносят Джанибека как доброго царя, который «многу льготу сотвори земле Русстей»<sup>3</sup>. Но антитатарская позиция высшего духовенства не меняется. На фоне работы в Орде по умиротворению сюзерена Священство принимает самое активное участие в духовной мобилизации общества на противостояние завоевателям. Отражая интересы и чаяния разных слоев населения, церковь при святителе Алексии обретала новое качество, качество идеологического лидера в собирании сил. Не случайно митрополита почитали как заступника Русской земли. Именно благодаря Алексею на арену религиозной политической деятельности был выведен Сергей Радонежский<sup>4</sup>.

Подчинив себе Русь политически и предоставив церкви широкие канонические свободы, золотоордынские ханы, очевидно, неосознанно

<sup>1</sup> Соколов Р. А. Русская Церковь в XIII — начале XV в. С. 192–196.

<sup>2</sup> Начиная с 1328 г., по сообщению Тверского летописца, на Руси наступила «тишина» (ПСРЛ. Т. 15. С. 417). Её присутствие отмечалось на протяжении ещё не менее 20 лет. Достаточно отметить, что между 1342–1352 гг. летописание не отмечает никаких примечательных событий, что ясно указывает на спокойное течение жизни (ПСРЛ. Т. 15. С. 422).

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 15. С. 180.

<sup>4</sup> Кузьмин А. Г. Митрополит Алексей // Великие духовные пастыри России. М.: Владос, 1999. С. 156–178.

для себя способствовали развитию церкви и превращению ее в мощную общественно-политическую силу. По сути, к концу XIV — началу XV столетий церковь стала принимать явные черты идеологического института, который мог претендовать на формирование, пропаганду и защиту уже не только собственной, но и государственной идеологии. В активизации литературной деятельности церковных авторов, которая приобретала всё более сильную социально-политическую направленность, ощущалось предчувствие перемен и осознание неминуемых грядущих подвижек власти. Росло осознание надвигающегося падения Орды и восстановления прежнего величия и прав великих князей, от воли которых должны были зависеть судьбы приобретений, сделанных церковью в годы ига. Следует признать, что к концу XIV в. влияние церковного института на самые разнообразные стороны жизни государства и конкретных людей стало столь значимым, что в сравнении с ситуацией в XIII — начале XIV в. это была уже принципиально иная церковь. Новая, общественно активная и патриотическая роль церкви полнее всего может быть представлена знаковой фигурой Сергия Радонежского (1321/22—1391/92).

Взгляды Сергия приходится реконструировать, поскольку принадлежащих ему текстов не сохранилось. Идеиный облик лучше всего отразило Житие Сергия, написанное его младшим современником Епифанием Премудрым (2-я пол. XIV — 1-я четв. XV в.). При таком опосредованном способе оценок идей троицкого игумена неизбежно встает вопрос: чьи воззрения отразило житие — автора или его персонажа. Ситуация усугубляется тем, что первоначальный текст Епифания до нас не дошел, а подвергся многочисленным переделкам и сокращениям<sup>1</sup>. Но именно характер переделок позволяет кристаллизовать идейные предпочтения, смыслы и специфику авторского понимания роли святого. Созданное им житийное повествование не вписывалось в традиционные рамки культовых потребностей церкви, что и устранялось редактированием.

Если судить по многочисленным переработкам Жития Сергия, выразившимся в изъятии из него политически-значимых и социально-актуальных для эпохи подъема национального самосознания мотивов, то неординарность идейных установок произведения понимали уже ближайшие современники. Из историков к проблеме отличия

---

<sup>1</sup> Клосс Б.М. Избранные труды. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 6–18, 156, 213–223.

редакций одним из первых обратился В. О. Ключевский<sup>1</sup>, тогда как церковные авторы не придавали этому фактору большого значения<sup>2</sup>. В работах последних десятилетий исследователи данного памятника исходят из того, что имело место по крайней мере три или пять близких по времени редакций Жития, принадлежащих Пахомию Сербу<sup>3</sup>. Кроме того существуют трудно поддающиеся учету мозаичные компиляции на основе разных версий прославления святого<sup>4</sup>. Такую редкостную агиографическую активность нельзя объяснить иначе, как стремлением к переделке жизнеописания святого, за которым скрываются какие-то очень важные побудительные мотивы. История бытования Жития позволяет считать, что идейные установки первоначального текста по разным причинам не устраивали ни Священство, ни Царство. Отказаться от выписанной ближайшим современником преподобного биографической канвы было невозможно, а редактура открывала возможность для исключения одних смыслов и внесения других. До сих пор история текста остается до конца не решенной

<sup>1</sup> *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 114 и след. Если Ключевский говорил только о двух переработках, осуществленных Пахомием Логофетом, то Н. С. Тихонравов выделял уже четыре редакции жития (*Тихонравов Н. С.* Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892), а В. Я. Яблонский — одну краткую и шесть пространных (*Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. С. 37–66).

<sup>2</sup> См. например: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви. Кн. 3. М., 1995. С. 295–296. Если Макарий обходит проблему переделок, то Е. Голубинский отмечает саму возможность очищения первоначального вида жития «от всего неудобного», что можно бы было оценить как позднейшие «цензурные» правки (*Голубинский Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра. М., 1909. С. 7).

<sup>3</sup> *Кучкин В. А.* О роли Сергия Радонежского в подготовке Куликовской битвы // Вопросы научного атеизма. Вып. 37. М., 1988. С. 110–113; *Шаббаев М. А.* Авторский вариант жития Сергия Радонежского // ТОДРЛ. Т. 58. СПб., 2007. С. 293. Особенно подробно проследил переделки первоначально вида Жития Б. М. Клосс (*Клосс Б. М.* Избранные труды... С. 160–212).

<sup>4</sup> В. П. Зубов пришел к выводу, что переделки столь разнообразны и мозаичны, что ни одна из древнейших редакций не дошла до нас в чистом виде (*Зубов В. П.* Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (К вопросу о редакциях «Жития Сергия Радонежского») // ТОДРЛ. Т. 9. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 145–158). Важен сам факт многочисленных переделок, которые отвечали разным задачам и были вызваны неудовлетворенностью исходным текстом и даже его трансформациями.

проблемой. Наиболее фундаментальной работой, основывающейся на анализе более чем 400 списков Жития Сергия, является указанный выше труд Б. М. Клосса, классификацию редакций которого мы и берем за основу.

Первоначальный текст Жития приходится добывать из-под наслоений, большая часть которых принадлежит Пахомию Логофету. Профессионал Пахомий работал явно на заказ и неоднократные его переделки исходного ядра за короткий промежуток времени<sup>1</sup> логично рассматривать не в качестве досужих упражнений книжника, а как последовательно осуществлявшиеся доработки с учетом пожеланий заказчика. При оценке вносившихся изменений важно учитывать, что работы занимавшего официальное положение агиографа несут на себе отпечаток «отвлеченности и схематизации, в них нет того патристического пафоса, который отличает творчество Епифания Премудрого и авторов произведений Куликовского цикла. Пахомий Логофет явился в русской культуре деятелем высокого профессионального уровня с оттенком византийского космополитизма...»<sup>2</sup>. К счастью, ни Пахомий, ни последующие редакторы не стерли до конца черты поэтически возвышенного образа святого. Благодаря этому мы сегодня можем судить о тенденциях творчества Епифания.

Выдающийся представитель стиля плетения словес приступил к сбору сведений об общественно-политической и религиозной жизни подвижника сразу после смерти Сергия (25 сентября 1392 г.). Всё начиналось с воспоминаний о том, что происходило на его глазах, а затем автор приступил к разысканию данных и документов<sup>3</sup>. Судя по автобиографическим обмолвкам, то была его личная инициатива. Это свидетельствует об авторском пиетете к фигуре действовавшего на

---

<sup>1</sup> По версии Б. М. Клосса, первая редакция Пахомия датируется 1438 г., а пятая — 1449 г. (*Клосс Б. М. Избранные труды...* С. 19). По мнению Н. Ф. Дробленковой, работа связывается с периодом пребывания Пахомия в Троицком монастыре, т. е. с 1440/43–1459 гг. (СККДР. Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1. Л.: Наука, 1988. С. 331).

<sup>2</sup> *Козлов Н. С., Громов М. Н. Русская философская мысль XI–XVII вв. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 137.*

<sup>3</sup> Епифаний в своей работе опирался на личные воспоминания и свидетельства людей, хорошо знавших святого. Сведения о жизни Епифания Премудрого этому не противоречат. В Троице-Сергиевом монастыре он появился не ранее 1374 г., постригся в 1375 г., в 1380 г. переписал «Стихарь», позднее участвовал в составлении житийного сборника РГБ. Тр. № 34, умер 1422 г. (об этом см.: *Клосс Б. М. Избранные труды. С. 95, 96, 100.*)

церковном и общественном поприще троицкого игумена. Важно, что побудительным стимулом к осуществлению работ по жизнеописанию Сергия было не указание церковного начальства, а личное понимание биографом заслуг и значимости Сергия. В те годы биография церковного деятеля не могла не быть облечена в жанровые формы агиографического произведения. Создание Епифанием Жития Сергия, кажется, не было непосредственно связано с задачами установления церковного культа преподобного. Житие Епифаний написал спустя 26 лет после кончины подвижника (т. е. в конце 1418 — начале 1419 г.)<sup>1</sup>, при этом жизнеописательное повествование появилось значительно раньше канонизации Сергия (1448/49) и на несколько лет раньше обретения мощей (1422). Пробой пера можно считать «Похвальное слово», которое было приурочено к 25 сентября 1412 г. — к 20-летию кончины Сергия и дню освящения нового Троицкого храма<sup>2</sup>. Оно читается в составе Троицкой летописи и было включено в Пространную редакцию<sup>3</sup>. Всё вместе не позволяет считать литературно-агиографический труд Епифания Премудрого ангажированным со стороны высоких церковных и властных кругов того времени. Возможно — это редкий для агиографической книжности случай прямой авторской инициативы, открывавшей простор для воплощения личных пристрастий и выражения собственных предпочтений.

Вышедшее из-под пера Епифания житийное повествование служило, конечно, для прославления Сергия, но оно слишком отличается от типовых образцов аналогичного жанра. Житие в большей степени было посвящено осмыслению роли неординарной личности в прошлом, нежели задачам рутинного церковного чествования. Этим и объясняются переделки, нивелировавшие живые черты эпохи и политическую направленность творчества Епифания. Соответствующие мотивы сокращались либо замещались агиографическими

<sup>1</sup> Клосс Б. М. Избранные труды... С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 17.

<sup>3</sup> Свидетельства Троицкой летописи о Сергии Б. М. Клосс интерпретирует как светскую биографию старца, а создание летописи приписывает Епифанию, который, по его мнению, мог работать над сводом по заказу митрополита Фотия в 1412–1414 гг. (см. Клосс. Б. М. Указ. соч. С. 18, 100, 107). Вместе с тем приписываемые исследователем перу Епифания летописные повести («Повесть о Куликовской битве», «Повесть о нашествии Тохтамыша», «Повесть о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича», а также ряд других текстов) по идейно-религиозным признакам не могут считаться родственными Житию Сергия.

трафаретами, общими местами и сценами чудес<sup>1</sup>. А. И. Клибанов пришел к совершенно обоснованному выводу, что дело сводилось не к формальному сокращению, а к изменению идеологического ядра епифаниева текста. По его наблюдениям, Пахомий максимально приглушил мотив служения Троице, последовательно удалял обличения роскоши, санолубия, мотивы народолубия<sup>2</sup>. В редакциях Пахомия Серба и последующих компиляциях переделке подверглось прежде всего описание деятельности основателя Троицкой обители на общественно-политическом поприще и было убрано социальное звучание Жития. В результате редактирования фигура крупного религиозного деятеля, обладавшая большим политическим весом и авторитетом, была наделена типовыми чертами образцового святого. Сергей в переработанных версиях — более слуга и избранник Бога, нежели работник во благо христиан и земли православной. Затрагивавшие чувства и чаяния современников смыслы выхолащивались, оставалась одна аскетика да чудеса.

Расхождения авторского текста с переделанными его версиями разворачивались в направлении отвлеченности от насущных проблем жизни. Но даже после массивных изъятий и редактур в Житии Сергия можно усмотреть «пропаганду определенного религиозно-общественного мировоззрения»<sup>3</sup>. В исходной житийной первооснове под наносными слоями переделок сохранились отпечатки высокого религиозного и патриотического чувства и умонастроения, общие для единой атмосферы Троицкого общежительного монастыря и страны. «Самовидец» Епифаний в силу документальной достоверности повествования сумел отразить нерв жизни и ее проблемы. Эта жизненность и реальность образа способствовала восприятию Сергия его современниками и потомками как идеала русской святости<sup>4</sup>. Судя по тенденциозности последовавших правок, в атмосфере надежд на освобождение от поработителей страны Сергей был охарактеризован Епифанием как авторитетная фигура в церковных, мирских и властных

<sup>1</sup> СККДР. Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 2. Л., 1988. С. 331.

<sup>2</sup> *Клибанов А. И.* К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. М.: Искусство, 1971. С. 73–74.

<sup>3</sup> Там же. С. 66.

<sup>4</sup> *Алексий (Кутепов), архим.* Преподобный Сергей как идеал русской святости // Богословские труды. М.: Моск. патриархия, 1989. Т. 29. С. 183–193; *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 558–559, 573.

кругах. В черты житийного героя вкладывались представления о социальном идеале церковного деятеля. Именно в таком контексте по сравнению с другими героями житийной литературы выглядели существенно ослабленными проявления чудотворения<sup>1</sup>. Для Епифания характерна бросающаяся в глаза погруженность в феноменальность, которая целиком так и не поглощается типичными для религиозного творчества ноуменальными смыслами восприятия бытия.

История бытования памятника в книжности показывает, что в первую очередь исключениям подверглись идеологически значимые идеи епифаниевской основы, а переделки осуществлялись в направлении приспособления текста для богослужебных целей. Это и понятно, редакции Пахомия датируются временем с 1438–1449 гг., когда разразилась феодальная распря<sup>2</sup> и когда заветы Куликовской эпохи были преданы забвению. В этих условиях нацеленный на широкий общественный резонанс текст приспособлялся Пахомием сугубо для внутрицерковных нужд. К тому же неприемлемой для победивших московских властителей была прослеживаемая Епифанием связь Сергия со звенигородской ветвью князей. Он создавал свой труд в преддверии и предчувствии ожидавших страну новых испытаний, которые были неизбежны в обстановке назревавшей борьбы за наследие Дмитрия Ивановича. Воспоминание о консолидации общественных сил, знаменем которой, согласно Житию, был Сергей, звучало в канун феодальной войны как предостережение. Ход исторических событий делал такие заветы неактуальными и призыв к ним Епифания был анахронизмом в новых политических реалиях.

Сергий действовал на исторической арене в эпоху государственного, духовного и культурного возрождения Руси и был одной из центральных фигур судьбоносного для страны времени перемен. Свидетельство тому — двенадцать упоминаний святого в летописях и память об авторитете и влиянии троицкого игумена на его современников, отразившаяся в литературных произведениях более позднего времени. Недаром в представлениях древнерусского книжника

---

<sup>1</sup> Описание чудес Епифанием весьма близки к реальности (см. об этом: *Петров А. Е.* Сергей Радонежский // Великие духовные пастыри России. М.: Владос, 1999. С. 195).

<sup>2</sup> Борьба Василия II (1425–1462) с Юрием Дмитриевичем Галицким (его вокняжение в Москве 1433–1434 гг.), а затем с его сыновьями Василием Косым и Дмитрием Шемякой (захват Москвы Дмитрием Юрьевичем в 1445–1446 гг., его смерть в 1453 г.).

Сергий был «всей Русской земли учителем и наставником»<sup>1</sup>. По тому авторитету, который он имел, его можно назвать духовным вождем своих современников. Всё вместе способствовало тому, что Сергий стал восприниматься потомками как знаковая личность эпохи перемен, когда разорение, одичание и шок, вызванные игом, сменялись собиранием сил, духовным пробуждением, шедшими рука об руку с процессами централизации и ростом влияния церкви. Немаловажен и вклад Епифания, который создал не трафаретно-условный житийный портрет отвлеченно-идеального святого, но портрет исторически достоверный, правдиво отразивший черты эпохи. И это при том, что реальное и идеальное в житийном повествовании весьма плохо уживаются.

Обратимся к характеристике идеалов и чаяний, которые, судя по источнику, были общими для Епифания Премудрого и Сергия Радонежского. Автор и его герой, будучи современниками и насельниками весьма необычной для Руси обители, близки по духу и восприятию действительности. Их взгляды трудно дифференцировать. Епифаний развивал апологию тех идей, которые он разделял. Поэтому характеристики Сергия на уровне идеалов можно отнести и на счет авторских предпочтений. Вложенное премудрым агиографом в текст сердечное единение с делом Сергия придало созданному образу необычайное обаяние. Оно прорывается сквозь редакторские вторжения и правки. Если Сергий был выразителем идей и настроений современников Куликовской битвы, то Епифаний гениально воплотил их в жизнеописании святого.

Сегодня Житие Сергия Радонежского считается надежным источником биографических сведений о подвижнике и многих чертах его эпохи. С привлечением данных Жития и пересекающихся с ним источников установлено, что святой родился в первых числах мая 1322 г., вместе с братом Стефаном принял обряд пострига в 1342 г. и близко к этому времени основал Троицкий монастырь, в 1353/54 г. стал его игуменом, в 60-е гг. был приближен митрополитом Алексием, а в 70-х гг. вошел в окружение Дмитрия Донского и участвовал в основании других монастырей-общежитий, в 1374 г. он крестил сына великого князя Юрия Дмитриевича, в 1381 г. сблизился с Владимиром Андреевичем и крестил его сына Ивана, в 1382 г. оказался в Твери рядом с Киприаном в стане врагов Дмитрия, а в 1385 г. примирил Дмитрия Донского с Олегом Ивановичем рязанским, одновременно

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 163.

исполняя обязанности духовника великого князя<sup>1</sup>. Историки чаще всего сосредотачиваются на наблюдениях за политическими предпочтениями святого, а в его деятельности преимущественное внимание уделяют монастырской реформе. Но тексты Епифания донесли до нас черты духовного облика преподобного, сакральный образ которого стал «символом объединения поднимавшейся Руси»<sup>2</sup>. Этот образ, подобно былинам, воплотил вековую русскую мечту о социальной гармонии, о сильном и независимом государстве. Контуры этой мечты заданы принципами, которые Сергей проводил в жизнь. Надо только иметь в виду, что спецификой выражения мысли в житии были не прямые постулаты и высказывания на этот счет, а последовательно проводимый сквозь сюжеты идейный подтекст, складывающийся в программное целое.

Обратимся к характеристике идейного кредо Жития. Согласно списку Жития Сергия Радонежского, в котором Епифанию принадлежат вступление, 10 из 30 глав и похвальное слово, появление в Русской земле нового святого рассматривается в традиционном провиденциальном ключе: он — «избрань Богомь»<sup>3</sup>. Как и в других житиях христианских подвижников, много внимания уделяется аскетическим чертам облика Сергия. Уже младенцем он избегал брать материнскую грудь в постные дни<sup>4</sup>. С юности хранил себя в воздержании, «иссушая плоть», вырос вне детей и игр<sup>5</sup>. Подвижник не пожелал жениться, стремился покинуть суетный мир и с братом Стефаном удалился на пустынножительство в глухой местности<sup>6</sup>. В тексте специально разъясняется, что тем самым он природу свою хотел преодолеть<sup>7</sup>. С мировоззренческой точки зрения это означало преодоление онтологической данности, нацеливавшее на неприятие всего плотского. Из Жития же следует, что Сергей жил в гармонии с окружающей природой и современниками, а трагический конфликт плотского и духовного ему был чужд. С одной стороны, Сергей возносит похвалу Богу за то, что тот дал

<sup>1</sup> *Кучкин В. А.* Сергий Радонежский // Вопросы истории. 1992. № 10. С. 75–92; *Петров А. Е.* Указ. соч. С. 183–208; *Клосс Б. М.* Избранные труды... С. 18–36.

<sup>2</sup> *Козлов Н. С., Громов М. Н.* Указ. соч. С. 132.

<sup>3</sup> Житие Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV в. М.: Наука, 1981 (далее — Житие...).

<sup>4</sup> Там же. С. 270.

<sup>5</sup> Там же. С. 284–286.

<sup>6</sup> Там же. С. 292, 296–298.

<sup>7</sup> Там же. С. 290.

ему возможность жить в пустыни в одиночестве и безмолвии, а с другой — присутствуют сетования на голод, жажду, нищету и скудность во всем<sup>1</sup>. Ни самоцельного истязания плоти, ни вериг, ни бездейственного созерцания в отстранении от мира Житие не знает. Только молитвы, бдения всенощные, пение и плач душевный. Сегодня трудно судить, какие из этих мотивов были изначальными, а какие получили усиление в редакторских обработках.

Почти наверняка вставное происхождение имеет акцентация внимания на молчаливчестве и практике постоянной молитвы<sup>2</sup>, что противоречит контексту. Согласно повествованию, аскеза Сергия умеренная. В ней нет суровостей воздержания, нет крайностей. Святой налагает на себя необходимые для самодисциплинирования, но всё же не сильно обременительные ограничения. Бесовские искушения он побеждал молитвами и трудами, «не часа праздень пребываше»<sup>3</sup>. Даже такой сторонник отождествления умонастроений Сергия с исихазмом, как Г. Федотов, отмечает отсутствие аскетической суровости и свое сопоставление делает на основании созерцательного склада ума преподобного<sup>4</sup>. Поэтому он в некотором смысле осторожен в своих выводах: «...в лице преподобного Сергия мы имеем первого русского святого, которого в православном смысле этого слова можем назвать мистиком, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы»<sup>5</sup>.

Из окружения Сергия по пути строгой изоляции от мира идут только отдельные иноки, и лидер Троицкой общины этого не возражает. Он благословляет полюбившего безмолвие Исакия на молчаливчество<sup>6</sup>, что сопоставимо с ранними устремлениями самого Сергия к пустынному уединению. Молчаливчество как крайнее проявление аскетической практики выходило за рамки принятых в общине правил общежития, но в то же время уединенная аскеза возможна тогда, когда за спиной молчаливника стояла братия, обеспечивавшая изоляцию и поддерживавшая жизнеобеспечение. К подобному типу

<sup>1</sup> Там же, С. 304–306.

<sup>2</sup> Там же. С. 318–320, 338.

<sup>3</sup> Там же. С. 322.

<sup>4</sup> *Федотов Г.* Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. С. 150.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Житие... С. 374.

мистического направления сам Сергий не относится. В начале своего иноческого подвига он ушел вместе с братом в глухомань и жил настоящим отшельником, уклоняясь от мирских выгод своего положения, когда таковые со временем появлялись. Пустынничество требовало трудов и многих забот, что видно по сюжетам жизнеописания. Не случайно подвижник отказался от затворнической формы служения Богу, хотя сама возможность такого пути для избранных не отвергал. В суровых условиях слишком значительно было несоответствие между египетским идеалом монашества и русской практикой иноческого служения<sup>1</sup>. Беспрестанный труд не позволял вкушать «сладо́сти безмолвия». Аскетическое звучание в Житии, скорее всего, привнесено и имеет мало общего с условиями «уединенной» жизни. Картины неустанной деятельности на поприще уединения весьма показательны. Пустынничество на горе Маковец — это только этап в развитии Троицкого монастыря, где приходилось исполнять разнообразные необходимые работы, в которые включался поток новых иноков. Поэтому вряд ли правомерно связывать деятельность Сергия с влиянием византийского исихазма, как это делает ряд исследователей<sup>2</sup>. При отсутствии внешнего материального обеспечения в тех исторических условиях общежитие было предопределено нелегкими условиями жизни в стране. Но в распространении на Руси общего монашеского жития, которое олицетворяла Троицкая обитель, заключалось и нечто большее.

В Житии создание общежития связывается с инициативой константинопольского патриарха Филофея<sup>3</sup>. Последний прислал свое благословение и устав, по которому «жити братии вкупе»<sup>4</sup>. Из письма

<sup>1</sup> Федотов Г. Указ. соч. С. 147.

<sup>2</sup> Федотов Г. Указ. соч. С. 150–151; Клибанов А. И. Указ. соч. С. 79–92. Несовместимость с мистической практикой по причине погруженности в жизнь с ее заботами и трудом отмечает В. Н. Топоров (см.: Топоров В. Н. Указ. соч. С. 56). Отмечает исследователь и черты противоречивости в связи с присутствием мотивов молчания-безмолвия (Там же. С. 567–568). Вместе с тем автор не исключает возможности влияния на Сергия паламизма (Там же. С. 577–592). Ближе к истине стоит Б. М. Клосс, который считает, что надо говорить не о влиянии исихазма паламитского толка, а о заимствовании идей из византийской литературы аскетического толка (см.: Клосс Б. М. Указ. соч. С. 37).

<sup>3</sup> Занимал патриарший престол в 1335–1354 и 1364–1376 гг. Поставленный игуменом в 1353/54 г. Сергий не мог быть известен патриарху, следовательно, послание можно отнести ко второму периоду.

<sup>4</sup> Житие... С. 366.

следует, что глава Восточной церкви советовал устроить общежитие в прославшей добродетелью обители и вместе с уставом прислал игумену в подарок параманд, схиму и крест, сохранившийся до сих пор. По расчетам В. А. Кучкина, это произошло в 1374 или даже в 1377 г. и было связано с поиском поддержки греками их мероприятий по дроблению русской митрополии после утверждения в русских пределах Киприана. Не даром получив послание, Сергей поехал к митрополиту Алексию. Тем самым он продемонстрировал приверженность идее целостности русской митрополии под единым управлением<sup>1</sup>.

Тем же временем, что и дары Филофея, датируется введение общежития в Троицком монастыре<sup>2</sup>. Высказывается мнение, что устройство общежития пришло на смену особножительству по типу келиотского. В пользу этого вроде бы говорит рассказ о работе Сергия на богатого брата-инока по имени Данило<sup>3</sup>. Но келиотские монастыри, как известно, существовали на пожертвования ктиторов, каковых у Троицкой обители не было. То, что известно о функционировании монастыря при игуменстве Сергия, трудно связать с келиотскими устоями. Преподобный Сергей создавал обитель по собственной инициативе и практически без чьей-либо помощи. До реформы монастыря число насельников в нём всегда точно соответствовало 12<sup>4</sup> (число первых апостолов). Подобные порядки позволяют поставить вопрос о близости традициям ирландского монашества. Скорее всего, именно туда уходят корни общежития на горе Маковец. Упоминание о причастности греков к ведению общежития в Троицком монастыре, надо полагать, было включено в Житие задним числом.

Вопреки житийной легенде Сергей не был начинателем общежитийной монастырской традиции. Подлинным вдохновителем реформы монашества был лидер «национальной партии» митрополит Алексий<sup>5</sup>. Он инициирует расширение сети монастырей-общежитий<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Кучкин В. А. Сергей Радонежский. С. 80–81.

<sup>2</sup> Там же. С. 82.

<sup>3</sup> Житие... С. 342–344.

<sup>4</sup> Там же. С. 334.

<sup>5</sup> Кузьмин А. Г. Указ. соч. С. 92–93.

<sup>6</sup> По его благословению создаются следующие обители-общежития: Чудов монастырь в Кремле (1365), Благовещенский в Нижнем Новгороде (1370), Константина и Елены во Владимире (после 1370), Введенский в Серпухове (до 1377), Алексеевский монастырь, в котором сестра митрополита Ульяна «была общему житию начальница» (1367) (об этом см.: Клосс Б. М. Избранные труды... С. 37–42).

Роль Сергия заключается в том, что он более других содействовал этому начинанию. При непосредственном участии Сергия кроме Троицкого был основан Благовещенский монастырь на Кержаче (между 1365 и 1373 г.) и Успенский Стромьинский монастырь (1381). Во вновь создающиеся монастыри-общежития святой посылает иноков, воспитанных им в Троицкой обители. По Житию, непосредственно с Троицкой обителью связано появления таких общежительных монастырей, как Благовещенский на реке Кержач, московский Андроников монастырь, который, по свидетельству Епифания, украшал своей живописью Андрей Рублев, Благовещенский Симонов монастырь, основанный племянником святого — Федором, Благовещенский Голутвинский близ Коломны, куда был направлен троицкий священноинок Григорий, наконец Зачатьевский Высоцкий монастырь в Серпухове, настоятелем которого стал ученик преподобного Афанасий<sup>1</sup>. Ряд воспитанников Троицкой обители сами становятся инициаторами создания монашеских общежитий<sup>2</sup>. Ученики Сергия активно участвовали в процессе расширения сети монастырей. Последователи Троицкого игумена приняли значительное участие в этом масштабном для страны начинании, но никто из них не сделал больше, чем сам Сергий. Считается, что ученики Сергия на протяжении XIV—XV вв. основали более половины монастырей на Русском севере, которые стали называться русской Фиваидой<sup>3</sup>. Сергий и его ученики лишь олицетворяли собой новое явление в религиозной жизни, поэтому за святым прочно закрепилась слава «начальника общему житию».

<sup>1</sup> Житие... С. 368–374, 376–384. Симонов монастырь (до 1377) в Москве. Не ранее 1365 и не позже 1377 г. датируется возникновение столичного Спаского монастыря, 1374 г. — Высоцкого монастыря в Серпухове.

<sup>2</sup> Савва основал Рождественский на Сторожах (1398–1399), Мефодий — Николо-Песношский близ Дмитрова (до 1392), Пафнутий — Рождественский близ Боровска, Стефан — Троицкий Махришский монастырь, Сергей Нуромский — Спасо-Преображенский на р. Нуре в Вологодском краю, Павел Обнорский — Троицкий на той же р. Нуре. После встречи с Сергием Дмитрий Прилуцкий основал Спасский монастырь в Вологде. Кирилл Белозерский сначала сменил Федора в Симонове (1388), потом основал Успенский монастырь на Сиверском озере (1398), а ушедший с ним на Север Феррапонт в том же году основал Рождественский монастырь (*Клосс Б. М. Избранные труды...* С. 35, 43–46, 58–54).

<sup>3</sup> *Макарий (Булгаков)*. Указ. соч. Кн. II. С. 187; *Муравьев А. Н.* Русская Фиваида на Севере. СПб., 1855.

Монастырское строительство, которое осуществлял Сергей и его ученики, знаменовало начало распространения монастырей в российскую глубинку, превратившееся в широкую монастырскую колонизацию окраин. На смену небольшим ктиторским монастырям в пригородах приходили крупные религиозные и хозяйственные центры в разных районах страны<sup>1</sup>. По образцу Троицкой обители вокруг монастырей концентрировалась хозяйственная деятельность.

Феномен монашеской колонизации во многом объясняется выгодным и независимым по отношению к княжеской власти положением церкви в период монголо-татарского владычества. Процесс монашеской колонизации охватил главным образом северные территории Руси, расширив ареал христианства и влияния его на умонастроения народов, населявших громадные, слабо подконтрольные и светским и духовным властям территории.

Возникший в XIV в. исход иночества в лесные и сельские районы был связан с решением политико-экономических задач и отражал нарастающую социально-религиозную активность центральных русских княжеств XIV–XV столетий, а также усиление проповеднической и экономической активности самой церкви<sup>2</sup>. Новые монастыри становились основой продвижения интересов их властных покровителей, закрепляли русское присутствие на необжитых землях, формировали у местного населения более высокие представления о культурных нормах. По сути, новосоздаваемые обители становились мостами, связывавшими воедино разноплеменные народы и их самобытные культуры с огромным русским миром<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> И. К. Смолитч выделил шесть районов монастырской колонизации XIV–XVII вв.: 1) центральные районы Московского княжества, ограниченные Волгой, Мологой, Сурой и Окой; 2) Русский Север, т. е. Заволжье и Поморье; 3) Верховья Дона и Оки; 4) западные территории между Новгородом, Псковом и Смоленском; 5) Понизовье; 6) Урал и Сибирь (Смолитч И. К. Русское монашество. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 1999. С. 116). Можно констатировать, что «монастыри становились мощным фактором колонизации и освоения малонаселенного русского Севера» (Петрушко В. И. История Русской церкви с древнейших времен до установления патриаршества. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 190–199).

<sup>2</sup> Смолитч И. К. Указ. соч. С. 44–46.

<sup>3</sup> Наиболее наглядный пример того, как в XIV в. монастырская культура и мысль становилась мостом между русским и иными народами — деятельность Стефана Пермского, монаха-миссионера, достигшего епископского сана (Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 3. С. 88–92;

Одним из результатов монастырской колонизации стало вовлечение монашества в дело миссионерской проповеди, результатами которой стала не только христианизация населения, но и вхождение новоприсоединяемых к России народов в круг культурных и политических идеалов русского мира. Ярчайший пример подобного развития событий — подвижническая и миссионерская деятельность Стефана Пермского, описанная Епифанием Премудрым на страницах жития просветителя пермяков<sup>1</sup>.

Особой и недооцененной исследователями проблемой является проблема отношения к дохристианской стихии в ходе рассматриваемых процессов. Если с ближайшими потомками переживших ужасы нашествия церковь говорила на языке обличения и устрашения, то в годы национального единения и движения церкви вширь, на окраины, ситуация меняется. Хорошо известно, что крещение села в киевский период было ограниченным и во многом имело формальный характер<sup>2</sup>. Положение изменилось с возникновением монастырей

---

*Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Т. 2. С. 270–286). И уже с XVI в. примеры участия обителей в просвещении народов, населявших окраины России, стали обычным делом. Особенно ярко проявилась деятельность поволжских монастырей, ориентированных на миссионерскую деятельность среди марийцев, чувашей и татар. Самыми известными из них стали Седмизерная пустынь, Свяжский и Казанский Преображенский монастыри. В последнем была открыта первая в России школа для инородцев. XVII в. был уже отмечен миссионерскими усилиями монастырей в Сибири (*Коровин В. Д.* Свяжский Успенский монастырь в контексте социально-экономической, политической и религиозной истории Казанского края в середине XVI — начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М, 2009; *Софронов В. Ю.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Западной Сибири в конце XVII — начале XX вв.: Дис. ... д-ра ист. наук. Барнаул, 2007; *Никулин И. А.* К вопросу о направлениях православной миссии в Сибири в конце XVII — начале XVIII в. // Современная православная миссия: материалы докладов и сообщений Всероссийской научной конференции / Отв. ред. Н. А. Дьячкова. Екатеринбург: Ново-Тихвинский женский монастырь, 2012. С. 213–221).

<sup>1</sup> Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археографической комиссии под ред. В. Г. Дружинина. СПб., 1987; *Антонова М. Ф.* Некоторые особенности стиля «Жития Стефана Пермского» // ТОДРЛ. Т. 34: Куликовская битва и подъем национального самосознания. Л.: Наука, 1979. С. 127–133.

<sup>2</sup> Археологические раскопки в Смоленской области ясно указывают на то, что в домонгольский период сельские храмы были крайне редким

в отдаленных уголках Руси, что в целом позволяет говорить о христианизации большей части населения, проживавшего на исконных землях Древней Руси<sup>1</sup>. Такая перемена привела к расширению влияния церковных институтов на всём пространстве Руси, и это было одним из факторов ее духовной консолидации.

Успех христианизации и сплочение этноса конца XIV в. в том числе был обеспечен монашеской колонизацией, выходом русского иночества за пределы городских стен и его проникновением на отдалённые от крупных городских центров территории<sup>2</sup>. Постепенно формировался новый облик общества поднимавшегося на борьбу с поработителями. Вклад в это дело Сергия бесспорен.

---

явлением, и все они располагались в княжеских сёлах-замках (Алексеев Л. В. Смоленская земля в IX–XIII вв.: Очерки истории Смоленщины и Восточной Белоруссии в IX–XIII вв. / Отв. ред. Я. Н. Шапов. М.: Наука, 1980. С. 130–132). По мнению В. Н. Топорова, победу христианства можно связывать со второй христианизацией, начавшейся с XIV в. и шедшей на смену формальной и поверхностной христианизации (см. Топоров В. Н. Указ. соч. С. 575). О затянувшемся процессе христианизации до эпохи Московской Руси см.: Клибанов А. И. Духовная культура Средневековой Руси. М.: Наука, 1996. С. 46–90. Не менее примечательно «Вопрошание» Кирика Новгородца, рисующее сельское духовенство в качестве беднейшей части русского священства, готового мириться с языческими верованиями своей паствы (Гайденко П. И. Религиозная ситуация в Новгороде по материалам «Вопрошания» Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура: В 2-х ч. Ч. 2 / Новг. гос. ун-т; ИФ РАН; отв. ред. В. В. Мильков. Великий Новгород, 2012. С. 139–157). Другие многочисленные примеры (см. сн. 22). Это означало одно: христианизация новгородских селений, а также селений других территорий древнерусского государства в лучшем случае имела лишь формальный результат.

<sup>1</sup> Во всяком случае, только в первой половине XV в. в древнерусских правовых актах сельские жители начинают именоваться «крестьянами», т. е. христианами (Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 8. М.: Наука, 1981. С. 49).

<sup>2</sup> Исследование древнерусского монашества привело И. К. Смолича к выводу, что только в XIV в. в Северо-Восточной Руси начинается создание нового для данного региона типа монастырей, «пустыней», удалённых от города, расположенных в труднодоступных и малозаселённых районах, окружённых северными природными красотами Руси. Этот выход за пределы стен во многом переломил ситуацию и в деле христианизации сельского населения, имевшего возможность знакомиться с идеалами церковной жизни через посредство иноков (Смолич И. К. Русское монашество 988–1917: Жизнь и учение старцев. С. 46–48).

При Алексии сформировался новый тип подвижника, который ушел от мира и вернулся в него для служения ближним своим. Этот тип подвижника и олицетворяет собой Сергей, а многочисленные списки Жития способствовали укоренению убеждения, что именно троицкий игумен является «начальником общему житию». В данной характеристике заключена хоть и не буквальная, но по большому счету близкая к действительности правда. Работа, которую осуществлял Сергей и его последователи, способствовала сплочению отдаленных и замкнутых миров вокруг Руси. Так задуманная Алексием и активно проводившаяся в жизнь Сергием и его последователями монастырская реформа способствовала собиранию и объединению сил Руси. Троицкий игумен был первым прославленным на этом поприще подвижником. С Жития Сергия начинается ряд агиографических фигур, которые канонизированы как продолжатели дела Сергия, успешно воплощавшие линию начинаний Алексия<sup>1</sup>. Скромность жизни русских монахов-отшельников находилась в полном согласии с повседневными трудностями большинства русских людей. Очевидно, в условиях всевозрастающего благосостояния церкви подобная скудость способствовала возвышению авторитета духовенства. Простота иноческой жизни в общежитиях способствовала трансформации общехристианских ценностей в ценности общерусские.

Построенные на принципах коллективизма и взаимопомощи, монастыри с одной стороны реанимировали вековые общинные принципы, а с другой — демонстрировали идеальный образец единения для решения общих задач. В правилах Афанасия Высоцкого это сформулировано следующим образом: «Да вся имуть опща... да пребывают единымъ разумом и единою молитвою»<sup>2</sup>. Подобные порядки в обители Сергия были установлены «в похвалу святой Троице».

Реформа проходила на основе внедрения нового богослужебного устава — Иерусалимского. Ктиторские порядки не отвечали новым вызовам времени. Устав был приспособлен к общежительским

---

<sup>1</sup> Это целый ряд подвижников: Стефан, брат преп. Сергия, Стефан Пермский, друг преп. Сергия, Савва Вишнегорский, Герасим Болдинский, Кирилл и Мартириан Белозерские, Савватий Соловецкий, Корнилий Комельский, Павел Обнорский, Сергей Нуромский и сонм их последователей в лице Филиппа Рабанского, Александра Куштского, Александра Свирского, валаамских старцев, наконец Нила Сорского и многих других (*Смолч И. К.* Русское монашество 988–1917. С. 46–48, 56–60).

<sup>2</sup> Цит. по: *Клосс Б. М.* Избранные труды... С. 53.

монастырям, и в нем «делался акцент на общественное служение церкви»: нестяжательство, послушание, молитва, труд, почитание властей, молитва за всех христиан<sup>1</sup>. В рукописях он начинает бытовать со второй половины XIV в. Монастырская реформа в житийной истории Сергия моделировала идеальные межличностные отношения: общий созидательный труд, умеренность, взаимопомощь, облагораживание земли, служение Богу и государству.

Епифаний, прославляя подвиги Сергия, пропагандировал нормы духовного и трудового братства. В епифаниевской апологии святого «общее житие становилось идеальной основой миропорядка»<sup>2</sup>, образцом сплоченности для мирян. Такими идеологическими средствами цементировалась солидарность народонаселения Руси. Смыслы Жития фокусировались на национальном идеале. С деятельностью Сергия связывались ценности, объединяющие землю, власть, церковь. Таков был ответ на вызовы времени.

Охарактеризуем другие программные смыслы, актуализированные житийным повествованием. Общежительские монастырские устои при Сергии основывались на нескольких базовых принципах личностных взаимоотношений. В основу имущественных взаимоотношений был положен принцип нестяжания и устанавливалось правило никому ничем не владеть и ничто своим не называть: «Ничто же особь стяжевати кому, ни своим что звати, но вся общая имети»<sup>3</sup>. Общим было и дело благотворительности, которое в памятнике описывается как помощь обращающимся в обитель нуждающимся<sup>4</sup>. В таком преломлении реализовывался принцип равенства иноков обители, а главное, устанавливалось правило служения миру.

На основе нестяжательских установок воспитывалось неприязненное отношение к богатству. Автором формулировался тезис о важности воспитания равнодушия к вещам земным, которое не порождает стремления к накопительству и сокровищам<sup>5</sup>. Понятно, почему игумен категорически не желал принять драгоценного подарка, ссылаясь на то, что он никогда не был «златоносцем». С нестяжанием связана и апология бедности, ограничения в потребностях и потреблении (сюжет о голоде в обители, глава «О худости порт

<sup>1</sup> Клосс Б. М. Избранные труды... С. 48, см. также С. 46–47.

<sup>2</sup> Клибанов А. И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. С. 98.

<sup>3</sup> Житие... С. 368.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 418.

Сергиевых»)<sup>1</sup>. Нестязательскую основу имело резкое неприятие святым симонии — одного из распространенных церковных пороков. Нестязательским принципам, кажется, не соответствует только один сюжет, повествующий об утрате богатства родителями и земляками радонежского отрока<sup>2</sup>. Но в нем идет речь о мирских отношениях, а не о монастырских.

Нестязательство Сергия — не только продолжение традиции, заложенной еще Феодосием Печерским, но еще и достаточно недвусмысленно выраженный укор церкви, присоединявшей к прежним накопленным богатствам новые. Сергий действует в пику сложившейся в церковной среде практике — он не ищет сана, ни посулов, ни платы за вступление в церковные должности не дает<sup>3</sup>. Вряд ли данный сюжет Епифания можно назвать лояльным Священству. Зато он демонстрирует полное единодушие позиции Сергия и предпочтений автора.

Программный принцип нестязательства может быть прочитан и в социальном аспекте. Если монастырь мыслился образцом для окормляемого им сельского мира, то демонстрацию Сергием бедности можно воспринимать как невербальную критику расширяющегося имущественного раскола в обществе. Бедность в понимании святого была обязательной нормой монастырских порядков. Жизнь в бедности — это не только внутреннее монастырское правило. По сюжету повествования пропаганда идеала велась в расчете на мир. Оформленный в таком качестве призыв к единению на принципах равенства — недостижимый, но наверняка вызывавший сочувствие и симпатии многих мирян идеал.

Особая смысловая линия Жития связана с темой труда. Монастырский труд в Троицкой обители представлял собой соединение труда духовного с физическим. Последнему в Житии уделяется очень большое внимание. Сам Сергий находится в постоянных делах: он обеспечивает иноков водой, сам печет просфоры, занимается землепашеством, распределяет обязанности и следит за их исполнением. Трудится игумен, трудятся монастырские насельники. Характерны описания коллективных «трудов теремных», в процессе которых строительство келий сочетается с постом, смирением, аскезой<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Житие... С. 342–344, 352–358.

<sup>2</sup> Там же. С. 288.

<sup>3</sup> Там же. С. 330.

<sup>4</sup> Там же. С. 318–322.

Общая молитва и общие работы являются одной из основ новых монастырских порядков. Игумен примерно исполняет свою часть общего дела, и его жизнеописатель с гордостью заключает, что святой «ни часа праздным пребываше»<sup>1</sup>. Поскольку в трудовом делании монах несколько не отличается от мирянина, то идеал труда приобретает широкое общественное звучание.

Очень важно, что в плане идеала (т. е. примера для других) Епифаний описывает труд ненасильственный, основанный на принципах взаимоуважения и взаимопомощи. Труд является благом для того, кто трудится и приносит пользу. С трудом древнерусский писатель связывает преображение родной земли. Епифаний повествует, как вокруг Троицкой обители распахиваются земли, заселяются пустынные места, растет количество населения и деревень. Труд здесь предстает средством, преображающим родные просторы. Картины преображения разоренной и опустевшей Руси глубоко смыслозначимы. Можно понять, с какими процессами связывалось чувство оптимизма в эпоху национального подъема.

Жизнеописание Сергия имеет одну очень важную особенность, которую исследователи, к сожалению, не отмечают. В произведении Епифания Премудрого полностью отсутствуют мотивы утрашения. На всём пространстве повествования не встречается ни одной сцены насилия или наказания. Сергей представлен воплощением самой доброты. Единственное средство воздействия, к которому он прибегает, это убеждение и личный пример. Троицкий игумен не накладывает заслуженных епитимий на братию и только поучает нарушителей дисциплины<sup>2</sup>. Он не употребляет своей власти, но всего лишь со смирением и кротостью призывает грешников исправиться<sup>3</sup>. Сергей Радонежский последовательно выступает в роли защитника обиженных (чудо со свиньей) и не позволяет унижить простолюдинов (заступается за крестьянина, которого намереваются выставить за врата обители). Когда братия начинает роптать по причине отсутствия в монастыре хлеба, Сергей мягко учит недовольных терпеть с верою и уповать на Бога<sup>4</sup>. Разногласия с братом Стефаном не перерастают во вражду, а назревающее недовольство братии преподобный гасит добровольным уходом из обители. Святой сам терпел

<sup>1</sup> Житие... С. 322.

<sup>2</sup> Там же. С. 340.

<sup>3</sup> Там же. С. 456.

<sup>4</sup> Там же. С. 344–346.

лишения с благодарностью и призывал к этому других, уповая на милость Божию<sup>1</sup>.

На всем обширном пространстве Жития Сергия не обнаруживается столь характерного для церковной книжности поругания и обличения язычества. Их нет даже в посвященном крещению пермяков «Житии Стефана Пермского». Язычники предстают там не столько неисправимыми поганцами, сколько людьми, которым рано или поздно уготовано последовать за Христом. Подобным образом — как к «резерву» увеличивающегося христианского мира — относился к дохристианскому населению страны Иларион Киевский.

В «Похвальном слове» милосердные качества преподобного обобщаются, и Епифаний специально подчеркивает, что злоба ни разу не омрачила разум подвижника<sup>2</sup>. Столь достойное для подражания качество коренится в абсолютизации христианской заповеди любви к ближнему: «И вся вкупе равно любяше и равно чтеше, не избирая, ни судя, ни зря на лица человеческие»<sup>3</sup>.

По аналогии с высшим сакральным идеалом и сам Сергий — безгневный игумен. По тонкому наблюдению Г. Федотова, его «кротость доходила почти до безвластия»<sup>4</sup>. Соответствовала ли историческая личность этой идеальной характеристике? Надо полагать, что во многом да. Это видно по стремлению влиятельного во властных сферах миротворца встать над враждующими политическими силами. Черты идеализации если и присутствуют, то они работают на благо общества, на собирание его духовных и нравственных сил. В данном случае образ Сергия оказывал то же воздействие на общественное сознание, что и «Троица» Андрея Рублева, о которой речь впереди. Для нас важно, что тема «Троицы» непосредственно сближает великого художника с великим подвижником.

Как абсолютно верно отметил Г. Федотов, «Пресвятая Троица ни до Сергия, ни после него, не была предметом умозрения»<sup>5</sup>. Сама тема Троицы впервые зазвучала в древнерусской литературе именно в произведении Епифания Премудрого. Это не случайно. Сергий ввел неизвестный прежде на Руси праздник Троицы, что можно оценить не только как нововведение в религиозной практике. Теоретическая

<sup>1</sup> Житие... С. 342, 356.

<sup>2</sup> Там же. С. 426.

<sup>3</sup> Там же. С. 418.

<sup>4</sup> Федотов Г. Указ. соч. С. 146.

<sup>5</sup> Там же. С. 150.

(в форме экзегезы, конечно) часть этого процесса от нас сокрыта. В некотором смысле своеобразным изложением «теории» можно назвать Житие Сергия, автор которого способствовал продвижению культа в религиозное сознание читателей и делал это умело, в форме прославления деяний святого, обращая внимание на признаки ноуменальной троичности в феноменальном.

Возвеличивание и прославление Троицы агиограф отнес к главным деяниям жизни преподобного. Сергей представлен одновременно и учеником, и слугой «святыя Троица»<sup>1</sup>. Согласно житийной канве, это выражается в том, что он основывает «обитель святыя Троица», он же становится первым иноком обители во имя святой Троицы<sup>2</sup>, где на его средства построена Троицкая церковь<sup>3</sup>. Провиденциальным знаком, символизирующим неразрывное единство святого и Троицы, является сюжет о троекратном крике младенца еще во чреве матери, которым промыслительно указывается на объект его будущего служения. Согласно толкованию, знамение возвещает «яко будет некогда ученикъ святыя Троица»<sup>4</sup>.

Специфический тринитарный мотив постоянно проходит через содержание Жития и далее. В сюжете об обретении грамоты изложено предсказание старца родителям преподобного, согласно которому отрок Варфоломей в последующем «имать быти обитель святыя Троица»<sup>5</sup>. В Житии прямо и неоднократно говорится, что предназначение Сергия — славить Троицу, которая дает ему силы и оказывает небесное покровительство во всех начинаниях<sup>6</sup>. Избранник Троицы нашел свое последнее упокоение в обители, которую сам основал и прославил<sup>7</sup>. Сакральное отношение к Троице отразилось и на уровне литературных приемов: трижды кричит в утробе младенец, трижды повторяется этот мотив в ткани повествования, трижды обращается автор к главной теме своего жития. По предположению Б. М. Клосса, такого рода «предопределение святого Троице было связано, скорее всего, с рождением в дни празднования Сошествия Святого Духа (29–30–31 мая)»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Житие... С. 270, 272, 296.

<sup>2</sup> Там же. С. 300.

<sup>3</sup> Там же. С. 284, 296.

<sup>4</sup> Там же. С. 296.

<sup>5</sup> Там же. С. 284.

<sup>6</sup> Там же. С. 274, 332.

<sup>7</sup> Там же. С. 420.

<sup>8</sup> Клосс Б. М. Избранные труды... С. 27.

Другими словами, судьбоносное значение придавалось времени появления будущего святого на свет, календарно предопределившему характер его будущей деятельности.

Как видим, Епифаний не касается богословствования по тринитарной проблематике. Ни в деяниях Сергия, ни в его жизнеописании нет признаков «умозрения». Тема Троицы раскрывается другими средствами. Дело не в бедности древнерусского богословия, как полагал Г. Федотов. Оно пришло на Русь в готовом виде. Отечественные его популяризаторы решали другие задачи. В Житии Сергия, в частности, суть религиозного ядра рассуждения оформлялась в расчете на неискущенного в тонкостях экзегезы читателя. Троичность для автора — это не только номинация базового религиозного догмата. Не углубляясь в тонкости, он демонстрирует «наглядное» всеприсутствие Троицы в бытии. Причастность троичности раскрывается во всём: в процессах природной жизни, знамениях, собственном творчестве, деяниях святого. Внимание фокусируется на отражении троичной сущности в посюстороннем, на отпечатках сокровенного в феноменальной сфере бытия да и просто на деяниях во славу святой Троицы. Понятно, что это никакое не богословствование, а религиозная пропаганда ассоциативно-наглядными средствами.

Троичная проблематика решается Епифанием Премудрым сразу в нескольких планах: аллегорически-метафорическом, на уровне художественного метода построения текста и в контексте прямого повествования о деяниях в честь Троицы. Житие можно считать вкладом древнерусского книжника в популяризацию нового для Руси культа Троицы.

Действительно, до Сергия не существовало богослужебного праздника в честь Троицы, не было ни календарно установленного дня чествования, ни соответствующих служб (троицкая тема отсутствовала в кондаках, паремиях, канонах, в апостольских и евангельских чтениях). И данное обстоятельство действительно примечательно, поскольку домонгольская Русь знала культ Софии и Божией Матери. Отчасти это объяснялось отсутствием упоминай Троицы как понятия в Священном Писании и чрезвычайной редкостью иконографических изображений Троицы, которые больше воспринимались как иллюстрации к ветхозаветному сюжету о явлении трех ангелов Аврааму. Только на Западе наметилось почитание Троицы в форме организации Троицкого ордена, инициировавшего основание Троицких церквей (XII в.) и появление особого Троицкого

праздника (XIII в.)<sup>1</sup>. Тем не менее ни на Западе, ни на Востоке храмоздательство в честь Троицы не вошло в широкий обиход. На Руси наблюдалась та же ситуация. Упомянуты единичные случаи существования Троицких церквей в Новгороде (под 1165, 1194, 1224 гг.) и Пскове (1130 г.). По мнению П. А. Флоренского, русский культ Троицы был связан с установлением «симметричной троичной формулы» в XIV в., что имело своим следствием стимулирование празднования Троицы и литургического обеспечения праздника, а также развитие соответствующей иконографии<sup>2</sup>. Судя по всему, Сергей и его окруженная славой обитель действительно были проводниками и пропагандистами культа Троицы в русских землях. По крайней мере, последующее троичное храмоздательство прочно увязывалось с именем знаменитого «слуги святой Троицы», поскольку имелось обыкновение устраивать приделы преподобного Сергия при Троицких храмах («культовые очаги Троицы», по меткому выражению А. И. Клибанова)<sup>3</sup>. Так или иначе почитание Троицы следовало при меру и образцу основателя одноименной обители.

Древнерусское духовенство, начиная с Сергия, вводило в обрядовую практику праздник Троицы, который достаточно быстро прижился в народной среде. Вместе с тем хорошо известно, что русский культ Троицы имеет две стороны — официальную и неофициальную, со многими чертами народных верований. На Троицу, праздновавшуюся в 50-й день после Пасхи, приходилось начало многодневного комплекса обрядов и ритуалов, получившего название Троицко-Семицкого цикла, или Русальной недели (так называемые «зеленые святки»). В комплекс действий входило почитание растительных сил земли, гадания о благополучии, поминовение предков. Участники троицко-семицких обрядов назывались русальцами. К засеянным нивам и водным источникам были приурочены разнообразные аграрно-магические действия с венками, троицкими березками, конями-русалками и другими магическими предметами<sup>4</sup>. Направленность всех

<sup>1</sup> *Георгиевский Г. П.* Завет преподобного Сергия. М., 1893. С. 1, 7, 9.

<sup>2</sup> *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева лавра и Россия // Троице-Сергиева лавра. Сергиев посад: ТСЛ, 1919. С. 18.

<sup>3</sup> *Клибанов А. И.* К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. С. 95.

<sup>4</sup> *Златковская Т. Д.* Rozalia — Русалии? (О происхождении восточнославянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М.: Наука, 1978. С. 216–220; *Рыбаков Б. А.* Русалии и бог Смаргль-

действий связывалась с поверьем, что троицко-семикские магические манипуляции усиливают плодородие. В своей основе культовый комплекс восходил к дохристианским представлениям, а в средневековье и более позднее время все составляющие его действия фокусировались на культе земли<sup>1</sup>.

Церковная и обрядно-продуцирующие стороны троицкой обрядности столетиями уживались. Праздник Троицы, как никакой другой праздник христианского календаря, породил Русь христианскую с Русью языческой, а точнее, с той частью Руси, которая жила традициями старины и не отказывалась от наследия предков после воцарения. Становится понятно, почему мы не находим ни у Сергия, ни у Епифания выпадов в адрес дохристианских пережитков. В годы, когда стояла задача собирания национальных сил, государственно мыслившие вожди и идеологи намеренно избегали ситуаций противоборства на этой основе. Актуальной как раз считалась задача единения. Новый культ отвечал задачам сплочения этноса и преодоления розни. Празднование Троицы со всем его синкретизмом объединяло тех, кто твердо усвоил истины веры, с формально православным русским миром, находящимся на разных стадиях христианизации.

Объединительная роль нового Троицкого культа проявлялась и в иной, так сказать, идейно-установочной плоскости. Поскольку троичность рассматривалась как основа миропорядка, то в социальных связях также искали отражение сокровенной гармонии. Представления о единстве и согласии на высшем уровне переносилось на все другие уровни бытия. Как следствие, сакральное понятие

---

Переплут // Советская археология. 1967. № 2. С. 91–116; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских украинцев и белорусов. М.: Наука, 1979. С. 190–192, 216 и след.; Шаповалова Г. Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. С. 108–109; Вишгородова Л. Н. Русалии на Балканах и у восточных славян: Есть ли элементы сходства? // Балканские чтения. Вып. 2: Симпозиум по структуре текста. М.: Наука, 1992. С. 59–64; Агапкина Т. А. Троица // Славянские древности. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 320–325.

<sup>1</sup> Вишгородова Л. Н. Мифологический аспект полесской русальской традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М.: Наука, 1986; Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. С. 302–306; Мильков В. В. Концепт «земля» и Русская земля в представлениях домонгольской эпохи // Ориентиры... Вып. 8. М.: ИФРАН, 2013. С. 128–134.

интерпретировалось в Житии с точки зрения его социального смысла. Если «единство во образ святой Троицы» способно сплотить иноков, то развившийся из местного храмового праздника общенародный культ призван уже служить делу объединения и собирания Руси. Идея Троицы, полюбившаяся в монастырской среде в окружении Сергия, превращалась в идеал гармонии русской жизни, в символ собирания национальных сил, в освященный свыше план строительства единой и свободной Руси. Возведенный в Троицком монастыре храм обретал значение визуального символа, само существование которого (как и других Троицких церквей) должно было побудить к преодолению ненависти и разделенности в обществе. Так созданный Сергием храм и его обитель превращались в «объединяющий центр» русского мира, а нововведенный культ Троицы — в идеологию единения<sup>1</sup>.

Молитвенник Русской земли инициировал культ, освящающий единство страны и призывающий к прекращению розни. Именно как средство победы над рознью мира Троицкий культ понимался ближайшими современниками Епифания и Сергия. Не случайно князья приурочивали соглашения о прекращении вражды и конфликтов к Троице, видя в ней символ мира и прекращения розни<sup>2</sup>. Тайна троичности осеяла духовное делание Сергия на благо Русской земли, а жизненно важные смыслы идеологии единения пытался донести до читателей Епифаний Премудрый.

Когда говорят о служении Сергия, не всегда четко понимается «поле» этого служения. Согласно житийным сюжетам, Сергей окормляет не только собратьев по обители, но окрестных мирян, прослышавших о его подвигах вельмож, князей и их младых детей, духовенство разных рангов. В этой своей деятельности он помогает простолюдинам, позволяет себе нелицеприятные высказывания в адрес духовных и светских властей. Поведение святого не демонстрирует следования правилам иерархического этикета, что нетипично для действовавших в средневековье норм.

Здесь надо сказать о политическом аспекте деятельности Сергия. В исследовательской литературе обращается внимание на то, что Сергей оказывался в окружении разных властителей (то Дмитрия Донского, то Юрия Звенигородского, то Владимира Серпуховского,

---

<sup>1</sup> *Георгиевский Г. П.* Указ. соч. С. 14–15; *Клибанов А. И.* К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. С. 93.

<sup>2</sup> Например, Василий Васильевич заключил мир с Дмитрием Шемякой в 1442 г. в Троицком соборе на гробе Сергия.

наконец, одиозного из-за своей деятельности на Руси митрополита Киприана). Обращается внимание также на антимосковские мотивы Жития. Из этого делается вывод о колебании политических симпатий троицкого игумена. Нам представляется, что ни о каких конъюнктурных колебаниях святого речь идти не может. Его контакты с представителями соперничавших группировок — это не беспринципность и не предательское изменение политических симпатий. Это принцип: быть в мире со всеми и примирять. Следуя правилу не взирая на лица, он демонстрирует не конъюнктурную изменчивость своих пристрастий, а независимость от властей. Именно непредвзятость была залогом его влияния на общественно-политическую жизнь. На момент 1380 г. на Руси не было главы церкви. И хотя факт благословения святым Дмитрием перед Куликовским сражением считается вымыслом, роль вдохновителя на борьбу с завоевателями Сергей всё же выполнял, и по заслугам в деле единения нации его вполне можно считать «комиссаром» русского воинства, в средневековом, естественно, понимании. Духовное лидерство и высокий авторитет старца были очевидны для современников. Недаром накануне смерти Алексей намеревался передать Сергию бразды правления митрополией. Но верный своему убеждению не стремиться к высокому сану, святой отказался, но не отрекся от дела собирания сил Руси. Есть и важный результат его трудов на благо Русской земли — победы на Воже и Куликовом поле, замирение Дмитрия Донского с Олегом Ивановичем Рязанским. Характер общественного служения своего героя Епифаний, как представляется, понимал четко. Он поставил Дмитрия над всеми центрами тогдашних политических сил и не затушевывал контакты Сергея с разными лагерями, что нехарактерно для политически ангажированных авторов других житий.

Житие, что весьма показательно, привязывает деятельность Сергея не к князьям и княжествам, а к Русской земле<sup>1</sup>. Сергей родился в Русской земле, трудился на ее благо, и за его огромные заслуги Бог прославил его в «Русской земле»<sup>2</sup>. Он служил не отдельным представителям власти, а всей Русской земле. Подобно Борису и Глебу, подобно Владимирской Богородице, которую копировали Андрей Рублев и Даниил Черный, Сергей в памяти поколений остался как **заступник всей Русской земли**. Он работал на благо единения и мира.

<sup>1</sup> Житие... С. 256, 278.

<sup>2</sup> Там же. С. 418.

Он — пастырь общерусский, пастырь Русской земли<sup>1</sup>. В эпоху раздробленности каждое княжество имело своего небесного покровителя.

<sup>1</sup> Тема Русской земли в рассматриваемую эпоху со всей силой прозвучала еще в одном произведении того времени — «Задонщине», создание которой часть исследователей относит к концу 80-х гг. XIV в. (Дмитриев Л. А. Литературная история памятников Куликовского цикла // Сказания и повести о Куликовской битве. Л.: Наука, 1982. С. 309–311; Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука, 1986. С. 288–317), а другие — столетием позже (Салмина М. А. «Летописная повесть» о Куликовской битве и «Задонщина» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.; Л., 1966. С. 381–383). Более распространена первая точка зрения. Вторая менее вероятна, поскольку идеи «Задонщины» к концу XV столетия уже не были актуальны. Смысл произведения сводился к тому, что Русская земля является консолидирующей основой для правящих группировок и их подвластных. В отличие от других произведений Куликовского цикла в «Задонщине» предложена светская концепция защиты страны (Горский А. А. Представления о защите Отечества в средневековой Руси (XI–XV вв.) // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.). М., 1994. С. 113). Активно используются образы и понятия «Слова о полку Игореве», автор «Задонщины» представляет войну с Мамаем как столкновение земель и народов: восточная земля, в которой живут потомки Сифа, и северная земля, отданная в удел потомкам Иафета, к которым отнесены русские (Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 7, 131). В лице представителей разных колен Ноевых потомков сталкиваются поганые басурманы и православные русичи, которые выступают и за Русскую землю, и за веру христианскую (Там же. С. 12–13, 166–167). Как и в «Слове о погибели», Русская земля, а не вера ставится на первое место. Религиозный элемент в тексте вообще минимален. Присутствует даже слабый отголосок теории казней Божиих (Там же. С. 137), но он скорее всего является позднейшим привнесением, сделанным на какой-то из стадий до конца не выясненной истории бытования текста. За исключением этой вставки и мотива покровительства Дмитрию святых сродников чисто религиозных сентенций в нём не больше, чем в «Слове о полку Игореве». Тут же присутствует архаическая тема славы и чести, мотив плача, созвучная пантеизму символика природы. Впрочем, нельзя недооценивать и степень христианизации к этому времени. В необычном для церковной книжности порядке автор «Задонщины» сводит воедино землю (а по сути — государство и его подданных), власть, веру (церковь, о которой впрямую не говорится вообще). Гармоничных отношений в обществе между этими сегментами не наблюдалось. Но таков идеал, за который положили свои головы погибшие на Куликовом поле. Вопреки действительности Владимир Андреевич и Дмитрий Донской представлены единомышленными братьями, и это, конечно, программный призыв к князьям сплотиться перед лицом врага, когда бывшие соратники разошлись и рознь привела к захвату Москвы

Авторитет Сергия перерастает границы уделов и отдельных княжеств. Ту же идею собирания в единство многих еще лучше выражает культ Троицы, который продвигал в жизнь Ее прославленный служитель.

Такие важные для нормализации межличностных и политических отношений идеи выражало написанное Епифанием Премудрым Житие Сергия. Это был редкий для средневековой эпохи тип лидера, который увлекал современников мечтой о гармонии в этом мире. Исповедуемые им принципы не расходились с делами. Тем и прославился. Житие Сергия своим содержанием было ориентировано на самые насущные проблемы времени, времени собирания Руси. Все эти проблемы концентрировались вокруг задач прекращения розни и собирания сил ради национального выживания. Поэтому значение житийного примера Сергия далеко выходит за рамки агиографических норм и становится фактором социально-политической жизни страны.

Все сюжеты Жития Сергия в высшей степени поучительны. Житийный образ святого — олицетворение гармонии и добродетели. Установка избегать осуждения и наказания — один из программных принципов произведения. Она последовательно развивается автором как антитеза господствовавшей в годы ига теории казней Божиих. Бог Жития никого не устрашает. Как и в «Слове о законе и благодати» Илариона, Бог предстает в Житии Сергия любящим и оберегающим свое творение. Святой подвижник воплощал в жизнь этот завет. Идеал не расходился с жизнью по идеалу. Подобные нравственные максимы вполне обоснованно связывать с верой в торжество справедливости. С точки зрения воздействия на людей того времени подобные установки настраивали на оптимистическое восприятие действительности, формировавшее в общественном сознании спокойную уверенность и твердую неколебимость, так нужные в эпоху, требовавшую самоотверженной жертвенности.

---

Тохтамышем в 1382 г. Призыв автора «Задонщины» обращен к братьям, друзьям и сынам русским (Там же. С. 7) без разделения на социальные группы. Правда, в воинстве он проводит четкую стратификацию: князья, бояре, латники. Конкретика покрывается более общим принципом, который можно обозначить как единство сынов и защитников Русской земли. По сути, можно говорить о сходных с программой Сергия Радонежского идеалах единения ради блага родной земли. В одном случае устремление к консолидации мотивировалось религиозными установками, а в другом — отражало светские ратные представления о необходимости единства и консолидации сил ради победы над врагом.

Деятельностью Сергия и творчеством Епифания воспитывался тот русский дух, который поднимал на Куликово поле и давал силы переживать тяготы централизации. На поприще созидания гармоничного русского мира инициатива исходила не от властных верхов Священства и Царства. Идеологи единения, скорее всего, не были прямыми исполнителями воли высшего руководства. Можно лишь говорить об определенной близости позиций Сергия к политической линии Алексея и московского князя. Необычайная популярность Сергия не позволяет считать святого простым инструментом в руках сильных мира сего. Союз церковных деятелей с участием Сергия и Алексея, безусловно, существовал. Но он не охватывал всех представителей Священства. После смерти Алексея сближение Священства и Царства расстроилось. Завет Сергия не был реализован ни ближайшими властными современниками святого, ни в политиками последующих поколений. Во властных сферах заповеди общего блага были менее всего действенны.

Если обратиться к более ранней агиографии, можно убедиться, что абсолютное большинство древнерусских святых было прославлено за праведное служение Богу, а в содержании житий преобладали установки на личное спасение. Определенное пересечение с политическими симпатиями в житийной книжности мы находим, а вот общественно значимых мотивов духовного делания в них весьма и весьма немного. Сергий же служит Богу и людям, точнее сказать, его общественное служение и есть важная часть его служения Богу. Соответствующие поведенческие установки озвучены в постулатах, рекомендующих поступать так, чтобы во благо ближнего угождать («каждо ближнему да угождает»)<sup>1</sup>. На пути личного спасения рекомендуется спасать других: «И сам спасаешься и суща с тобою»<sup>2</sup>. Наставник прежде всего должен быть образцом для других, а его поведение не может противоречить тому, чему он учит других («быти учити и делатель»)<sup>3</sup>. Примеры можно продолжить. По этим критериям образ Сергия максимально приближается к идеалу духовного лидера. Его святость утверждается не аскезой и изоляцией от грешного мира, а активной гражданской позицией и работой на благо ближних.

Примеров подобной святости Русь еще не знала. В написанном Епифанием Житии явлен новый тип святого. Его отличие от при-

---

<sup>1</sup> Житие... С. 328.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 336.

вычных образцов святости хорошо прослеживается по той эволюции, которую претерпевает святой на пути иноческой жизни. В юности он ищет уединения, пытается спастись от греховной действительности в пустыни. В зрелые годы он выходит в мир на стезю широкой общественной деятельности. Житийный материал дает представление о существовании на тот период двух концепций спасения: 1) личного, чему способствует изоляция и самосовершенствование; 2) стремление инока к спасению вместе с теми, кто находится в миру как особый вид служения Богу. Рядом с вектором устремленности к небесному появляется дольний вектор и богоугодным становится служение людям, своей стране. Это святость не внутримонастырская. Сергиев идеал святости нацеливает на духовные подвиги вне стен монастыря.

С учетом сказанного понятно, что попытки сблизить Сергия или Епифания с исихазмом безосновательны. Собственно с исихазмом можно бы было сблизать первый из вышеназванных типов святости, под который подводится особый род духовно-практической деятельности мистико-аскетической направленности. Путь, которым шел Сергий, не смыкался с мистико-аскетической традицией в строгом смысле слова. Ему несвойственно стремление к преодолению онтологической драмы плотско-духовного несовершенства средствами освобождения от плена тленности. Ориентировавшееся на Сергия русское монашество начальной стадии колонизации русских окраин также не исключало возможность достижения гармонии с собой, природой и обществом. Уход в монашество или даже затвор не были на Руси бегством от действительности. Служение миру примером возвращалось в мир через любовь. Сергием, как и многими его последователями, преодолевался соблазн полного отрешения от мира, чему соответствует некоторое смягчение в оценке плотского и соответствующая этому ориентация на посильную аскезу. Поэтому и в целом древнерусская духовность не драматизировала онтологическую вторичность материального в отношении к идеальному. Уход от мира являлся средством совершенствования ради служения ему. Такой тип духовности как раз и олицетворял Сергий.

В истории отечественной мысли есть много идей, которые живут исключительно на страницах произведений создавших их авторов. Только немногие лучшие овладевают умами, подхватываются, обретают новых приверженцев. Таким можно считать идейное наследие Троицкого игумена Сергия. Оно получило небывалый резонанс. Инициированное им устремление к духовному единению Руси

и сплочению нации на основе вновь введенного культа Троицы благословил митрополит Алексей, духовенство поддержало строительством Троицких храмов, а Епифаний Премудрый пропогандировал принципы, которыми руководствовался Сергей Радонежский в своей деятельности по сплочению общества. Те же идеалы гениальным образом воплотил в своей знаменитой «Троице» Андрей Рублев. Чтобы понять параллели, на анализе творчества Рублева надо остановиться особо.

Идея создания ставшего образцовым для последующих иконописцев шедевра древнерусской живописи принадлежала ученику и преемнику Сергия на игуменстве в Троицкой обители — Никону. «Сказание о святых иконописцах» прямо связывает иконописный сюжет с заветами преподобного. В «Сказании» говорится, что образ пресвятой Троицы создавался «в похвалу отцу своему святому Сергию Чудотворцу»<sup>1</sup>. Украшение Троицкого собора, для которого создавалась икона, датируется 1422–1427 гг. Участие Сергия в росписи Троицкого собора подтверждается и данными «Жития Никона». Поскольку «Сказание о святых иконописцах» упоминает о послушании иконописца у игумена Никона, есть основания считать, что какое-то время Андрей Рублев был иноком этого монастыря<sup>2</sup>. Как и в случае с Епифанием, который тоже был иноком в Троицкой обители, продвижение в жизнь идей Сергия и сохранение памяти о нем осуществляются по инициативе лиц, которые были достаточно близки святому. С учетом обстоятельств появления «Троицы» в ней получили отражение умонастроения, которые прочно держались в основанной преподобным обители и после его смерти. Скорее всего, и сам Андрей Рублев принадлежал к числу последователей Сергия<sup>3</sup>.

Сюжет иконы гениально прост: три ангела, символизирующие три ипостасных Лица Бога, изображены в задушевной безмолвной бе-

---

<sup>1</sup> Историческое описание Московского Спасо-Андроникова монастыря. М., 1865. Прилож. С. 11. Памятник относится к XVII в. и составлен на основе более ранних источников. Посвящение образа Сергию связывается с монастырским преданием. Высказывалось предположение, что рублевская «Троица» создавалась для монастырского мемориала, а именно каменного собора, возведенного в 1422 г. над надгробием основателя обители (Антонова В. И. О первоначальном месте «Троицы» Рублева // Государственная Третьяковская галерея. Материалы и исследования. Т. 1. М., 1956. С. 21–49; Кузьмина В. Д. Древнерусские письменные источники об Андрее Рублеве // Андрей Рублев и его эпоха. М.: Искусство, 1971. С. 120–121).

<sup>2</sup> Кузьмина В. Д. Указ. соч. С. 120–121.

<sup>3</sup> Кшибанов А. И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. С. 101.

седе за столом общей трапезы. Отношения ликов и фигур построено так, что образ художественными средствами передает представление о сути главного догматического постулата веры, изображая единство ипостасей надмирного первоначала. Предельно лаконичен и избавлен от лишних деталей ветхозаветный сюжет о встрече Авраамом небесных посланников. Каждая деталь иконы глубоко символична. Ангельские фигуры вписаны в круг, указывающий на принадлежность их ноуменальной сфере вечного. Гора — символ духовных горных устремлений. Дуб — древо жизни, прообразующее целостность мироздания, но одновременно оно же — древо познания добра и зла. Трапеза обозначает единение, а чаша — евхаристию и жертвенную любовь. Едва заметное движение правого ангела долу от благословляемой чаши воспринимается как знак готовности к самопожертвованию. В восприятии созерцающих ангельскую Троицу гармоничное единение ангелов прочитывается как божественный пример согласия, как призыв к самопожертвованию ради идеала нерушимой цельности. Чувство духовной неколебимости, единства и силы рождает созерцание образа божественного согласия. Высокий небесный идеал под кистью Рублева превращается в призыв живущим на земле.

О смысловом прочтении «Троицы» в научных трудах писалось много, и исследователи достаточно единодушны в трактовках. Приведем несколько наиболее типичных оценок идейного прочтения «Троицы». Пожалуй самая яркая, проникновенная и точная историческая характеристика смыслов принадлежит Павлу Флоренскому. Он исходил из того, что художник понимание самых насущных задач своего времени гениально, на уровне откровения, воплотил в образе ноуменальных сущностей: «Среди метущихся обстоятельств времени, среди раздоров, международных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растрепавшего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, “свышний мир” горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольнем, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних»<sup>1</sup>. Тот же смысл вкладывает в творение древнерусского иконописца Н. А. Демина: «В “Троице” Рублев отразил общенародную идею своего времени, идею единства и любви к родине. <...> Рублев мог воплотить ее в своем произведении с такой ясностью и искренностью только потому, что он жил полной жизнью с людьми

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Указ. соч. С. 19.

своей эпохи, потому что он любил их и любил свою родину. Представление о единстве Руси и личное чувство, которое его соединило с ней, нашло отражение в общем согласии трех ангелов «Троицы»<sup>1</sup>.

В историографии отмечается и идейное влияние Сергия Радонежского на творчество Андрея Рублева: «Рублев являл Троицу, о которой учил Сергей. Это был Бог единения и согласия. И как верховная, священная санкция единения и самоопределения народа, идеал, провозглашенный Сергием и нашедший в творении Андрея Рублева адекватное художественно-философское воплощение, принадлежит истории русской общественной мысли и культуры»<sup>2</sup>. Понять не только «Троицу», но и всё творчество Рублева невозможно без учета того, что высшим авторитетом для него был Сергей Радонежский. Именно заветы троицкого игумена Андрей Рублев пропагандировал и воплощал доступными для художника средствами.

Мысль о том, что единение на небесах должно служить для современников образцом сплочения в земной жизни, Андрей Рублев проводил и в других своих работах, в частности в сюжете «Страшного суда» из Успенского собора во Владимире (1408)<sup>3</sup>. Вышедший из-под кисти мастера «Страшный суд» вовсе не страшный. Лица изображенных не выражают ни испуга, ни страданий, ни напряженного психологического надрыва. Традиционное для подобных сюжетов изображение огненной реки на фреске отсутствует. Перспектива обретения рая явно преобладает над традиционными в подобных изображениях мотивами мучений. Черета праведных изображена так, что продолжением стесненной их вереницы могут видеть себя заполнившие пространство храма верующие. Сцены Второго пришествия решены в светлых, оптимистических тонах. Облики персонажей подкупают мягкостью и добротой. Всё вместе отражает веру в Суд без кары и внушает уверенность в возможности спасения в этой жизни<sup>4</sup>. В полном согласии с Сергием и Епифанием Рублев трактует Бога как близкого

<sup>1</sup> Демина Н. А. Черты героической действительности XIV–XV вв. в образах людей Андрея Рублева и художников его круга // ТОДРЛ. Т. 12. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 324.

<sup>2</sup> Клибанов А. И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. С. 102.

<sup>3</sup> Демина Н. А. О связях Андрея Рублева и мастеров его круга с искусством и культурой Киевской и Владимиро-Суздальской Руси // Андрей Рублев и его эпоха. М.: Искусство, 1971. С. 134.

<sup>4</sup> Лазарев В. Н. Андрей Рублев и его школа. М., 1966. С. 80–81; Плугин В. А. Мировоззрение Андрея Рублева. М.: Издательство Московского университета, 1974. С. 115–119; Демина Н. А. О связях Андрея Рублева и мастеров его

и милующего свое создание Творца, который дает людям надежду, что его Суд будет не грозной расправой, как это виделось приверженцам теории казней Божиих, а судом оправдания.

На примере «Троицы» и «Страшного суда» можно говорить о невербальном выражении глубокой философской идеи гармоничного бытия мира. Пленяющая своей обворожительностью небесная гармония давала пример и образец для устремления к гармонии земной. Логика здесь та же, что и в «Ареопагитиках»: явления дольного мира несут на себе отпечаток мира горнего, являясь проекцией небесного плана и своеобразным плотским аналогом ноуменального. Рублев максимально сближает Божественное с человеческим. Вера в возможность следования высоким идеалам коренится в ноуменальных основаниях. Поэтому Рублевские образы наполнены уверенностью, что рознь мира можно победить добротой, человечностью и единением на основе любви. По сути, он давал ответ на вопрос: как жить и какой быть стране. Как историческое, так и эсхатологическое будущее представлялось художнику-мыслителю оптимистически.

Рублева вместе с Епифанием Премудрым можно отнести к кругу людей идейно и духовно близких Сергию Радонежскому. Собственно о программе перестройки общества, которую пытался проводить в жизнь Троицкий игумен, мы сегодня во многом судим благодаря этим великим деятелям отечественной культуры. В одном ряду идеологов национального единения оказывается игумен, писатель, иконописец. Все — иноки из одной обители, все служители Троицы и сторонники единения нации на принципах любви, равенства и взаимопомощи. В самые судьбоносные моменты истории эти призывы, видимо, играли свою роль.

Идеология идеологией, но результаты начинаний и трудов Алексия и Сергия имели убедительный результат — Куликовскую победу 1380 г. Реальный вклад в дело освобождения от иноземного ига и создания единого государства они, безусловно, внесли. Жившие позднее Рублев и Епифаний стремились донести этот исторический опыт до следующего поколения русичей в канун новых испытаний страны на крепость. Однако надежды на возможность гармонизации в обществе были похоронены ходом исторического развития. Сначала в годы разразившейся феодальной войны, а затем в процессе создания централизованного государства и становления абсолютизма идеи гармонизации

---

круга с искусством и культурой Киевской и Владимиро-Суздальской Руси. С. 134–137.

социума окончательно были преданы забвению. Следствия общеизвестны: смуты, войны, восстания...

Пример Сергия и его идейных последователей показывает, что не все проекты социального переустройства в русской мысли были пустоцветами и выражением лишь неких взвездных идеалов. Кое в чём идеологи национального сплочения преуспели и тем заслужили благодарную память у ближайших и отдаленных потомков. Жизнеописатель Сергия Епифаний Премудрый и иконописец Андрей были единомышленниками. Их можно считать представителями одного идейно-религиозного направления, у истоков которого стоял Сергий. Мы не можем сказать, что у Сергия был как-либо оформленный проект. Налицо лишь четко обозначенная позиция авторитетного духовного лидера, которая последовательно проводилась в жизнь. Есть эмпирическая сторона жизнеописания, а есть смысловая. В тексте Жития святого она не выражена прямо в силу особенностей житийного жанра. Еще сложнее декодировать невербальный язык церковной живописи, особенно в плане социального его звучания. Но есть смыслы, а они складываются в принципы мироотношения. Именно эти принципы Епифаний отразил в житии святого, а иконописец Рублев — в своих работах. За смысловым полем просматривается облик своеобразной программы. Черты этой программы мы и попытались здесь суммировать.

Характерно, что чаще далеко не первые лица в иерархии оказывались наиболее влиятельными в глазах общественного мнения, а самые неординарные идеи не вписывались в русло менявшейся церковной политики. Например, концепция служения Епифания Премудрого оказалась столь радикальной, что была смягчена позднейшим неоднократным редактированием. Общественный резонанс ее бесспорен, но согласно с запросами церковного начальства по мере изменения ситуации в стране сохранялись лишь отдельные ее элементы.

Суммируя рассмотренные данные вербальных и невербальных источников, можем констатировать следующее. Идеология консолидации — это продукт, рожденный в церковной среде, который позволяет судить о влиянии духовенства на народонаселение Древней Руси. Чего стоит одно только введение на Руси Троицкого культа, инициированного Сергием, но введенного в практику церковной жизни не без содействия иерархов. А ведь этот культ был порождением синтеза традиционных и ортодоксальных ценностей. Социальное его значение было связано с сакрализацией принципа единства и гармонии, который спланировал как просвещенное, так и не просвещенное глубокими истинами веры население.

Нельзя не учитывать отличий в позиции разных представителей древнерусской церкви, особенно на фоне проведения политической линии в ее руководящих верхах. Но в целом нельзя недооценивать вклад церковных идеологов в разработку идеи национальной независимости и их причастность к пропаганде идеалов служения обществу, задачам укрепления государства, а также формированию установки на союз духовных и светских властей. Вряд ли следует удивляться, что вклад признанных духовных вождей в дело консолидации был много весомее, чем даже иерархов, которые проводили официальную линию согласно политической выгоде момента. На общем фоне резче выделяются те идеи духовно-нравственной консолидации общества, которые инициировались снизу, а не священноначальниками. При этом в жизнь проводились только те, которые отвечали задачам политической целесообразности. Поразительно контрастными выглядят изменения восприятия действительности представителями русской церкви с 1237 по 1380 г. Как было показано выше, Священство не вдруг выходило на передовую линию борьбы за национальную независимость. В официальной линии Священства был период примиренчества с завоевателями, но была и мобилизационная работа по свержению ненавистного гнета.

Древнерусская церковь внесла весомый вклад в дело освобождения от ига, но при всем том идеалы Сергия—Епифания никогда не воплощались полностью. Обозначившиеся в период подъема национального сознания надежды на улучшение социальных порядков по причине разразившейся между наследниками Дмитрия Донского феодальной войны так и не были осуществлены. Епифаний создавал свое Житие в период посткуликовского укрепления власти ханов над Русью и в преддверии новой смуты в правящих кругах. Все его смыслы были важны для властей предрежущих, которые так и не извлекли из жизнеописания Сергия исторического урока. Нечему было нести знамя Сергия дальше. Начиная с середины XV столетия Священство едва ли не соревновалось с Царством в деле закабаления потомков тех, кто сражался на Куликовом поле. Именно на фоне торжества социальной несправедливости и распространявшегося бесправия «малых» видны очевидные прогрессистские и гуманистические устремления идеологов консолидации времени национального подъема Руси.

Таков итог идейных поисков путей гармонизации жизни. В золотом фонде русской мысли завет Сергия — напоминание о необходимых и верных шагах к национальному единению и достижению победы над

врагом. На невербальном уровне смысл его деятельности выражался в примере устройства блага Русской земле. Еще одна невербальная программа гармонизации жизни — творчество Андрея Рублева.

В весьма необычной форме (иконописи и агиографического повествования) было дано осмысление идеалов консолидации Русской земли и древнерусского общества. Призыв к единению и социальной гармонизации падает на поворотные для судеб страны моменты отечественной истории. Когда программа общего блага воплощалась — были успехи, которые служат примером в нелегких исторических ситуациях. Забвение принципов единения нации вело к провалам во внутренней и внешней политике. Идейное содержание Жития Сергия и творчества Андрея Рублева во многом не утрачивает своего значения. Оно звучит назиданием и уроком, когда в очередной раз испытывается крепость нашего Отечества.

А. Г. Глинчикова

## **Вестернизация ценностной системы России и ее влияние на формирование своеобразия российской социально-политической модели в имперский период**

Западноевропейские общественные системы, ставшие впоследствии национальными государствами, модернизировались по-разному, оказывая последовательное влияние друг на друга. Это же имело место и в случае с Россией. Но модернизация России отличалась не только от каждой из этих систем, но и от них всех вместе. Будучи христианской страной, Россия тем не менее долгое время была отрезана от западноевропейской интеллектуально-религиозной ойкумены в силу раскола церковью на православную и католическую. Это имело глубокие социальные последствия. В основе нашей социальности лежал иной тип индивидуализации личности, а срыв индивидуализации веры в ходе религиозного Раскола не оставил для российского общества возможности для своевременной внутренней консолидации и трансформации. Так возник *фактор отставания*. Оба эти момента стали в определенное время серьезным препятствием для равноправного культурного диалога с другими трансформированными обществами Европы<sup>1</sup>. Нам будет интересно рассмотреть, как духовно-религиозный раскол русского общества во второй половине XVII в. нашел свое социально-политическое продолжение в модернизации российской системы по колониально-имперскому образцу, и какую форму приобрело современное «национальное государство» применительно к российским реалиям.

Особенности европейского колониализма в сравнении с российским. Естественный и искусственный типы социокультурного разрыва, лежащие в основе европейского и российского колониализма

Итак, начнем с того, что существует еще один очень важный аспект европейской модернизации, который никак нельзя проигнорировать при анализе становления современной социально-политической системы. Это аспект имперско-колониальный. Если успех колониального подчинения европейцами других народов был

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. О Христианском единстве. М., 1994. С. 103–164, 249–383.

связан, как правило, с их естественно сложившимися преимуществами в сфере технологий и подкреплялся изначальной принадлежностью к разным этническим, культурным и геополитическим мирам, т. е. если европейский колониализм возникал на почве естественного социокультурного разрыва, то в случае с Россией ситуация была несколько иной. Случай с Россией уникален именно в силу того, что здесь связь модернизации и колониализма не маскируется политическим и географическим разделением, поскольку колониальный и национально-имперский процессы изначалью протекают в рамках не просто единого (но территориально разделенного), как в европейских империях, а непосредственно *одного и того же* политического пространства. Это создавало ситуацию, при которой в одной и той же политической системе, посредством одних и тех же институтов, в одной и той же языковой, этнической и религиозной среде соединялись и искусственно поддерживались черты традиционного и современного обществ. С одной стороны, это судьба всех переходных систем, поскольку не все слои общества в равной мере оказываются вовлечены в модернизацию и некоторые, как, например, крестьянство, дольше сохраняют традиционные черты. Но здесь речь идет не просто о естественной неравномерности в преодолении традиционализма обществом, а именно об особой политике правящей элиты, направленной на углубление сословного раскола изначалью единой системы с его последующим использованием в целях внутренней колониальной эксплуатации. При этом конкретные участники этого процесса могли вовсе не сознавать подобных целей, а просто стремиться к удовлетворению своих частных, сословных, корпоративных интересов, а порой и просто интересов физического выживания и самосохранения. Эта необычная система, соединяющая в себе одновременно и черты метрополии, и черты колонии, и черты современного национального государства, и черты государства патерналистского и традиционного, оказывается раздираема глубоким внутренним противоречием. Элита не может трансформировать систему по гражданскому демократическому образцу, поскольку условием ее привилегированного существования в этой системе является традиционный характер общества, а он в свою очередь требует традиционного (патерналистского, а вовсе не современного гражданского) типа легитимации власти. Совершенно очевидно, что в таком своем качестве система оказывается больна, поскольку под влиянием собственной элиты она вынуждена систематически сдерживать и консервировать модернизацию собственного общества, используя политические, экономические и духовные

инструменты. Если в случае с модернизацией Европы в целом мы могли говорить об убывании сословно-патерналистского и нарастании национально-гражданского вектора развития, то в случае с Россией речь идет об одновременном и пересекающемся развитии двух векторов сословно-патерналистского (перетекающего в сословно-колониальный) и национально-патерналистского<sup>1</sup>. Ни один из этих векторов нельзя путать с вектором либерально-гражданским. В целом вектор либерально-гражданский (в европейском понимании) в силу ряда причин, о которых речь пойдет ниже, не нашел своего проявления в российской политической реальности. Однако в неявном виде вектор гражданской субъективации общества развивался в тех или иных формах порой под совершенно неожиданными и даже противоположными лозунгами. Но в целом гражданская тенденция так и не получила самостоятельного звучания даже в ходе несомненно гражданского по сути процесса русских революций начала XX в. Не удивительно, что эта тема была очень быстро свернута и вытеснена на периферию социально-политического процесса в послереволюционный период.

### **Роль геополитического фактора в развитии сословно-патерналистского вектора и превращении его в вектор колониальный**

Мы говорили о том, что для развития колониального вектора в России было необходимо глубокое внутреннее разделение прежде относительно целостного, хотя и сословного традиционного общества. Разумеется, в XVII в., когда процесс подобного цивилизационно-сословного распада был запущен, никому из активных и уж тем более пассивных участников этого процесса и в голову не приходила мысль о колониализме. Но это не отменяет того факта, что их действия могли инициировать ту цепь духовных, социально-политических и экономических причин и следствий, которые в дальнейшем привели к развитию по колониальному вектору. Итак, с чего же всё началось? Россия начинает испытывать влияние европейской модернизации уже с первых шагов ее становления.

---

<sup>1</sup> В литературе он иногда называется «этатистским». См.: *Нефедов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. II: От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 86.

По мере совершения Великих географических открытий XV–XVI вв. Восточная Европа всё больше превращается в ареал повторного закрепощения крестьянства, но уже с новой целью, продиктованной эпохой ранней современности. Развивается товарное производство зерна для продажи на западноевропейских рынках<sup>1</sup>. Наиболее полно эти процессы повторного закрепощения крестьянства проявляются во второй половине XVI — XVII в. в Польше и Прибалтийских землях<sup>2</sup>. Модернизация и вестернизация приходят в Восточную Европу как возможность и стимул использования традиционных сословных и сословно-этнических привилегий в новых уже «современных» целях организации товарного производства зерна с широким использованием крепостного (а по существу, рабского) труда народов, оказавшихся на периферии первой модернизационной волны в силу стечения геополитических обстоятельств. Тогда, в начале XVII в. было еще неясно, в каком качестве вступит Россия в общеевропейский модернизационный процесс. Всё решалось соотношением сил в ходе конкретных столкновений. Войны России с Польшей, Швецией, татарами следовали одна за другой<sup>3</sup>. Россия была слишком далеко расположена, обладала слишком большими пространствами для контроля и, самое главное, особой формой легитимации власти, основанной на народном, в определенном смысле национально-исключительном типе религиозности. Этот важный фактор делал невозможным *прямое* колониальное господство в России со стороны представителей иноверного сообщества. В этом плане гораздо опаснее было положение Украины. Расположенная между двумя достаточно агрессивными и активными участниками европейского

<sup>1</sup> *Bunneq P. Ю.* История Нового времени. Киев, 1997. С. 36–52.

<sup>2</sup> Субъектом этого закрепощения украинских и прибалтийских народов выступают, как правило, польско-литовские и немецкие феодалы. В XVI и XVII вв. Россия еще не включена в этот процесс хлебного рабовладельческого экспорта по многим и в первую очередь геополитическим причинам — нет дорог, большие расстояния, нет доступа к морям, являвшимся на тот момент главными путями доставки зерна в отдаленные западные районы Европы (*Рутковский Я.* Экономическая история Польши. М., 1953. С. 130–135; *Дорошенко В. В.* Действие «революции цен» в Восточной Прибалтике в XVI в. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 1961 г. Рига, 1963. С. 121–126.

<sup>3</sup> Войны с Польшей 1612, 1654–1667 и т. д., война со Швецией 1656–1658; Северная война 1700–1721 и т. д., войны с татарами 1659, 1676–1681, 1687, 1695, 1696, и т. д.

модернизационного процесса, Польшей и Турцией, не имея устойчивой традиции внутренней политической консолидации и выхода к морям для самостоятельной реализации внутреннего продукта, раскинувшаяся на исключительно плодородных землях, Украина из окраинных территорий Речи Посполитой, заселенных полувоенным земледельческим населением, к XVI—XVII вв. становится объектом по существу колониальной экспансии со стороны Польши с целью повторного закрепощения. На западе Украины это удалось, но в целом попытки Польши колонизировать всю Украину военным путем оказались для нее непосильны. И не в последнюю очередь потому, что в середине XVII в. Восточная Украина воссоединяется с Московским государством. Это воссоединение, проходившее совсем не просто и не гладко (причем с обеих сторон) стало для России первым геополитическим ответом на вызов ранней европейской модернизации и поставило ее лицом к лицу с активно набирающей силы Европой со всеми вытекающими из этого последствиями. Можно сколько угодно спорить о том, нужно ли было России платить такую огромную цену за присоединение Украины в тот не самый простой для нее момент, и не лучше ли было бы отложить «встречу с Европой» хотя бы еще на одно столетие, а между тем, консолидировать собственное общество и модернизировать собственное государство. Но случилось то, что случилось. Выбор был сделан. И, не завершив до конца модернизацию политической системы и легитимацию нового типа власти<sup>1</sup>, возникшего в итоге Смуты, Россия для сохранения своего суверенитета в середине XVII в. оказывается перед необходимостью принять военно-технологический и социальный вызов Запада. Именно на этом этапе российская власть предпринимает два очень важных политических шага. Проводится религиозная реформа, повлекшая за собой внутринациональный религиозный Раскол<sup>2</sup> и принимается новое Соборное уложение 1649 г.<sup>3</sup>, провозгласившее курс на *повторное закрепощение подданных собственного государства*. При этом Соборное уложение 1649 г. вовсе не означало еще того рабовладения, в которое превратилось крепостничество в конце XVIII — начале XIX в. И даже сама эволюция его в этом направлении вовсе не была тогда

<sup>1</sup> Кризис легитимности власти при Алексее Михайловиче.

<sup>2</sup> См. *Глинчикова А. Г.* Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008.

<sup>3</sup> Соборное уложение от 29 января 1649 г. об отмене «урочных годов» и окончательном прикреплении крестьян к земле.

однозначно predetermined. Более того, вполне допустимо предположить, что обе эти меры были предприняты царем Алексеем Михайловичем из самых лучших побуждений. Церковная реформа — для того чтобы просветить русский народ, повысить «уровень культуры» русского православия и приблизить его к «более высоким мировым стандартам». А прикрепление крестьян к земле — для того чтобы придать некую устойчивость хозяйству, остановить процесс брожения и расползания населения по окраинам, и, главное, обеспечить служилое сословие гарантированным пропитанием. Ведь Россия — не Голландия и не Англия, вокруг нее нет морей и помимо производства продуктов для жизнеобеспечения, она должна была тратить огромные ресурсы на содержание постоянного сухопутного войска, причем не только для систематического отражения противников по всему периметру границ, но и для контроля над столь обширной для натурального хозяйства территорией, к которой еще присоединилась большая часть Украины. Служилый класс требовал закрепощения, и это было единственно возможным условием поддержки новой династии, которую он привел на трон в ходе Смуты. Сознал ли Алексей Михайлович, что удовлетворение требований служилого класса по закрепощению собственного населения и заявленный произвол по отношению к сложившейся системе ценностей и народной религиозной совести в ходе Раскола закладывают основу для последующего глубинного социально-политического и духовного, культурного раскола всей русской государственности и открывают дорогу последующему сословно-колониальному процессу — не имеет значения. Но трещина была заложена и была заложена именно тогда.

### **Становление частичной модернизации. От религиозного к социально-политическому расколу системы в эпоху Петра I**

Следующий шаг в наращивании колониального вектора развития России был сделан при Петре I. Петр часто рассматривается как «этатист»<sup>1</sup>, сторонник концентрации ресурсов в руках государства, а отнюдь не привилегированных сословий. По идее, человек,

---

<sup>1</sup> *Сорокин Ю. А.* О понятии «абсолютизм» // Исторический ежегодник. М., 1996. С. 4–16; *Raeff M.* Origins of the Russian Intelligentsia. The Eighteenth Century Nobility. N. Y. 1987, P. 38–40; *Кристенсен О.* История России XVIII века. М., 1989. С. 36–38.

действующий в интересах всего государства и даже стремящийся все сословия поставить на службу интересам целого, не должен бы был способствовать углублению сословно-колониального раскола системы. Но Петр ответил на вызов модернизации в той форме, в которой только и мог на него ответить самодержавный монарх — в форме *насилованной модернизации*, идущей от власти. Иногда полагают, что «модернизация сверху» является специфической чертой, даже некоей неотъемлемой политической «изюминкой» российской реальности. Однако не следует забывать, что возникновению этой политической «изюминки» предшествовало яростное сопротивление общества в ходе движения старообрядческих общин и целой череды народных восстаний<sup>1</sup>. Самым мощным из них было восстание Степана Разина, кровавое подавление которого случилось за год до рождения Петра-модернизатора. Задним числом принято было считать, что восстания и движения эти (как и всякое народное движение) носили просто разрушительный характер и были направлены против модернизации и на восстановление старины. Однако в стремлении отстоять свое право на личную свободу и свободу совести скорее просматривается модернизационный порыв общества к социально-политической, духовной и экономической субъективизации. Нельзя сказать, чтобы русское общество не хотело или не стремилось стать субъектом модернизации России. Другое дело, что таков был исход социальной борьбы на тот момент, обществу просто не позволили этого сделать.

### **Европейские ценности и проблема политического субъекта модернизации**

В процессе политической модернизации большое значение приобретает ее субъект, тот, кто определяет и реализует ее цели. Так, если субъектом конституционной модернизации самодержавия являются крепостники, то будьте уверены, что либеральные ценности и лозунги «ограничения монархии» и «нерушимости частной собственности» будут использованы для того, чтобы обеспечить элите *свободу рук для рабовладения*, а совсем не для защиты «прав человека и гражданина»,

---

<sup>1</sup> Соляной бунт в Москве 1648, Волна городских восстаний июня–декабря 1648 (Сольвычегодск, Устюг Великий, Курск, Воронеж, Томск и др.), восстание в Пскове 1650, Медный бунт 1662, Соловецкое восстание 1668, крестьянская война под предводительством С. Т. Разина 1670–1671.

что неоднократно случалось в нашей истории<sup>1</sup>. Впрочем, Петр I при всей своей вестернизаторской устремленности либералом не был

<sup>1</sup> Вообще попытки ограничения царской власти в сословных интересах дворянства известны в России еще со времен знаменитых «кондиций», которые московские бояре пытались представить в 1610 г. польскому королевичу Владиславу (*Kivelson V. Kinship Politics / Autocratic Politics / A Reconsideration of Early-Eighteenth-Century Political Culture // Imperial Russia. New Histories for the Empire. Indianapolis, 2001. P. 16–21.* Затем, после внезапной смерти Петра II князь Д. М. Голицын предлагает избрать на престол герцогиноу курляндскую Анну Иоанновну, снова ограничив ее «кондициями», ссылаясь уже на опыт Швеции, парламентской Англии и Голландии, при этом в качестве главной цели ограничений выступает стремление воспрепятствовать внедрению западных обычаев авторитарными методами (*Манштейн К. Г. Записки о России. Ростов-на-Дону, 1998. С. 29–31; Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1937. Ч. 4. С. 294–295*). С восшествием на престол Елизаветы дворянское стремление ограничить деспотизм во имя насаждения крепостничества предстает во всей полноте. Елизавета отказывается принимать присягу у помещичьих крестьян, этот «гражданский долг» отныне будут выполнять за них помещики. Забыты проекты ограничения помещичьих оброков и барщин, и правительство больше не берет на себя защиту крестьян от произвола помещиков, дворянам же разрешается уклоняться от службы. Дворяне приступают к предпринимательству, получая исключительные права на винокурение и начинают осваивать прибалтийский опыт ведения товарно-рабовладельческого хозяйства прибалтийских латифундистов. М. В. Ломоносов пишет книгу «Лифляндская экономия» (*Волков М. Я. Очерки истории промыслов России. Вторая половина XVII – первая половина XVIII века. Винокурное производство. М., 1979. С. 66–68; Струве П. Б. Крепостное хозяйство. Исследование по экономической истории России в XVIII и XIX веках. М., 1913. С. 53*). Наконец, по инициативе графа Шувалова дворянство предлагает проект нового Уложения, требующий дальнейших «свобод» для дворянства: «свободы» от несения службы, свободы выезда за пределы России, гарантий неприкосновенности имений и личности дворянина, и главное – *полной свободы распоряжаться крестьянами*. В своей книге С. А. Нефедов приводит совершенно потрясающую цитату первого параграфа 19-й главы этого нового Уложения: «Дворянство имеет над людьми и крестьяны своими мужескаго и женскаго полу и над имением их полную власть без изъятия кроме отнятия живота и наказания кнутом и произведения над оными пыток. И для того волен всякий дворянин тех своих людей и крестьян продавать и закладывать, в приданое и в рекруты отдавать мужеску полу жениться, а женскому полу замуж идти позволять и, по изволению своему, во услужение, работы и посылки употреблять и всякие, кроме вышеописанных, наказания чинить...» (*Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II: От окончания Смуты до Февральской революции. М.,*

и как раз стремился действовать на пользу государства, также, впрочем, не считаясь ни с какими общественными затратами и потерями. Его вклад в развитие колониального вектора состоял прежде всего в том, что созданное им бюрократическое государство несмотря на все его модернизационные лозунги было направлено *против общественной инициативы, закрепляло и усиливало тот самый патерналистский принцип власти, на котором строилась традиционная система*. Но при этом из традиционалистской системы был изъят один очень важный элемент, который худо-бедно осуществлял функцию «общественного контроля» за властью со стороны традиционалистского общества. Этим элементом была православная церковь в той мере, в какой она пользовалась авторитетом и поддержкой общества и была призвана следить за тем, чтобы действия власти по отношению к собственному обществу не выходили за рамки нравственных норм, предписанных христианством. Другое дело, что церковь отнюдь не всегда оказывалась на высоте заявленной миссии, идя на компромисс, а часто и прямо подчиняясь указаниям и угрозам со стороны власти. Но до Петра это была не признанная обязательная норма, а нарушение и отклонение от нормы. Петровская секуляризация, которую часто ошибочно отождествляют с Реформацией<sup>1</sup>, не только не имела с ней ничего общего, но напротив, прямо противопоставляла принципу нравственной религиозной автономии личности, провозглашенному Реформацией, традиционалистский принцип поглощения личности государством вплоть до установления прямого контроля и надзора над совестью подданных

---

2011. С. 165; *Анисимов Е. В.* Россия в середине XVIII века. Борьба за наследие Петра. М., 1986. С. 67–68). Любопытно, что это «прогрессивное» требование рабства для собственных граждан в новом дворянском Уложении «фундировалось» не как-нибудь, а ссылками на необходимость именно современного конституционного правления, которое бы законодательно закрепляло права дворян на частное владение людьми (*Анисимов Е. В.* Указ. соч. С. 70–71). Рабство в России вводилось не как-нибудь, а прямо со ссылкой на передовой европейский опыт. Так, в докладе Комиссии о вольности дворянства, созданной в 1763 г. уже Екатериной II, главным доводом к внедрению «новшеств» был, разумеется, пример Европы. Если-де дворяне будут освобождены от службы и будут служить лишь по своей воле, то «тем уподобится российское дворянство всем просвещенным в Европе государствам», далее следовала ссылка на уже «просвещенное» подобным образом лифляндское дворянство (*Троицкий С. М.* Россия в XVIII веке. М., 1982. С. 176–180).

<sup>1</sup> *Сыромятников Б. И.* «Регулярное» государство Петра Первого и его идеология. М., 1943. Ч. 1. С. 100–110.

со стороны даже не религиозной, а в конечном итоге светской, полицейской власти<sup>1</sup>. Никакие ассамблеи, декольтированные платья, табак и бритье бород не могли компенсировать тот урон, который был нанесен делу эмансипации и модернизации общества превращением церкви в инструмент духовной полиции на службе государства. Конечно, это не означает, что той самой никонианской церкви надо было дать власть над государством. Но кроме этих двух вариантов патерналистского фундаментализма и патерналистского тоталитаризма есть и третий вариант, к которому в конечном итоге ведет подлинная Реформация — когда церковь и государство разделяют сферы, цели и средства своего воздействия на общество. Но это происходит лишь в том случае, когда субъектом религиозной модернизации является общество и когда она осуществляется с целями защиты обществом своего права на личностный и духовный суверенитет перед лицом власти. Но было ли в России это самое общество, которое стремилось бы защитить и отстоять свой духовный суверенитет перед лицом полицейского государства? В России было старообрядческое движение, на которое с таким ожесточением напустился модернизатор Петр I и которое впоследствии вопреки всем преследованиям модернизаторов и просветителей на троне стало основой русского промышленно-предпринимательского класса<sup>2</sup>. Впрочем, мы не склонны рисовать кого бы то было, а тем более Петра I исключительно черной краской. В свое время мы отметим и другие стороны его политики. Просто в данном случае нас прежде всего интересовали *те моменты* в действиях Петра, которые готовили и углубляли *традиционалистский и колониальный* вектор эволюции российского общества и политической системы.

### **Феномен «частичной модернизации». Отрыв технологической модернизации от социальной и его влияние на углубление колониального процесса в России**

Было очевидно, что без технологических нововведений России будет невозможно не только расширить свои пределы и влияние, но даже сохранить свой суверенитет при столкновении с европейцами<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Анисимов Е. В. Время петровских реформ. Л., 1989. С. 330–345.

<sup>2</sup> Расков Д. Е. Экономические институты старообрядчества. СПб., 2012.

<sup>3</sup> Неведов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II: От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 86–110; Кутущев А. В.

Поэтому само стремление Петра к вестернизации в целом как освоению и использованию новых технологий европейской современности в интересах России было делом важным, нужным и даже необходимым. Но все эти *полезные* продукты европейской *технологической модернизации* были верхушкой мощного айсберга, в основе которого в самой Европе лежала *модернизация социально-политическая и духовная*, которая предполагала индивидуализацию веры и превращение общества из объекта в реального субъекта политического и экономического процесса. Эту социально-политическую и духовную часть европейской модернизации Петру I заимствовать не хотелось, поскольку она означала социальную революцию и принципиальное изменение социально-политической системы в направлении гражданского правления. Можно сколько угодно рассуждать о том, готова или не готова была Россия к политической субъективизации общества во времена Петра I и Алексея Михайловича, это не отменяет того неоспоримого факта, что движение в этом направлении не входило и не могло входить в планы ни того, ни другого, поскольку напрямую угрожало их власти и жизни. Но при этом и тот, и другой сознавали необходимость и неизбежность использования *продуктов* модернизированных обществ в интересах упрочения своей власти. Так рождается та самая стратегия *модернизации сверху*, которая впоследствии ложится в основу специфически российского, внутренне колониального процесса. Смысл этой политики состоит в том, что технологические и ценностные продукты модернизации пытаются внедрить, не меняя при этом традиционалистскую природу общества и не допуская модернизации его социально-политической структуры от традиционнопатерналистской к гражданской<sup>1</sup>. Речь идет не просто о модернизации сверху, а о модернизации, осуществляемой традиционной властью и направленной на использование новых западных технологий для защиты и усиления именно *традиционалистского* типа правления и консервации традиционалистского типа системы. Не случайно для всех российских монархов, начиная с Петра I, такое огромное значение имела именно технологическая инструментальная сторона вопроса при явном и намеренном игнорировании

---

Армия Петра Великого: европейский аналог или отечественная самобытность. М., 2006. С. 145–153; Бобровский П. О. Переход к регулярной армии. СПб., 1885. С. 20–35.

<sup>1</sup> См.: Глинчикова А. Г. Указ. соч. С. 338–361.

стороны гуманитарной и социально-политической<sup>1</sup>. Но здесь сразу возникает очень серьезная проблема — как пересадить необходимые технологические и ценностные *плоды* модернизации, не допуская ее социально-политических и духовных *корней*? Проблема усложняется еще и тем, что эта внутренняя глубинная связь технологических и ценностных продуктов модернизации и социально-политических условий проявляется в том, что не только последние порождают первые, но и сами продукты, будучи внедрены, начинают требовать соответствующей *новой* социально-политической и *культурной среды* для своего использования, воспроизводства и функционирования. То есть вопреки замыслам традиционалистов-реформаторов технологии и продукты модернизации ведут к модернизации социально-политической и ценностно-духовной среды общества, наращивая внутренний конфликт. Каков же выход из этого положения? Так зарождается тенденция социально-политической и ценностной сегментации общества в рамках традиционной социальной системы. Иерархия как особый компромиссный вид структурности, совместимый с традиционализмом, как первый шаг формализации общественных отношений становится основой частичной социально-политической и ценностной модернизации. Многое здесь зависит от масштабов системы и интенсивности экономических, политических и культурных соприкосновений широких слоев данного общества с сообществами модернизированными. Если степень этого общения в широких слоях общества невелика и все контакты осуществляются исключительно через каналы властные и политические (а в России в силу конфессиональных и традиционно политических запретов это всегда было так), то появляется уникальная возможность «дозировать» ценностную и социальную модернизацию, ограничивая ее тем незначительным по

---

<sup>1</sup> Об отношении Петра к гуманитарной и социально-политической стороне модернизации см.: *Глинщикова А. Г.* Указ. соч. С. 338–361; *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. М., 1989. Т. 4: Курс русской истории. Ч. 4. С. 197; *Белов М. И.* Россия и Голландия в последней четверти XVII в. М., 1966. С. 68–75; ( ) Т. I. С. 295–368. Аналогичным избирательным образом относились к вынужденной технологической модернизации и другие российские государи. В частности Николай I делал всё, чтобы ограничить европейское влияние в вопросах религиозных, философских и социально-политических и при этом максимально овладеть техническими и прикладными знаниями, рожденными европейским модерном (*Гросул В. Я., Итенберг Г. С., Твардовская В. А., Шаццло К. Ф., Эймонтова Р. Г.* Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. М., 2000. С. 119–121).

своим масштабом социальным слоем, который необходим для использования продуктов модернизации и ее технологий в целях поддержания и защиты традиционалистского режима как изнутри, так и от внешних противников. Разумеется, экономические моменты — более медленное развитие, связанное с геополитическим положением, место страны в общемировой системе, масштабы страны и пр. — тоже очень важны для использования подобной колониальной технологии модернизации применительно к собственному обществу. Именно этот узкий военно-бюрократический слой для использования продуктов и технологий модернизации и стремился создать Петр I, имея в виду дворянство. Но при Петре военно-бюрократический слой еще не обладал теми свойствами колониальной социально-этнической и культурной исключительности, которую он обретет позднее во времена царствования Елизаветы Петровны и Екатерины II. И дело было не только в том, что в силу недостаточно глубокого культурного и социального разрыва в обществе класс военно-служилой бюрократии при Петре еще оставался достаточно открытым (хотя, разумеется, дворянство имело и здесь существенные преимущества)<sup>1</sup>. Проблема была в другом — в силу своего традиционализма Россия на тот период фактически не знала принципа частной собственности, в особенности собственности на землю. Эта всеобщность собственности на землю и национальные богатства, олицетворением которой была фигура царя, до определенного времени служила важной гарантией национального единства и целостности российского традиционного социума, несмотря на его иерархическую структуру<sup>2</sup>. Отсутствие принципа частной собственности делало допетровскую Россию обществом *принципиально неструктурным*, в котором постоянно шла борьба между стремлением обосновать социальную иерархию ссылками на некую объективность (как правило на традиции, местничество)

<sup>1</sup> Соловьев Б. И. Русское дворянство и его выдающиеся представители. М.; Ростов-на-Дону, 2000. С. 110–117; Троицкий С. М. Русский абсолютизм и дворянство в XVIII веке. Формирование бюрократии. М., 1974. С. 80–112.

<sup>2</sup> Нефедов обращает внимание на то, что «понятие собственности было до XVIII века практически неизвестно в России. Слово “собственность”, введенное в употребление Екатериной II, представляет собой калку с немецкого слова “Eigentum” — и очевидно, это юридическое понятие является продуктом модернизации» (Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II: От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 136; Лукин П. В. Народные представления о государственной власти в России XVII века. М., 2000. С. 26–30).

и стремлением видеть в иерархии продукт царского произвола (рационального личного усмотрения), необходимого для наиболее оперативного и эффективного распределения управленческих ресурсов<sup>1</sup>. Несмотря на свое путешествие по Европе, включавшее Голландию, Англию и Германию, Петр не торопится ввести принцип собственности в России. Вместо этого в основу модернизации государственности России кладется более традиционалистский принцип прусского регулярного иерархического государства<sup>2</sup>. Принцип этот состоял в строгом разграничении сословий, каждое из которых должно было выполнять определенную экономическую и политическую функцию на благо государственного целого. В Германии этот принцип оказался в целом достаточно эффективным для предотвращения колониального распада общества в период созревания экономических, политических и культурных предпосылок современности на протяжении XVIII–XIX вв. А в России он стал, напротив, первым шагом на пути колониального раскола нации. Почему? Почему Германия в рамках регулярного государства двигалась по пути национальной консолидации, а Россия пошла по пути углубления сословно-колониального разрыва?

### **Привлечение иностранцев в элиту как важный аспект частичной модернизации**

Уже Петр обращает внимание на то, что «немцы» (голландцы, шотландцы, германцы и др., как правило протестантские народы) обладают не только элементами европейской культуры, но и некими важными качествами, обуславливающими их эффективность в осуществлении промышленной и военно-бюрократической деятельности. Они ответственны, исполнительны и главное — инициативны. Они знают иностранные языки. Они способны к установлению более широких контактов за пределами православной ойкумены, они не скованы традициями. Они уже являются готовыми продуктами иной, более современной ценностной системы, имеют необходимые технологические навыки, поэтому «импортируя» их, можно обойтись без широкого воспроизводства у себя тех опасных для традиционного

<sup>1</sup> Голиков И. И. Деяния Петра Великого. М., 1838. Т. IX. С. 58–62.

<sup>2</sup> Медушевский А. Н. Утверждение абсолютизма в России. Сравнительно-историческое исследование. М., 1994. С. 53–69.

общества гражданских ценностей, социальных предпосылок и условий, которые только и сделали возможным их появление. Ставка на иностранцев в элите в ходе петровской и постпетровской модернизации была не случайным моментом, поскольку позволяла до поры до времени идеально совместить владение главными технологическими навыками и полную зависимость от власти, т. е. неспособность возглавить процесс консолидации и субъективизации российского общества. Элита, разбавленная иностранцами, была полезна и более безопасна для Петра и его курса. Парадокс состоит в том, что в последующей истории России именно «пожалованные» и возведенные в графское звание иностранные представители российской элиты были самой надежной опорой традиционалистского самодержавия и противниками каких бы то ни было форм его ограничения<sup>1</sup>.

Германию в этом смысле вполне устраивала своя собственная национальная элита. Во-первых, потому что она уже была частью модернизационного культурного европейского пространства и, следовательно, в этом качестве была причастна к новым технологиям и ценностям, во-вторых, исторически Германия не знала самодержавного правления и принцип собственности еще в форме феодального имунитета был достаточно укоренен в ее политической и социально-экономической традиции. Кроме того, не следует забывать, что Прусское государство есть продукт Реформации<sup>2</sup> и, следовательно, ценности рационализма и личной ответственности за выполнение своей функции в рамках иерархического целого были достаточно широко распространены в обществе и являлись частью национальной культуры, обеспечивавшей эффективное использование такой

---

<sup>1</sup> Нефедов со ссылкой на Ключевского сообщает о том, что замысел определенной части родовитого дворянства ограничить монархию при вступлении на престол Анны Иоанновны не был поддержан как мелким дворянством, стремившимся возвыситься за счет самодержавного произвола, так и служилыми, пожалованными Петром иностранцами, «чья судьба была связана с монархией, раздающей чины не по происхождению и не по закону» (Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II: От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 123; Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1937. Т. IV. С. 304–305).

<sup>2</sup> Пруссия образовалась в XVII в. из соединения Бранденбурга по среднему Одеру с городом Берлином и собственно Пруссии между нижней Вислой и устьем Немана, с г. Кёнигсбергом, когда-то земли Тевтонского ордена, после принятия протестантизма обратившейся в светское герцогство (Bun-пер Р. Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С. 249).

современной для того времени политической технологии, как регулярное полицейское государство. Германский традиционализм был традиционализмом общеевропейским и потому имел гораздо больше ценностных предпосылок для трансформации в направлении европейского модерна и меньше опасностей для эволюции в направлении внутреннего колониального раскола.

### **От социально-политической иерархии регулярного государства к внутренне колониальному расколу**

Нет ничего удивительного в том, что после смерти Петра I оставшееся без наследника российское государство, следуя логике нового модернизированного самодержавия (лишенного Петром каких-либо традиционных механизмов контроля над властью со стороны общества и не допускающего появления новых — гражданских), деморализованное в ходе Раскола и продолжающегося преследования старообрядцев<sup>1</sup>, связанное политически крепостным правом и обессиленное экономически в ходе петровских войн и реформ<sup>2</sup>, становится фактически достоянием узкой группы лиц, по существу узурпировавших российский престол. Большая часть из них — иностранного происхождения, не имеющая корней в российском обществе, ничем ему не обязанная и почти не знающая русского языка. Подобные не укорененные в обществе сегменты элиты в случае перерыва династии легко превращаются на время из послушных *инструментов* самодержавия в его подлинного *субъекта*. Правление Анны Иоанновны тому пример. Однако не следует думать, что в ходе этого правления к власти действительно пришли «немцы», т. е. иностранцы. Мы

---

<sup>1</sup> См.: *Ершова О. П.* Старообрядчество и власть. М., 1999; *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 17–60; *Расков Д. Е.* Экономические институты старообрядчества. СПб., 2012. С. 18–25.

<sup>2</sup> С. А. Нефедов сообщает о том, что «Петр сломал старую государственную традицию, предусматривавшую щадящее обложение крестьян налогами. Именно этот “фискальный скачок” позволил царю резко увеличить армию и создать военную промышленность. ...по сравнению с допетровским временем налоги возросли в 5–6 раз... и увеличение расходов на армию в 2,5 раза» (*Нефедов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. II: От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 104–105).

не раз говорили о том, что Россия была подвергнута модернизации по колониальному образцу, но никогда не была исключительно колонией в собственном смысле слова (как это было в странах Азии, Африки и Латинской Америки). Хотя, по остроумному выражению Ключевского, после смерти Петра немцы действительно посыпались на Россию, как сор из дырявого мешка<sup>1</sup>. Но несмотря на то что им действительно раздавали должности, иностранные временщики Анны Иоанновны стать реальными субъектами управления Россией *в качестве немцев* не могли. Народ завоеван не был, а добровольного согласия на прямое иноземное правление власть никогда бы не получила. Это понимали как сами немцы, так и прежде всего русское дворянство. Временно отодвинутое Петром на задворки модернизационного процесса русское дворянство очень быстро дало понять призванным на трон немцам, зачем они были приглашены. Разумеется, ни к какому колониализму оно не стремилось, но всегда имело очень конкретную цель — обеспечить свое безбедное, устойчивое и по возможности безграничное господство над крестьянством и именно с этой целью стремилось поставить под свой контроль самодержавную власть вплоть до ее ограничения<sup>2</sup>. Любопытно, что

---

<sup>1</sup> Ключевский сообщает, что во времена Анны Иоанновны «Немцы посыпались в Россию точно сор из дырявого мешка, облепили двор, обсели престол, забирались на все доходные места» (*Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1937. Ч. IV. С. 312*).

<sup>2</sup> Уже к 1730–1740 гг. в русско-дворянской гвардейской среде назревает недовольство правлением немцев и в январе 1741 г. с опорой на гвардейцев на трон всходит Елизавета. Хотя Елизавета была последней собственнно Романовой, но именно в правление Елизаветы, приведенной на трон русской знатью, русское же православное крестьянство впервые отстраняется от принятия присяги царице. Дворяне добиваются освобождения от службы и усиления крепостной зависимости крестьян. В то время как во взятой за образец Пруссии крепостное право отменяется в 1781 г. императором Иосифом II, в России немка-императрица Екатерина II, ставшая по существу орудием русской дворянской гвардии, раздает за время своего царствования в частное владение дворян более 850 тыс. русских сограждан в качестве крепостных рабов (*Окунь С. Б. История СССР. Конец XVIII — начало XIX века. Ч. 1. М., 1974*) и «жалует» помещикам в частное владение все самовольно захваченные ими государственные земли (ПСЗ. Т. VII. № 12.474, 12.488, 12.659, 12.664) по Манифесту 1765 г. о Генеральном межевании. Европеизированное русское дворянство добивается *для себя* особого сословного суда с выборными заседателями, права свободно распоряжаться своими имениями и жизнью крепостных рабов, освобождения от службы, передачи в свои руки

по мере освоения политических достижений и ценностей западной модернизации это варварское требование — узаконить рабовладение по отношению к собственному народу (под видом «крепостного права») осуществлялось под лозунгами либерализации политического строя России (ограничения самодержавия!), а его поборники считались известными... англоманами!<sup>1</sup> И в этом смысле непопулярные в народе и полностью зависящие от дворянства «немцы» вполне подходили дворянству в качестве правителей лишь до тех пор, пока они понимали свое подлинное место в этой системе. Печальная судьба ряда немецких либо прусских принцев и даже

---

всех хлебных, торговых и промышленных монополий. Однако если «европеизация» и «либерализация» русского дворянства выражалась в *обретении* им частной собственности на землю и людей, то «европеизация» и «модернизация» русского крестьянства во времена Екатерины состояла в *превращении* их в частную собственность дворян. В. О. Ключевский прямо говорит о том, что крестьяне стали частной собственностью помещиков, а помещики превратились в рабовладельцев (*Ключевский В. О.* Указ. соч. Т. V. С. 139–140, 153; *Беляев И. Д.* Крестьяне на Руси. М., 2002. С. 376–381). Указ 22 августа 1767 г. запрещал подачу крестьянских челобитных не только императрице, но и в другие инстанции. А Указ 19 января 1765 г. назначал уголовные наказания за подачу прошений на Высочайшее имя. Нефедов сообщает, что составителям и подателям челобитных грозило наказание кнутом и бессрочная ссылка на каторгу в Нерчинск с зачетом помещику рекрута (*Нефедов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 172; Энциклопедический словарь Брокгауз–Эфрон. Т. 51. М., 1992. С. 691; *Ключевский В. О.* Указ. соч. Т. V. С. 134–139).

<sup>1</sup> Известный «западник» и поклонник английского конституционного правления граф И. И. Шувалов активно продвигал в «косные российские умы» идею «фундаментальных» и «непременных законов», обеспечивавших дворянам право на «свободу» от службы и «свободу» распоряжения своими согражданами как крепостными рабами, зафиксированные впоследствии в докладе Комиссии о вольности дворянства, созданной в 1763 г. Екатериной II (*Нефедов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 136; *Анисимов Е. В.* Россия в середине XVIII века. Борьба за наследие Петра. М., 1986. С. 65–69). Другой знатный англоман и поклонник свобод и конституционализма граф А. Р. Воронцов, стремился превратить Сенат в выборное собрание дворян по образцу Великой хартии вольностей, ограничив власть императора аристократической конституцией. При этом не следует забывать, что это был тот самый Сенат, который отклонил представленный императором проект закона о запрещении продажи крестьян без земли (*Предтеченский А. В.* Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX века. М.; Л., 1957 С. 74–75).

царей, всерьез принявших свою миссию правителей России<sup>1</sup>, является тому наглядным подтверждением. Зато тех, кто вовремя сумел разобраться в правилах игры, как, скажем, Екатерина II, ждало долгое царствование и посмертная слава.

### **Под знаком Франции. Универсализация или сегрегация? Метаморфозы ценностей Просвещения в условиях нарастающего национального раскола в России**

Если первая волна европейской модернизации, докатившаяся до России в эпоху Алексея Михайловича и Петра, была преимущественно голландско-английско-пруско-шведской, то вторая половина XVIII в. в России прошла под знаком Франции. Для Франции это время было удивительным сочетанием утонченно-безнравственной циничной роскоши предреволюционного дворянства и одновременно поисков новых, более широких, внесловных универсальных оснований для человеческого равенства, для равного права всех людей на уважение и человеческое достоинство в рамках французского Просвещения. Эти две противоположные тенденции, причудливо переплетаясь, вели Францию к революции, поскольку Просвещение здесь было естественным интеллектуальным продуктом *нарождающегося субъекта общественно-политического процесса — гражданского общества*. Ни личные страхи перед простонародьем у просвещенных французских интеллектуалов того времени, ни интеллектуальные заигрывания с идеями Просвещения у дворянства не могут отменить этого факта. Деизм, рационализм и даже атеизм французского Просвещения были естественным продолжением европейской Реформации и ранних европейских революций XVI—XVII вв. Во Франции переход к национальной консолидации общества осуществлялся путем революционного преодоления и отрицания предыдущей сословно-иерархической формы государственности и связанных с ней ценностей. Идеи просветителей об универсальной рациональности человеческой природы и последующее присоединение двух первых сословий к третьему в начале Великой Французской революции ознаменовали собой важный момент рождения нового типа общности — общности национально-гражданской как глубинной социально-политической

---

<sup>1</sup> Петр III, Павел I.

основы европейской модернизации. Находясь в целом *в одном и том же культурном измерении*, с большей или меньшей интенсивностью все члены французского общества действительно хотя бы потенциально подходили под просветительское определение человека как существа разумного (в том понимании разума, которое было характерно для носителей данной конкретной культуры) и морального (в том понимании морали, которое также было характерно для носителей данной конкретной культуры). Для *самих французов* этот тезис действительно открывал новые перспективы *к расширению своего единства за пределы сословные к масштабам национальным*. Однако, если строго следовать пониманию природы человека как существа *по-европейски разумного и по-европейски морального*, то все остальные *homo sapiens*, находящиеся за пределами европейской ойкумены, под новое *универсальное* определение человека, строго говоря, могут и не подходить.

В Россию ценности Просвещения приходят именно как ценности *иностраные* для национальной культуры и поначалу вообще не ставится задача установить здесь какую-то связь и преемственность. Под влиянием религиозного Раскола и «вестернизаторских» приемов Петра, а также в узкосословных интересах дворянства за национальным, будь то нравственные, интеллектуальные и религиозные традиции, вообще не признается никакой ценности. В ходе этих преобразований речь шла не об освоении и включении новых идей в русло национальной культуры, не об установлении некоей преемственности и взаиморазвитии систем ценностей, но о прямом табу на развитие национальной культуры и искусственном насаждении новых понятий, идеологических установок, форм одежды и этикета в узком «модернизаторском» слое общества. Это с необходимостью *отрезало* большую часть общества от новых современных форм мышления и морали, создавая внутри одного и того же государства искусственное сосуществование традиционной и современной форм общества, разделенного по традиционному сословному признаку. Поскольку *субъектом* Просвещения становится именно то социальное сословие, против исключительных преимуществ которого оно изначально в самой Франции было направлено — *патерналистское традиционное дворянство и самодержавная власть*, — центральной идеей Просвещения *для России* поначалу становится не идея единства человеческой природы, не универсальный принцип равенства людей как носителей гражданских прав и достоинств, а наоборот — принцип *незыблемой черты между всеми причастными к новому типу мировоззрения и культуры и теми, кто к ним не причастен*. Разумеется,

непричастным к новым ценностям «разумного и цивилизованного» человечества оказывается большая часть русского общества, в подавляющем большинстве — крестьянство. Это, с одной стороны, дает дворянству основание не распространять на крестьян принцип универсальности человеческой природы (заложенный в Просвещении), попросту исключить крестьян из числа полноценных людей и членов политического, экономического и культурного сообщества<sup>1</sup>, а с другой — по-новому основательно и рационально обосновать право дворянства на порабощение и эксплуатацию большей части представителей собственного народа и на отделение от него не по этническому, а культурному признаку. Нет ничего удивительного в том, что в этих условиях принцип Просвещения в России до определенного времени работал не на развитие национального единства, как это было в европейских государствах, а прямо противоположным образом — на развитие и обоснование колониального разрыва внутри прежде единой национально-религиозной политической общности.

Исключающий колониальный вектор Просвещения в принципе содержался и в европейском варианте, но там он был направлен вовне, а универсальный национально-объединяющий гражданский вектор был направлен вовнутрь, расширяя права человека за рамки сословий до пределов наций. В России же колониальный исключаящий вектор Просвещения был направлен внутрь социально-политической системы, исключая из сферы прав человека и даже гражданства большую часть населения страны и закрепляя за одним

---

<sup>1</sup> Вот что пишет А. Т. Болотов, побывавший на крестьянском празднике: «Мы не могли странности обычаев их, принужденности обрядов и глупым их этикетам и угощениям довольно надивиться» (*Болотов А. Т. Записки. Т. 4. СПб., 1820.*) Н. И. Тургенев писал о том, что «русское дворянство отделено от других сословий не только многочисленными привилегиями, но и внешним видом, одеждой, и словно опасаясь, что различие это может показаться недостаточным, дворяне отказались от родного языка и даже в частной жизни в кругу семьи, говорят обыкновенно на иностранном языке. Отличаясь от народа привилегиями, образом жизни, костюмом и наречием, русское дворянство уподобилось племени завоевателей, которое силою навязало себя нации, большей части которой чужды их привычки, устремления, интересы» (*Тургенев Н. И. Россия и русские. М., 2001. С. 190.*) А. Б. Каменский сообщает: «Новая культура стала достоянием лишь малой части народа, в результате разделившегося на две неравные части. Произошел культурный раскол русского народа... который стал по сути его трагедией» (*Каменский А. Б. От Петра I до Павла I. Реформы в России XVIII века. М., 1999. С. 161.*)

сословием право на некоторую причастность к современности и колониальную эксплуатацию собственного народа. Так под влиянием вызова Просвещения в России складываются предпосылки внутреннего социально-политического и ценностного раскола.

Вектор универсально-национальный, гражданский

Но мы говорили о том, что ценности Просвещения имеют и второй, «национальный» вектор и очень скоро этот вектор дает о себе знать в ходе Великой Французской революции и следующих за ней Наполеоновских войн. Если армии XVII и особенно XVIII в. побеждали прежде всего за счет использования в военных целях новых технологических продуктов модернизации<sup>1</sup>, то армия послереволюционной Франции конца XVIII — начала XIX века стала непобедимой именно в силу использования уже нового социально-политического аспекта модернизации — нации. Наполеоновская армия была армией национальной, состоящей из широчайших народных слоев, становящихся гражданами именно в ходе этих войн за свои общие национальные интересы. Наполеоновские войны были не просто продуктом Великой Французской революции, но ее продолжением, сыгравшим очень важную роль в плане расширения сферы политического участия и политической субъектности до масштабов всего общества. Обществам традиционным, сословно расколотым, не сформировавшим своего национального и ценностного единства, было очень трудно противостоять столь массовой и национально-граждански мотивированной армии<sup>2</sup>. Так, начиная с Наполеоновских войн, необходимость новых ценностей национальной консолидации становится для

---

<sup>1</sup> *Разин Е. А.* История военного искусства. М., 1994. Т. 3. С. 450–495; *Кутыщев А. В.* Армия Петра Великого: европейский аналог или отечественная самобытность. М., 2006. С. 140–150; *Алексеева Е. Ф.* Диффузия европейских инноваций в России (XVIII — начало XX века). М., 2007.

<sup>2</sup> Важно иметь в виду, что Кодекс Наполеона провозглашал равенство всех граждан перед законом при уничтожении сословных привилегий. Перед такой армией трудно было устоять традиционалистским сословным государствам, воюющим наемниками или крепостными-рекрутами. Нефедов сообщает о том, что сражавшиеся в линиях русские были разгромлены при Аустерлице, а пруссаки — в двойном сражении при Иене и Ауэрштедте. «Разгромленная Пруссия сразу приняла тактику колонн, ввела у себя всеобщую воинскую повинность, открыла доступ в офицеры недворянам и практически запретила телесные наказания» (*Нефедов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 204; *Германская история.* М., 1970. Т. 1. С. 184–187).

России вопросом политического выживания в новом модернизированном мире.

Надо сказать, что практически все страны Восточной и Южной Европы, не выдержав натиска Наполеоновской Франции, были вынуждены в той или иной форме начать социально-политическую трансформацию в направлении модернизации своих традиционалистских расколотых сословно-иерархических систем под лозунгами нового гражданского и национального единства. В результате вторая волна модернизации — *социально-политическая модернизация* — захлестнула всю Европу и привела в движение глубинные механизмы трансформации европейской системы в целом от патерналистской к гражданской<sup>1</sup>. Процессы эти шли с политическими «откатами», с рецидивами патернализма<sup>2</sup>. Россия оказалась единственной и уникальной для Европы страной, где оба эти вектора — колониальный и национальный, удалось не только соединить, но даже на какое-то время примирить и сделать основой некоего временного могущества и превосходства над другими державами<sup>3</sup>. За счет чего ей это удалось?

### **Между преодолением раскола и кризисом частичной модернизации**

Итак, перед нами стоит два вопроса. Как и за счет чего России удалось соединить в своем едином политическом теле два несоединимых и взаимоисключающих вектора модернизации — колониальный и национально-универсальный? До каких пор это удавалось и почему наступил момент невозможности их дальнейшего сосуществования? Наполеоновские войны показали не только России, но и всей остальной Европе, что без превращения армий из сословно-наемных в массовые национальные удерживать суверенитет становится всё

---

<sup>1</sup> Многие германские государства, где конституции были введены французами, также получили новые основные законы по образцу французской хартии 1814 г. А в 1815 г. даже русский царь даровал конституцию, провозглашавшую равенство сословий, Царству Польскому (*Кареев Н. И.* История Западной Европы в Новое время. Т. 4. СПб., 1894. С. 348–351).

<sup>2</sup> Реставрации монархий, периоды реакции, сменяющиеся новыми более фундаментальными революционными завоеваниями, но возврата к прежней системе уже не было.

<sup>3</sup> Речь идет о периодах правления Екатерины II и Александра I.

менее и менее возможным. Необходимость обретения ценностей новой общенациональной идентичности поверх (либо вместо) сословной выступает как необходимое политическое требование модернизации. Главным препятствием для ответа на *национальный вызов* европейской модернизации со стороны России становится тот самый внутренний сословно-колониальный раскол крепостничества, с помощью которого Россия пыталась ответить на другой — *колониальный вызов* модернизации, также исходивший от Запада. И здесь рождается два ответа, которые сталкиваются и пересекаются в русской культурно-политической традиции. Первый: необходимо преодолеть колониально-крепостнический раскол во имя национальной консолидации. Это ответ декабристов и тех, кто последовал за ними. Этот путь с необходимостью вел к теме гражданской социально-политической и ценностной трансформации системы. Второй: предложить такой путь национальной консолидации, который не затрагивал бы колониально-крепостнический раскол общества. Это ответ Николая I и правящей бюрократии. Этот путь был нацелен на национальную консолидацию в рамках патерналистской системы. Интересно, что хотя *политически* после поражения восстания декабристов Россия двинулась по второму пути, *культурно* она заложила основу, а тем самым создала в дальнейшем и политические предпосылки движения по первому гражданскому пути консолидации. Из этого *развившегося конфликта двух форм национального единения* и вырастают русские революции начала XX в.

### **Патерналистский тип национальной консолидации.**

#### **Под влиянием немецкого романтизма**

Замысел Николая I и его идеологов был гениально прост — главное социальное препятствие для национальной консолидации (раскол общества и традиционализм большей его части) надо из минуса превратить в плюс, из препятствия сделать, напротив, условием национальной консолидации, но патерналистской. Это была попытка использовать традиционализм общества (а по существу — иллюзии его относительно своего подлинного социального статуса) с тем, чтобы склонить его к единению и отождествлению себя с поработавшим и разрушающим его государством. Было совершенно очевидно, что на чисто рационалистической основе этот новый идеологический

алгоритм внедрить не удастся. Вот тут и сыграла свою роль новая культурная волна, пришедшая с Запада, на этот раз уже из Германии. Немецкий романтизм, оказавший большое влияние на русскую образованную элиту в конце XVIII — начале XIX в. пробудил интерес к своим национальным корням и теме национального народного начала. «Самобытническое» учение славянофилов есть такой же продукт западного влияния, как и идеи самих западников<sup>1</sup>. Вообще деление на «западников» и «славянофилов» скрывает под собой другое подлинное размежевание, лежащее в основе русского XIX в. Подлинное, глубинное размежевание проходило по совершенно иному основанию — не свое—чужое, а по основанию традиционализм—модернизм. И в этом смысле на стороне модернизма (т.е. гражданской трансформации системы, связанной с преодолением крепостнического раскола) оказывалась и часть «западников»<sup>2</sup>, и часть «славянофилов»<sup>3</sup>, и одновременно другие части «западников»<sup>4</sup> и «славянофилов»<sup>5</sup> оказывались в равной мере в стане традиционалистов.

Тогда на волне действительной победоносной консолидации всего русского общества в противостоянии Наполеону возникла иллюзия возможности «тонкого сочетания» крепостного рабства с патриотизмом. *Основу национального единения предлагалось искать поверх социально-политических размежеваний на уровне религиозного православно-единства.* Очень удачно в этой ситуации Карамзин обращает внимание государя на «специфику» России, которая действительно заключалась в том, что именно религиозное православное начало лежало в основе консолидации русского общества в допетровский период<sup>6</sup>. Всё это так, и совсем не случайно Пушкин так высоко оценил труд Карамзина по созданию «Истории государства Российского»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Уткин А. И. Вызов Запада и ответ России. М., 2003. С. 110–127.

<sup>2</sup> От Чаадаева, декабристов к разночинцам и либералам 1840-х—1850-х гг., затем социал-демократов и кадетов.

<sup>3</sup> От Пушкина, Гоголя, Хомякова, Киреевского к народникам.

<sup>4</sup> Англоманы-«конституционалисты», сторонники крепостничества.

<sup>5</sup> От Карамзина до Победоносцева, сторонники лозунга: «Православие, самодержавие, народность».

<sup>6</sup> Карамзин Н. И. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении. М., 1991. С. 60–75.

<sup>7</sup> Карамзин — фигура противоречивая. С одной стороны под влиянием «общеромантической» волны того времени он обращает внимание на значение «народного духа», т.е. национального начала для устойчивости государства, говорит о том, что этим «духом народным Россия спаслась во времена

Однако тот же самый Пушкин посвятил Карамзину известное четверостишие о «необходимости самовластья и прелести кнута»<sup>1</sup>.

Да, допетровская Русь действительно была консолидирована на основе религиозного православного принципа, но при всём ее традиционализме это была религиозность еще не расколотого общества. Это была религиозность общества активного, с совершенно другим типом и статусом церкви, это была религиозность уже распадающаяся, впадающая в кризис, который так и не был преодолен, но лишь загнан в общественное подсознание. Но самое главное заключалось в том, что это была религиозность общества, в котором церковь еще не давала санкции на рабство, санкции на превращение одних людей в частную собственность других, в «движимое имущество», в вещи. Послераскольская и послепетровская «религиозность» была уже совсем другой. В качестве основы национальной консолидации значительной части общества, превращенной в крепостных рабов<sup>2</sup>, предлагается ощутить свое единство с собственными поработителями на основе конфессиональной принадлежности к церкви, фактически санкционирующей

---

Смуты» (с. 33). Но при этом он не замечает, что религиозно-народный дух был растоптан и раздавлен в ходе Раскола и что современная ему церковь выражает уже совсем другой, не народный, а «полицейский» дух, приданный ей Петром. Он предлагает опереться на этот полицейский, благословляющий крепостничество новый полицейский дух церкви, как если бы он был все еще народным (с. 103). Когда он пишет «сей дух и вера спасли Россию во времена самозванцев», он не понимает, что то был *другой «дух»* и *другая «вера»*.

<sup>1</sup> Пушкин очень четко подметил этот сомнительный момент в концепции Карамзина в знаменитой эпитаграмме.

«В его «Истории» изящность, простота  
Доказывают нам, без всякого пристрастья,  
Необходимость самовластья  
И прелести кнута».

(Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 8 т. М., 1967. Т. 1. С. 333).

<sup>2</sup> В 1850-х гг. численность населения европейской России составила 58,4 млн человек, при этом число только крепостных *помещичьих* крестьян составляло 22,1 млн человек, а дворян в этот же период — 218 тыс. (Нефедов С. А. Факторный анализ. С. 236; *Wheatcroft S. Crises and the condition of the Peasantry in the Late Imperial Russia // Peasant Economy, Culture and Politics of European Russia. Princeton, 1991. P. 144; Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 241*). В эпоху Николая I численное соотношение дворянства к крепостному крестьянству составляло 1/52 (в 1834) и 1/45 (1850) (*Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 263*).

и благословляющей его рабство<sup>1</sup>. Такое вполне возможно. Здесь на арену выходит тот самый фактор культурной, политической и экономической консервации традиционализма, который был обеспечен и постоянно подпитывался всей атмосферой русского крепостнического колониализма — фактор *двойственной легитимации монархии Романовской эпохи*. Для крестьянства власть по-прежнему выступала такой, какой она была до Романовых — т. е. народной и религиозной, а земля — принадлежащей им всем, православным христианам («крестьянам»), которые ее обрабатывают, защищают и умирают на ней. Ни о какой частной собственности дворян на землю, введенной Екатериной II (по существу втайне от крестьян)<sup>2</sup> и уж тем более ни о какой

<sup>1</sup> Ссылаясь на Литвака, Нефедов сообщает: «Характерно, что против освобождения крестьян выступила и церковь; московский митрополит Филарет писал, что он не может восхвалять эту царскую милость, поскольку она «ущемляет права законных владельцев»» (Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 308; Литвак Б. Г. Переворот 1861 года в России: почему не реализовалась реформаторская альтернатива. М., 1991. С. 129).

<sup>2</sup> Ст. 11 и 24 «Жалованной грамоты дворянству» 1785 г. запрещали произвольную конфискацию поместий (разрешенную в рамках поместной системы) и фактически давали дворянам право произвольно распоряжаться своими землями и проживающими на них крестьянами. Нефедов сообщает о том, что именно с этого момента мы можем говорить о признании права частной собственности на землю, а также о том, что именно Екатерина II впервые вводит понятие «собственности», которая сразу приобретает частно-правовой характер. «Таким образом, вслед за освобождением дворян от службы была юридически оформлена приватизация дворянских имений, земли которых при существовании поместной системы считались государственными» (Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 155; Анисимов Е. В. Россия в середине XVIII века. С. 65–67; Вдовина Л. Н. Право и суд // Очерки русской культуры XVIII века. Ч. II. М., 1897. С. 177; Леонтович В. В. История либерализма в России. 1702–1914. М., 1995. С. 28–36). О тождестве русского крепостничества и рабства: Raeff M. Origins of the Russian Intelligensia the 18<sup>th</sup> Century Nobility. New York, 1966. P. 76–80; Lentin A. Russia in the Eighteenth Century. New York, 1973. P. 85–106; Blum J. Lord and Peasants in Russia from Ninth to Nineteenth Century. New York, 1973. P. 380–450; Kolchin P. Unfree Labour: American Slavery and Russian Serfdom. Cambridge, 1987. P. IX–X; Хобсбаум Э. Век революции. 1789–1848. Ростов-на-Дону, 1999. С. 24–25). В России либералы писали о тождестве крепостных и рабов (Струве П. Б. Крепостное хозяйство. С. 155–156), марксисты вслед за Лениным отрицали это тождество. Но М. Т. Белявский подчеркивает сходство (Белявский М. Т. Крестьянский вопрос в России накануне восстания Пугачева. М., 1965. С. 32–35).

частной собственности на них самих крестьяне не знали, более того, их реальное рабство тщательно скрывалось и камуфлировалось<sup>1</sup>. Вы спросите, а как же реальная жизнь, реальная практика в которой люди выступали как рабы и эксплуатировались как рабы? Но для крестьян это всегда была практика *отклонения* от истинной, подлинной монархии, отклонения, привносимого бюрократами, помещиками, это воспринималось как злоупотребление и искажение подлинно народного монархического принципа. В этом было глубинное и трагическое заблуждение, некая вековая традиционалистская иллюзия русского крестьянства, тщательно оберегаемая давно изменившейся властью и церковью. Не случайно бунты и восстания рождали своих народных крестьянских царей, и не случайно с таким недоумением был воспринят крестьянами Манифест 1861 г.<sup>2</sup>, предлагавший им «выкупать»

<sup>1</sup> В 1786 г. было запрещено использовать слово «раб» по отношению к поданным, хотя в секретных документах и частных беседах крестьян часто называли рабами (*Семевский В. И.* Крестьянский вопрос в России в XVIII и в первой половине XIX века. Т. II. СПб., 1888. С. 18–22; *Дружинин Н. М.* Государственные крестьяне и реформа П. Д. Киселева. Т.1. М.; Л., 1946. С. 148–149).

<sup>2</sup> По этому поводу приводим полностью очень важную цитату из Нефедова: «С юридической стороны важнейшей чертой Манифеста 1861 года было то, что он подтверждал право частной собственности помещиков на “все земли, принадлежащие им”. Как известно это право было сформулировано в “Жалованной грамоте дворянству” 1875 года, однако оно никогда не признавалось крестьянами в их обыденном сознании. Крестьяне истари считали себя “вековыми царевыми” работниками, по царской воле обязанными нести тягло в пользу помещиков. По их понятиям земля также являлась “вековой царевой” или божьей и находилась во владении (“владении”, но не “собственности”) тех, кто ее обрабатывает. Поэтому требование выкупа земли, которую они считали своей, вызвало массовые протесты крестьян. Большинство крестьян отказалось подписывать “уставные грамоты”, но тем не менее они вводились в действие. Крестьяне подчинились силе, но они так и не признали земли помещиков “неприкосновенной частной собственностью”. Требование о возвращении захваченных помещиками земель стало частью крестьянского менталитета; оно воплотилось в мифе о будущем “черном переделе”; по стране постоянно ходили слухи, что готовится царский указ, “что земля будет общая, для чего ее отберут у помещиков и разделят между крестьянами”. Этими слухами и надеждами на царя крестьяне жили вплоть до революции 1905 года» (*Нефедов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 312–313; *Филд Д.* 1861: «Год юбилея» // Великие реформы в России 1856–1874. М., 1992. С. 82–83; *Миронов Б. Н.* Социальная история России. С.-Петербург, 2000) Т. 1. С. 328; *Яхшиян О. Ю.* Собственность в менталитете русских крестьян // Менталитет

землю, которую они всегда считали своей. «Мы господские, а земля наша» — эта фраза звучит странно только для современного уха. А если вместо «господские» понимать — «Божьи», всё встанет на свои места. Люди думали, что они по-прежнему рабы Божьи, земля по-прежнему принадлежит всем, и каждый лишь выполняет свой долг в отношении целого, доставшийся ему от предков<sup>1</sup>. Тем более что восходящий тип индивидуализации, лежащий в основе религиозного мироощущения, настраивал традиционное общество на сознательную жертвенность и терпение во имя сохранения целого. На эту иллюзию, связанную с искусственно поддерживаемым крепостнической системой традиционализмом русского крестьянства, рассчитывал Николай I и те круги русского дворянства, для которых крепостническая колониальная система была совсем не «отклонением» от нормы, а самым что ни на есть естественным, разумным, рациональным, экономически эффективным и *современным* способом организации общества<sup>2</sup>.

---

и аграрное развитие России... С. 98; *Данилова Л. В., Данилов В. П.* Крестьянский менталитет и община // Менталитет и аграрное развитие России... С. 27; *Итенберг Б. С.* Движение революционного народничества. М., 1965. С. 322–325; *Зайончковский П. А.* Отмена крепостного права... С. 265–258; *Безгин В. Б.* Коллективизм и эгалитаризм общинной психологии русского крестьянства конца XIX — начала XX века // Историческая психология, психоистория, социальная психология: общее и различия. СПб., 2004. С. 270–275).

<sup>1</sup> Разумеется, речь не идет о том, что крестьяне полностью «принимали» этот режим, речь идет лишь о том, что тщательно культивируемый властью традиционализм русского крестьянства не давал ему возможности занять ту позицию, с которой можно было бы противостоять этому режиму как не соответствующему правам граждан.

<sup>2</sup> «Дворяне вошли во вкус рабовладельческого предпринимательства еще в середине XVIII века. Тогда из-за отсутствия возможностей транспортировки хлеба на Запад барщинные хозяйства Юга снабжали хлебом ремесленный Центр России» (*Нефедов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 168). Рост оброков в центре начался в 60–70-х гг. XVIII в. За этим последовала организация барщинного производства и быстрое расширение латифундий в 80–90-х гг. XVIII в. На том этапе большую часть хлеба потребляли Москва и Петербург. В этот период труд крепостных рабов также использовался и на мануфактурах (*Ржаникова Т. П.* Помещичьи крестьяне Среднего Поволжья накануне восстания Е. Пугачева: Дис. ... канд. ист. наук. Л., 1953. С. 50–51). Всё это, учитывая Манифест 1762 г., окончательно превращавший крестьян в собственность помещиков, разумеется, рано или поздно должно было закончиться голодом и очередным восстанием. Эту особенность нашего барщинного рабовладения, которое было не столько пережитком прошлого,

**Вектор национально-гражданский.  
Технологические продукты модернизации требуют  
модернизации социально-политической среды**

Тем не менее с дворянством-то как раз и начинаются главные трудности в решении проблемы национального единства. Вообще к дворянству у нас отношение противоречивое. Для одних русское дворянство есть воплощение всего передового, европейского, прогрессивного, что было в России, — воплощение цивилизованного начала, дворянство как цвет нации. Для других дворянство — воплощение рабства, дикости, лени, паразитизма, бессилия и национального предательства, дворянство как беда и позор нации. Особый тип внутреннего колониализма, разорвавший национальную ткань русского общества, по-разному переживался в каждой его части. И при всей несомненной привилегированности русского дворянства, при всей несопоставимости физических тягот, жизнь его в рамках этой внутренне расколотой системы рождала внутри этого слоя сложнейшие и трудноразрешимые противоречия. Дворянство было внутренне разорвано по отношению к царской власти. И дело здесь не только в том, что оно пыталось использовать самодержавную власть в своих частных узкосословных интересах. А дело еще и в том, что те новые современные европейские ценности и понятия, которые воспринимало русское дворянство и которые действительно формировали его внутренний мир, его мироощущение, оказывались в глубочайшем противоречии с традиционалистскими условиями его политического, экономического и нравственного (вернее, *безнравственного*) бытия. И здесь мы подошли к одному очень тонкому моменту. Мы привыкли объяснять политические действия людей исходя из их экономических и социальных интересов и потребностей, а точнее, объективных интересов сословий или страт, к которым эти люди принадлежат. При таком объяснении получается, что народовольцы, будучи часто дворянами, действовали против самодержавия, так как последнее подрывало экономические основы благосостояния дворянского класса в ходе Великих реформ. И в этом-де была причина народовольства дворянской студенческой молодежи. Но это не так. Существует глубокая связь между социальной средой, той социально-политической

---

сколько особым типом своеобразной колониальной «модернизации» системы с учетом национальных особенностей, отмечают многие авторы (*Яковлева В. П.* Рынок и сельское хозяйство. Структура помещичьего крепостного хозяйства накануне отмены крепостничества в России. Йошкар-Ола, 1997. С. 190–200).

почвой, которая *рождает* новые ценности и продукты и самими этими ценностями и продуктами. И связь эта не только прямая, но и *обратная*, в том смысле, что люди, воспитанные на современных ценностях, чувствуют себя очень дискомфортно в рамках традиционалистской социально-политической среды и стремятся привести эту среду в соответствие со своими современными ценностями. В этом состоит тайна обреченности русского проекта «модернизации сверху», в основе которого лежит идея *разделить неразделимое* — т. е. заимствовать технологические плоды модернизации (к каковым относятся и новые ценности) и при этом не допустить модернизации социально-политической среды, которая одна только и может сделать использование этих форм продуктивным и эффективным.

По существу, в рамках современности русское дворянство пошло двумя путями. Первый — путь эксплуатации колониальных преимуществ своего сословия, путь лендлордов, встраивающихся в экономическую систему европейской современности в виде поставщиков товарного зерна, создаваемого дармовым трудом их собственных сограждан-рабов<sup>1</sup>. К счастью для России, при всей его несомненной экономической «эффективности» подобного вида «предпринимательство» имело очень жесткие временные и социальные границы. И как только наступила эпоха массовых национальных войн, стало ясно, что превращение большинства собственных сограждан в рабов ставит Россию в весьма невыгодные условия в противостоянии с теми народами, где граждане воюют за свои действительно общенациональные интересы. Поражение в Крымской войне 1853–1856 гг. сделало это очевидным. Дело было не только в недостаточности патриотизма со стороны массы солдат-рабов, которые, кстати, упорно не хотели возвращаться к своему крепостному ярму<sup>2</sup>. Для победы в войнах нового поколения был необходим промышленный переворот, а промышленный переворот требовал вовлечения широчайших слоев населения в процессы экономической, культурной и политической модернизации, отказа от

<sup>1</sup> В 1842 г. Англия отменяет ввозные пошлины и открывает свой рынок для ввоза русского хлеба и уже через восемь лет вывоз хлеба из России (к 1850-м гг.) увеличивается вдвое. В 50-е гг. хлеб дает треть доходов от экспорта (*Лященко П. И.* Русское зерновое хозяйство в системе мирового хозяйства. М., 1927. С. 269–270; *Нефедов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 329; Сборник сведений по истории и статистике внешней торговли России. Т. I. СПб., 1902. С. 6–8).

<sup>2</sup> О нежелании крестьян возвращаться в крепостное состояние см.: *Riber A.* The Politics of Autocracy. Paris, 1966.

колониальной модели искусственной консервации крестьянства на уровне традиционализма, т. е. отказа от крепостного права.

И всё теперь зависело от того, кто именно станет субъектом этого этапа модернизации. Собственно, именно так и ставился вопрос царской властью: отмена крепостничества неизбежна, но мы должны осуществить эту отмену с максимальной пользой для себя, т. е. максимально отсрочив действительное освобождение крестьян де-факто от крепостных обязательств по отношению к помещикам. Если бы реальным субъектом этой модернизации стала не власть, а само крестьянство, оно ставило бы перед собой совсем иные задачи — поскорее освободиться от крепостной зависимости и начать наконец работать на себя. Разумеется, власть не говорила о том, что ее целью является так формально отменить крепостное право, чтобы продлить режим внеэкономического принуждения на максимально долгий срок. Как всегда в подобных случаях, речь шла о благородной миссии недопущения «русского бунта, бессмысленного и беспощадного» и сохранения условий существования «цивилизованного сословия». Тот факт, что это сословие окончательно превратилось в экономическом плане в сословие-паразит, разрушающее собственное государство<sup>1</sup>, разумеется, самим этим сословием не прини-

---

<sup>1</sup> Приведем лишь некоторые цифры. В 1907 г. было вывезено хлеба на 431 млн руб.; взамен были ввезены высококачественные потребительские товары для высших классов на 180 млн руб. 150–200 млн руб. составили расходы русских путешественников, а многие представители русской знати постоянно жили во Франции (*Сидоров А. Л.* Финансовое положение России в годы Первой мировой войны (1914–1917. М., 1960. С. 85–86). В том же 1907 г. было ввезено машин и промышленного оборудования всего на 40 млн руб., а сельскохозяйственной техники — на 18 млн руб. В 1913 г. было вывезено хлеба на 654 млн руб., расходы путешественников составили 324 млн руб., ввоз машин и промышленного оборудования — 110 млн руб. (Россия 1913 г. Статистико-документальный справочник. СПб., 1995. С. 212, 214). «Можно условно предположить, что зерно с помещичьих полей шло на экспорт, а зерно с крестьянских земель на внутренний рынок, и тогда получится, что основная часть помещичьих земель как бы не принадлежала России, население страны не получало продовольствия от этих земель, они не входили в состав экологической ниши русского этноса. Помещики продавали свой хлеб за границу, покупали на эти деньги заграничные потребительские товары и даже жили частью за границей. На нужды индустриализации шла лишь очень небольшая часть доходов, полученных от хлебного экспорта. Таким образом, внутри российской экономики существовала автономная экономическая система, которая использовала значительную часть российских земель, но очень мало давала русскому народу, сужая его экологическую нишу» (*Нефедов С. А.* История России. Факторный

мался во внимание. Это та колониально-модернистская линия русского дворянства, которая с некими вариациями была подхвачена определенными слоями имперской новой буржуазии<sup>1</sup> и которая напрямую вела к революциям начала XX в.

---

анализ. Т. II. М., 2011. С. 334). При этом власти не решались обложить подоходным налогом состоятельные слои населения (Русские финансы и европейская биржа в 1904–1906 гг. М., 1926. С. 137–138).

<sup>1</sup> Хотя в России и ранее существовала торговая буржуазия, процессы модернизации и возникновение фабричной промышленности привели к формированию новой значительной элитной группы торгово-промышленной буржуазии, связанной с «диффузией западной технологии и вывозом капитала из западных стран в Россию» (Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 354). Русские капиталисты выступали посредниками в этом процессе и были непосредственно связаны с западными фирмами, банками и биржами. Развитию этого типа предприятий и этого типа буржуазии способствовала бурная кампания учреждения новых акционерных обществ в сфере железнодорожного строительства. Создавались привилегированные компании, организаторы которых не имели своих капиталов, но получали от российского правительства концессии на строительство и размещали акции и облигации на международных рынках. Это посредничество в сочетании с финансовыми махинациями, связанными с завышением сметной стоимости строительства, приносило концессионерам и их покровителям во власти огромные прибыли. Это был типичный вариант быстрого коррупционного обогащения за счет государства (Рибер А. Дж. Групповые интересы в борьбе вокруг Великих реформ // Великие реформы в России 1856–1874. М., 1992. С. 60–65; Гиндин И. Ф. Русская буржуазия в период капитализма, ее развитие и особенности // История СССР. 1963. № 2. С. 72). Поскольку новые общества в значительной степени базировались на привлечении иностранного капитала, то в качестве учредителей выступали люди, знакомые с иностранными языками и мировым финансовым рынком: по большей части это были прибалтийские немцы, поляки и евреи, в южных портах — греки, несколько экспортных компаний возглавляли англичане. Новая российская буржуазия (И. Ф. Гиндин называет ее «петербургской») имела интернациональный характер; она работала с привлечением иностранного капитала, но в то же время посредством «совместительства» была тесно связана с высшими чиновниками и получала льготы от правительства (Там же. С. 70–71). Кроме «петербургской» существовала и старая «московская» буржуазия, сохранявшая национальный характер (Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 356). Крупнейшие московские капиталисты были владельцами текстильных фабрик Центрального региона, и преуспевание «московской» буржуазии было связано с промышленным переворотом, происходившим в хлопчатобумажной промышленности. Московские промышленники не стремились к вложению капиталов в тяжелую промышленность. Что же касается иностранных

Но был и другой путь разрешения противоречия. Начиная с Пушкина и декабристов, определенная часть русского дворянства приступает к формированию особой интеллектуальной *среды*, получившей впоследствии название интеллигенции. Формирование этой среды стало в России большим *политическим* делом русского дворянства романовской эпохи, его призванием, его миссией и его вкладом в преодоление внутреннего колониального раскола и формирование российского национального единства. Когда мы говорим о том, что формирование интеллектуальной среды было «миссией русского дворянства», это означает только то, что именно дворянство в романовскую эпоху *начинает* этот процесс, становится его инициатором. Однако по мере развития модернизационных процессов, особенно в пореформенный период, к формированию российской интеллектуально-общественной среды подключаются представители других классов и сословий, с неизбежностью усиливая звучание социальной тематики<sup>1</sup>. Основоположник этого движения, А. С. Пушкин очень серьезно относился к этой миссии и вполне сознавал ее значение. После тщательного изучения обстоятельств пугачевского восстания<sup>2</sup> он приходит к выводу, что подлинная трансформация русской социально-политической системы невозможна без преодоления какого-то глубинного нравственного кризиса, разрушающего общество и превращающего каждое его восстание против рабства не в позитивное, освобождающее действие, а в разрушительный «бунт, бессмысленный и беспощадный»<sup>3</sup>, сме-

---

капиталистов и работавших на их деньги «петербуржцев», то для них такое вложение было достаточно выгодным, так как средний уровень прибыли в Европе был значительно меньше, чем в России (*Гинди И. Ф.* Русская буржуазия в период капитализма, ее развитие и особенности // История СССР. 1963. № 2. С. 63–73; *Лаврычев В. Я.* Крупная буржуазия в пореформенной России. 1861–1900. М., 1974. С. 63–67). Русская буржуазия отличалась от интернациональной петербургской своими православными традициями, в ее среде было много старообрядцев, и это проявлялось в отрицательном отношении к биржевым спекуляциям и «неправедной» наживе (*Нефедов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 357; *Ананьич Б. В.* Банкирские дома в России. 1860–1914. Очерки истории частного предпринимательства. Л., 1991. С. 122–126).

<sup>1</sup> Речь идет о разночинцах.

<sup>2</sup> Пушкинская «История пугачевского бунта», так не оцененная большинством современников является, по нашему мнению, одной из самых точных и глубоких работ по русской истории.

<sup>3</sup> В окончании «Истории пугачевского бунта» Пушкин приводит поименные списки всех повешенных дворянских семей вместе с женами, детьми

няющийся новым витком тирании. Какова природа этого глубинного кризиса, Пушкин сказать не мог, но его интуиция и знание России подталкивало его в направлении *освоения богатства народной культуры*, народного языка, его выразительности и образности.

### **Социальная роль русской литературы как фактор преодоления внутреннего колониального раскола. Значение пушкинского синтеза европейского и русского начал**

Это было не просто освоение. Пушкин стремится выразить новые европейские, ренессансные ценности в формах и образах родного языка<sup>1</sup> и одновременно национальные ценности и глубинные нравственные установки — в формах языка современного<sup>2</sup>. С этого удивительно-го пушкинского синтеза европейского ренессансно-просвещенческого и русского национального начал снова открывается возможность другого, гражданского, не колониального, целостного пути России к современности. Этот синтез в духовной культурной форме снимает конфликт и противостояние русского и европейского начал и рождает новый, современный тип русского сознания, вернее, дает русло для его дальнейшего самостоятельного развития в рамках современности. Пушкин, как и Данте, не был философом в европейском смысле, он не сформулировал этот синтез, он лишь явил этот синтез *самим собой, своей жизнью, миром своих чувств* и дал ему выражение в своем творчестве. А дальше это новое мироощущение стало неотъемлемым фактом духовной жизни многих людей, и начался процесс осмысления, освоения этого духовного открытия, «разгадывания» этой гениальной пушкинской загадки под названием *русская душа современного человека*. Удивительно, как точно рационалист и поклонник Вольтера Пушкин, не замеченный в излишнем религиозном усердии, передает глубочайшие моменты религиозного мироощущения в своем стихотворении «Пророк». То, что было невозможно в политической и экономической жизни — преодоление колониального внутреннего раскола между европеизированной, модернизированной элитой и традиционным народом, изначально было

---

и домочадцами, а затем следует очень важная фраза: «нравственное совершенствование» — вот путь из кризиса национальной разорванности.

<sup>1</sup> «Евгений Онегин», «Маленькие трагедии», «Повести Белкина», «Медный всадник» и др.

<sup>2</sup> Сказки А. С. Пушкина.

преодолено в сфере духовной. Русская литература стала особой формой коммуникации в рамках современности. Чем была русская литература XIX в. после Пушкина? И чем она отличается от всякой другой литературы? Здесь есть некая тайна. Вроде бы литература и литература. Каждая страна имеет свою литературу, все они различаются по своим особенностям. Однако при всем внешнем сходстве русской литературы с литературой как таковой, в *России* она выполняла особую миссию — она развивала в людях забытую, вытоптанную со времен покаяния в ходе Раскола русской религиозной совести способность к сопереживанию, к отождествлению себя со всеми другими людьми, чувство личной ответственности за то, что происходит с тобой и твоими ближними и дальними. Русская литература учила тому, что нет чужой боли, что все люди — люди, что нет правоты в том, чтобы превращать людей в вещи и продавать их как скот оптом и в розницу и использовать для своих нужд, что нет в этом никакой цивилизованности, а есть лишь варварство бессердечия и дикость. Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Толстой, Достоевский, Чехов — вот те ступени, по которым по которым шаг за шагом преодолевался глубинный деморализующий разрыв в народной нравственности, во всех классах и сословиях, и шло обретение новой цельности духовного и нравственного бытия народа, его нового гармонического национального единства. Уникальность и значение той новой формы коммуникации, которую открывает русская литература XIX в., состояла в том, что она *соединила в себе идею новой универсальности человеческой природы*, открытую Просвещением, — универсальности поверх религиозных конфессиональных барьеров, *ценность и неповторимость каждой человеческой индивидуальности в ее политическом и гражданском измерении* — также открытую заново Просвещением с глубинным нравственным принципом русского мироощущения, сохранившемся в нашем Православии — принципом «восходящей индивидуализации». Важно понимать, что никакого другого нравственного типа индивидуализации кроме религиозного до XIX в. Россия не знала. В том-то и состояла трагедия Раскола, что вместе с дискредитацией религиозного начала в обществе было подавлено и начало *индивидуально-личностное*, которое до XIX в. в России могло быть *только религиозным*. В итоге на фоне «завозных» идей Просвещения восторжествовал аморализм в частной жизни и рабовладение в социальной. Кризис мироощущения религиозного единства людей в Боге XVII в. нанес в России удар по принципу универсальности человеческой природы, что, собственно, сделало на целых полтора века легитимным рабство, исключившее из сферы полноценных людей огромную часть русского общества. Рас-

колотая на две неравные части — современную и досовременную, русская действительность не давала никаких рациональных оснований для универсализации человеческой природы ни по обновленному религиозному принципу (как в Германии, Голландии, Англии, США), ни по принципу общей гражданской принадлежности (как во Франции), ни по принципу общекультурному (как в Германии), ни даже по кантовскому, казалось бы, наиболее универсальному общеевропейскому принципу принадлежности *к общей ступени в развитии человеческого разума, рациональности*. Русская литература XIX в. открывает новый тип обоснования и достижения общечеловеческого единства — современный по форме выражения (искусство, а не традиционная религиозность) и при этом развивающий *ту способность человеческой природы, которая не подвержена ограничениям рациональности, которая позволяет перекидывать мостик универсальности от человека современного к человеку традиционному — способность эмоционального самоотождествления с другим*. Этот новый тип коммуникации для своего утверждения в обществе на первом этапе не требовал рационального обоснования в виде убедительных философских систем. Он предполагал развитие способности понимания через сопереживание, т. е. использование открытий человеческого разума для совершенствования эмоциональной составляющей человеческого духа, т. е. для воспитания того самого «умного чувства», о котором в религиозной форме говорил Дионисий Ареопагит. Была ли русская литература XIX в. провозвестницей какой-то новой формы религиозного, объединяющего людей мироощущения? Скорее, здесь можно говорить о рождении новой более универсальной формы эмоциональной коммуникации, выполняющей в *определенной степени* ту функцию, которую раньше брала на себя традиционная религиозность. Оговорка «в определенной степени» очень важна, поскольку, с одной стороны, выход за пределы религиозной формы позволил сделать это открытие более универсальным. Внеконфессиональная форма русской литературы позволила не только открыть по-настоящему Европу России, но и, что очень важно, Россию включить в Европу, открыть Россию Европе, «ввести» Россию в Европу. С другой стороны, принципиально светская образно-рациональная форма русской литературы в условиях *незавершенности общей религиозно-нравственной трансформации русского общества* создавала некую иллюзию возможности *обойтись в принципе* без этой внутренней нравственно-религиозной трансформации при построении современной социально-политической системы. Важно отметить, что русская литература вернула в новой уже современной форме ту самую ценность «восходящей индивидуализации», без которой

невозможно нравственное выздоровление русского общества. *Новое обретение* этой ценности всколыхнуло общество, вдохнуло в него жизнь, веру в себя, в свое человеческое достоинство. С этого момента начинается новый виток общественной консолидации и поиск путей выхода из социально-политического и экономического тупика внутреннего колониального раскола.

Итак, первый шаг в преодолении внутреннего колониального разрыва был сделан в духовной сфере — в сфере русской литературы. Но одновременно с появлением нового духовного течения начинается развитие новых внутренних форм социальной интеграции, взаимодействия внутри интеллектуальной среды. Пушкинский «Современник», подхваченный В. Г. Белинским, а затем Н. А. Некрасовым становится центром этого нового движения. И совсем не случайно поиск новых социально-политических и нравственных установок в России начинается именно *на основе литературной критики*. Дело здесь было не только в сложности цензурных условий, но и в том, что как литература в России была больше, чем просто литература, так и литературная критика была больше, чем литературная критика. Если литература в своеобразной форме задавала новый идеал, новые принципы человеческих отношений, то литературная критика соотносила эти новые идеалы с социальной реальностью, тем самым перекидывая мостик от духовного к социальному. Появляются такие независимые от официальной идеологии центры формирования общественного мнения, как «Колокол» А. И. Герцена, «Современник» Н. А. Некрасова, «Отечественные записки» Краевского, позднее — Н. А. Некрасова и М. Е. Салтыкова-Щедрина, «Русское слово» Благовестлова и Д. И. Писарева, «Вестник Европы» Стасюлевича, «Русское богатство» Михайловского и Короленко. Эти центры растут, движение набирает силу, появляются новые имена, новые властители дум, новые социальные слои подключаются к этому процессу. В нашу задачу не входит анализ вызревания и кристаллизации тех идей, которые завершились марксистской теорией русской революции, на эту тему написано много интересных работ<sup>1</sup>. Так к 60-м гг. XIX в. в России столкнулись два вектора модернизации: национально-демократический, гражданский и колониально-авторитарный, патерналистский.

---

<sup>1</sup> Паутин И. К., Плимак Е. Г., Хорос В. Г. Революционная традиция в России: 1783–1883 гг. М., 1986; Водолазов Г. Г. От Чернышевского к Плеханову. М., 1969; Маслин М. А., Алексеев В. А. Русская социальная философия конца XIX — начала XX века: психологическая школа. М., 1992.

## Исход противостояния двух векторов модернизации в России

К сожалению, в сложном противостоянии сил, стремившихся к отмене крепостничества, сил, сопротивлявшихся отмене крепостничества, и сил, стремившихся отменить лишь форму крепостничества, сохранив при этом на сколь возможно длительное время его суть — победили последние<sup>1</sup>. Форма, в которой была осуществлена сверху монархической властью реформа по отмене крепостного права в 1861 г., не оставила российскому обществу времени для обретения национальной гражданской консолидации, столь необходимой перед лицом стремительно надвигающихся мировых войн. Она так и не позволила избавиться от паразитического разрушительного социального компонента в лице колониального дворянства, продолжавшего уже в виде выкупных платежей выкачивать из страны и непроизводительно потреблять огромную часть природных ресурсов. Ресурсы эти тратились не на нужды модернизации собственной страны, а служили источником ускоренной модернизации и милитаризации европейских государств, мощь которых очень скоро была направлена против России. С одной стороны, не была осуществлена социально-политическая модернизация (система не была подвержена в необходимой степени гражданской трансформации)<sup>2</sup> — т. е. общество не получило никаких инструментов

<sup>1</sup> Дворянство изначально было против реформы, и первые проекты предполагали освобождение крестьян вообще без земли (проект С. С. Ланского 1857 г.) (Зайончковский П. А. Отмена крепостного права в России. М., 1968. С. 74–80). Дворянство стремилось остаться единственным собственником земли в России, с тем чтобы вынудить крестьянство обрабатывать их земли в качестве батраков и арендаторов. Чиновничество понимало, что такой оборот дел в России чреват восстанием и представляет угрозу для государства. Ситуация и так была беспокойной. В 1855 — 63 крестьянских выступления, в 1856 — 71, в 1857 — 121, в 1858 — 423, в 1859 — 182, в 1860 — 212 (Крестьянское движение в России в 1857–1861 гг. М., 1963).

<sup>2</sup> Выдвинутый великим князем Константином Николаевичем план создания совещательного собрания из представителей земств и городов не был принят. Созданные в губерниях и уездах органы земского самоуправления выбирались отдельно от трех сословий (нация в ходе реформы 1861 года так и не родилась, в отличие от ситуации Французской революции), при этом численно преобладали дворяне (дворяне и купцы — 90%, крестьяне — 1,5%. Подобные земства назначали и собирали местные налоги, при этом даже такое самоуправление касалось исключительно фискальных и хозяйственных вопросов. Охрана порядка оставалась в ведении губернаторов. Любопытным примером чисто внешнего институционального заимствования при сохранении в неизменности внутреннего,

для влияния на политику и экономику, с другой — технологическая модернизация (железные дороги) открывала новые невиданные до-толе возможности для усиления колониальной эксплуатации крестьянского труда и вывоза товарного зерна за рубеж, обрекая на голод собственных граждан<sup>1</sup>. По замечанию С. А. Нефедова, «высшие классы российского общества по-прежнему пользовались привилегиями, унаследованными от эпохи крепостного права и несовместимыми с понятием о цивилизованном обществе. Нежелание высших классов нести налоговые тяготы было одним из факторов, обуславливавших

---

негражданского содержания является судебная реформа. Законодатели заимствовали принципы нового судопроизводства у Англии и Франции: принцип разделения административной и судебной власти, независимость судей, равенство граждан перед законом, гласное судопроизводство с прениями сторон, суд присяжных. Государственные суды были организованы по образцу французской магистратуры с ее трехстепенностью судопроизводства; как и во Франции, должностные лица были несменяемыми — в отличие от прокуроров, назначаемых властями. Но при этом большая часть населения безграмотна, сохранен общинный принцип владения и патерналистского контроля над всеми сторонами жизни крестьян. Хотя на среднем уровне влияние дворянства постепенно уменьшалось, на уровне правительства оно всё же оставалось преобладающим. Так, 90% членов правительств 1901–1917 гг. по происхождению были дворянами. (Миронов Б.Н. Социальная история... Т. II. С. 207; Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 319, 396).

<sup>1</sup> Хотя процесс индустриализации России начался на привлеченные западные капиталы, условия этого «привлечения» были настолько невыгодны для казны, что частные железные дороги строились в основном на средства, полученные от государственных и гарантированных государством внешних займов. На нужды индустриализации самой России шла лишь очень небольшая часть доходов, полученных от хлебного экспорта, осуществлявшегося российскими землевладельцами. И хотя по объемам производства страна была более-менее обеспечена хлебом, политика форсированного вывоза приводила к тому, что среднее потребление балансировало на уровне голодного минимума, и примерно половина населения жила в условиях постоянного недоедания. С одной стороны, однолошадные и безлошадные крестьяне, составляющие от 50 до 65% всех крестьянских дворов, а с другой — огромные дворянские латифундии, аккумулировавшие средства, не работавшие на собственную страну (Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 324–326, 336; Грегори П. Экономический рост Российской империи (конец XIX — начало XX в.). М., 2003. С. 44–45; Следствием подобной ситуации стал периодически повторяющийся голод и эпидемии: голод 1867, 1871–1873, 1880, 1892, эпидемии холеры 1866–1867, 1871–1872, 1892 (Васильев К. В., Сегал А. Е. История эпидемий в России. М., 1960. С. 249–250).

финансовую слабость России. Распределение ресурсов было таким, что значительная часть хлеба принадлежала не массам полуголодного населения, а крупным землевладельцам, которые считали выгодным вывозить зерно за границу. Государство в своих целях способствовало массовому вывозу хлеба и это привело к структурному кризису в 1891—1892 годах<sup>1</sup>. Не будучи в состоянии направить максимум ресурсов на цели собственной модернизации, впадая в нарастающую финансовую зависимость от европейских конкурентов, традиционалистская власть стремительно теряла легитимность в глазах собственного общества. А между тем под влиянием вынужденной технологической модернизации менялось и общество, утрачивая черты традиционализма<sup>2</sup>, но при этом не успевая становиться гражданским<sup>3</sup>.

Не увенчалась успехом не только попытка трансформации России по англо-американскому конституционному образцу в 1860—1870-е гг., но и по более консервативному прусскому образцу в 1880-е гг., представленному политикой Бисмарка. В России социальные реформы, предпринятые правительством в начале 1880-х гг., предусматривающие меры по облегчению податных тягот крестьян, регулированию труда рабочих, страхованию — остались незавершенными из-за сопротивления дворянства. По этой же причине в России не могло быть речи об устойчивой политике протекционизма, взимании налогов с привилегированных сословий и ограничении в вывозе продовольствия, вызывавшего систематический голод среди беднейшего населения<sup>4</sup>. Пытавшегося ввести таможенные пошлины Вышеградского пришлось убрать, поскольку дворянству стало слишком дорого покупать в России иностранные товары. С другой стороны, поднятые Германией в ответ на русскую таможенную политику таможенные тарифы на русский хлеб были невыгодны русским «плантаторам» и их западным

---

<sup>1</sup> Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 399, 599.

<sup>2</sup> Растет грамотность среди крестьян. В 1860-х гг. число грамотных среди крестьян составляло 5–6%, к 1897 г. — 17,4%, а к 1913 г. — 25% (среди крестьян двенадцати центральных губерний). Нефедов С. А. (Необходимо указать сочинение) С. 353. В 1874 г. доля грамотных призывников составляла 21%, в 1898 — 45%, в 1913 — 68% (Рашин А. Г. Грамотность и народное образование в России в XIX и начале XX в. // Исторические записки. 1951. Т. 37. С. 32, 37).

<sup>3</sup> Недопущение гражданских институтов.

<sup>4</sup> М. Н. Катков и В. П. Мецкерский вменили Н. Х. Бунге в вину приверженность к социалистическим идеалам, и вместе с другими обвинениями это вынудило министра финансов уйти в отставку.

партнерам. Так в середине 1880-х гг. становится очевидно, что разрыв интересов между дворянско-промышленной метрополией и колониальным общественным большинством в России становится настолько непреодолимым, что в отличие от Германии российской монархии не удастся стать силой, консолидирующей нацию. С этого момента российская монархия фактически становится на сторону лишь одной стороны конфликта<sup>1</sup> и вступает на путь противостояния большей части российского общества, не оставляя ей никакого другого социально-политического шанса, кроме революции.

В этой внутренне противоречивой и неустойчивой ситуации, так и не завершив процесс гражданской национальной модернизации, Россия встретила Первую мировую войну, которая показала, что общество больше не готово воевать за страну, которая ему не принадлежит. Социалистические лозунги равенства и власти народных советов, лозунги земли для крестьян и мира, казалось, отвечали чаяниям и устремлениям людей, поднявшихся на преодоление внутреннего колониального раскола и обретение общегражданского национального единства. Этот социальный взрыв стал важнейшим моментом, подтолкнувшим общество к осознанию своего нового политического качества — не объекта, а активного субъекта политического процесса. Однако не следует забывать, что российское общество вступило на путь социально-политических преобразований *таким, каким его сформировал царский режим — малограмотным, патерналистским, не имеющим никаких навыков гражданского политического участия и управления.*

---

<sup>1</sup> В численном измерении «сторона» эта составляла ничтожное меньшинство общества, непроизводительно потреблявшее общественные ресурсы и одновременно препятствовавшее каким бы то ни было реформам, способным остановить процесс разрушения государства. В 41 губернии европейской России (без 9 западных губерний с польским дворянством) насчитывалось в 1858 г. 234 тыс. потомственных дворян, в 1870 — 305 тыс., в 1897 — 478 тыс. При этом более половины составляли мелкое и среднее дворянство (в период 1877–1905 — 50–59%). Собственно же латифундисты и лендлорды, занимавшиеся вывозом зерна и получавшие основные преимущества от сохранения в России колониального строя, составляли всего 102 семьи (!) и при этом владели в 1905 г. 30% всей дворянской земли. При такой концентрации ресурсов в руках единиц естественно, что цена рабочей силы была настолько ничтожной, что ни о каком серьезном промышленном перевороте в этой области не могло быть и речи и при этом именно эти «единицы» определяли политику государства. Никакие машины не могли быть дешевле рабочей силы в этих условиях (Нефедов С. А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 392–394).

Именно такое общество и подхватило российское государство в тот момент, когда оно рухнуло под ударами Первой мировой войны.

Исследование причин и механизмов вырождения гражданской составляющей русской революции в ходе последующего развития советской индустриальной системы выходит за рамки данной статьи. Здесь для нас важно было раскрыть *тайну возникновения* специфической российской модели перехода к современности, соединяющей в единой социально-политической системе те два базовых вектора, которые на Западе были разделены: колониальный и национально-гражданский. Мы полагаем, что знание этих важных моментов поможет современному российскому обществу преодолеть порочный круг воспроизводства патерналистских моделей развития и завершить наконец процесс национальной гражданской модернизации собственной социальной системы.

## **XX в. на пути преодоления внутреннего раскола**

Итак, в силу определенных причин Россия, хотя и в своеобразной форме (сохранив статус суверенного государства) не завершила процесс модернизации, т. е. переход от общества эпохи до-Модерна к обществу модерна. Кое-что было сделано, но кое-что еще предстоит сделать. За период XVIII–XIX вв. была осуществлена секуляризация государства и заложены основы нового типа культуры, опирающегося на ценности рационализма и гуманизма. Однако «ценой» этих достижений стал глубочайший национальный раскол страны, при котором большая часть ее населения оказалась в ситуации фактически колониального существования. Тем не менее благодаря этим двум достижениям и под их непосредственным влиянием и воздействием во второй половине XIX в. страна приступила к следующему этапу модернизации, направленному на преодоление тяжелейших последствий глубокого социального разрыва, препятствовавшего дальнейшему развитию системы. Несмотря на достаточно высокие темпы эволюции во второй половине XIX в., уже к началу XX в. становится всё более очевидным, что Россия не успевает традиционно капиталистическим способом выйти на тот уровень социальной равномерности, который был необходим для надвигавшегося противостояния с европейскими державами. Поражение в Первой мировой войне подтолкнуло Россию к использованию нетрадиционных для Запада форм экономической и политической модернизации

с использованием не рыночных, а государственно-распределительных, плановых механизмов социальной интеграции, контроля и управления, получивших название «социализм». Этот важный этап по существу постколониальной модернизации в России действительно имел некоторое право на подобное наименование, поскольку в отличие от капитализма рассматривал экономику как средство для решения социальных проблем и прежде всего — достижения уровня социальной равномерности общества, способного обеспечить политический суверенитет страны в конкуренции и противостоянии с другими странами. Победа в тяжелейшей Второй мировой войне и последующие достижения в сфере освоения космического пространства, определенных областях науки и культуры в 60–70-е гг. XX в. свидетельствовали о том, что со вторым этапом модернизации, который состоял в выравнивании социального пространства и создании индустриальной экономики, Советскому Союзу справиться удалось. Однако у этого достижения тоже была своя немалая цена, которую рано или поздно пришлось заплатить.

Мобилизационный тип экономики предполагал очень жесткие централизованные механизмы контроля над обществом во всех сферах, включая сферу формирования потребностей. Но самое главное — для легитимации власти этот тип общественных отношений использовал и усиливал пережитки патерналистской политической культуры, унаследованной от предыдущего периода. Тотально централизованный стиль управления узурпировал общественную инициативу, наложив запрет на любые формы социальной и культурной самостоятельной активности общества. Лишенное прав и механизмов для проявления растущих потребностей в сфере экономики и социальной инициативы и контроля в сфере политики, отрезанное от всех, несанкционированных сверху форм внутренней и внешней коммуникации, общество оказалось не в состоянии не только защитить свои интересы, но и предотвратить распад государства, когда пробил час индустриальной эпохи.

Кризис «социалистической» системы свидетельствовал о том, что ресурсы экономической модернизации с опорой на патерналистскую систему ценностей в постиндустриальную эпоху себя исчерпали. Дальнейший успех модернизации будет зависеть от трансформации этой системы ценностей. Было ли это осознано? И да, и нет. Выход за пределы определенной системы ценностей — это тяжелое испытание для общества и сложнейшая задача. Начало трансформации, первые попытки расшатывания традиционной патерналистской системы ценностей начались еще в 1960-е гг. в рамках так называемого движения шестидесятников. Именно они вновь подняли тему индивидуальности как главной

ценности, опасности подавления и подчинения личностного начала всеобщим тотальным. В искусстве, в философии, в науке, в экономике, в политической теории эти люди били в одну и ту же цель — как, сохранив ценность всеобщего, ограничить его, не дать задавить и разрушить ценность частного, индивидуального. Судьба большинства этих людей и их трудов была трагической. Система в лице своих охранителей жестоко преследовала и уничтожала этих людей либо физически, либо интеллектуально, не давая им возможности ни общаться с единомышленниками в мире, ни формировать научные школы и оставлять после себя учеников. Пожалуй, победа над шестидесятниками (в плане максимального ограничения их социального влияния) была последней, пирровой победой советской индустриальной системы перед ее распадом. Модернизация ценностей из патерналистских в гражданские в рамках «социализма» не состоялась. Система распалась.

### **Новое общество — дальнейшие попытки преодоления патернализма**

Парадоксально, но реформаторы, пришедшие на смену шестидесятникам, оказались более удачливыми политически именно потому, что при всех громогласных декларациях о радикальной трансформации всего и вся не затронули именно эту самую патерналистскую систему ценностей, которая стала важнейшим препятствием на пути дальнейшей модернизации и является им по сей день. Основная черта этой патерналистской системы ценностей состоит в том, что внутри общественной культуры не были выработаны механизмы и навыки внутреннего самоограничения частного интереса в социально разумных пределах. Это вовсе не означало отсутствия ценности общественного интереса. Но в патерналистской системе координат не только частный интерес не ограничивается общественным, но и общественный не ограничивается частным. Эти два интереса существуют как параллельные ценности. Их взаимная корреляция не затрагивает каждого отдельного человека. Более того, их соотношение и «дозирование» осуждается в рамках патерналистской моральной установки. Мир строго делится на тех, кто способен (или стремится) жить в соответствии либо с альтруистическим (аскетическим) принципом (хорошие), либо во что бы то ни стало стремится к реализации своего личного частного эгоистического интереса (плохие). Подобное тотальное разделение: либо только частное — либо

только общественное начало как определяющая ценность поведения личности и есть главная черта патерналистской политической культуры. Это именно та черта, которую и необходимо преодолеть для перехода к современному типу политической культуры. Таким образом, речь идет о переходе к новому типу соединения частного и общественного начала как основополагающих ценностей. Оба эти начала присутствуют в русской культуре, как и в любой другой, но их взаимодействие носит патерналистский характер. Частный интерес есть предмет исключительной заботы нижних социальных слоев, об общественном интересе призвана заботиться бюрократия. Та же самая патерналистская конфигурация сохранялась и в период так называемого социализма. Разница лишь в том, что в «социалистические» времена в качестве господствующей ценности выступала ценность тотального, ничем не ограниченного «альтруизма». Это создавало, с одной стороны, удачную основу для индустриальных модернизационных усилий, в свете которых сверхэксплуатация населения принимала черты добровольного трудового подвига (и потому действительно им была!) и, с другой стороны, обеспечивало легитимность действиям власти, направленным на безнаказанное вторжение во все сферы частной жизни граждан вплоть до массовых репрессий. В новых условиях патерналистское разделение функций по реализации частного и общественного начал в обществе сохраняется, но доминирующей «идеологической ценностью» становится уже ценность частного интереса, столь же, однако, тотальная и ничем не ограниченная, сколь тотальной прежде была ценность общественного интереса. Это, с одной стороны, как будто открывает кое-какие перспективы для защиты гражданских прав человека и суверенитета личности, но при этом тут же закрывает и перечеркивает эти возможности, так как тотальная и ничем внутренне не ограниченная ценность частного интереса не содержит никаких механизмов его общезначимого применения и ограничения, кроме «права сильного». «Право сильного» — это и есть главное право в обществе, где базовой ценностью становится еще патерналистский, не облагоустроенный гражданским принципом внутреннего самоограничения частный интерес. «Право сильного» — это признак переходного состояния общества. Однако не следует забывать, что право сильного есть право на незаконие. Общество «права сильного» в такой же малой мере является обществом гражданским, как и общество тотального доминирования общественного интереса. Как же выбраться из этого противоречия, как завершить, осуществить этот незавершенный процесс ценностной модернизации? В западном обществе эту важную социальную функцию в свое время выполнила индивидуализация веры,

начало которой было положено в ходе Реформации. Но это было другое время — XVI—XVII вв. А как быть нам сегодня, когда гражданская индивидуализация морали необходима, а та самая форма, которая исторически готовила и придавала массовую ценность этой индивидуализации, т. е. традиционно религиозная форма, уже невозможна?

### **Как разрешить противоречие между традицией и модернизацией?**

В последнее время всё острее встает вопрос: неужели мы должны отказаться от ценностей национальной культуры или даже от национальной культуры как таковой для обеспечения процессов модернизации? Как правило, эти предложения аргументируются тезисом о том, что русская культура содержит много таких ценностей, которые мешают, отторгают основополагающие принципы социальных отношений, связанных с модернизацией. Поэтому необходимо-де расчистить духовное пространство России для принятия общественным сознанием ценностей тех культур, которые продемонстрировали свою «эффективность» в поддержке и обеспечении инновационных и модернизационных процессов.

В чем смысл модернизации? Чем отличаются общества модернизированные от обществ немодернизированных? Модернизированные общества это общества, завершившие гражданскую трансформацию. Это общества, в которых именно граждане с их потребностями, интересами и ценностями определяют политическую и экономическую жизнь, формируют законы через систему институтов, обеспечивают их выполнение также через систему своих институтов и следят, чтобы не было нарушений. Модернизация предполагает прежде всего формирование социально, экономически и политически активного общества. Совместимо ли такого рода общество с отказом от национальной культуры?

Национальная культурная традиция составляет сердцевину, стержень, на котором основывается человеческое достоинство любого человека. Все люди живут в окружении конкретных сегментов культуры, и формирование человека состоит в освоении окружающего его культурного пространства. Без осознания ценности этой среды и человек, и общество утрачивают очень важную точку индивидуального культурного роста, без которой невозможно сохранение «себя», своей «идентичности» и, следовательно, осознание себя как свободного человека,

а своих интересов как заслуживающих уважения и признания. Без осознания ценности своей культуры (т. е. тех самых стимулов, которые пронизывают все твои действия) нет и не может быть осознания своего человеческого достоинства. Поэтому отказ от любой национальной культуры есть отказ от шанса на модернизацию, т. е. на формирование активного консолидированного гражданского общества.

Вопрос о соотношении национальных культурных ценностей и ценностей модернизации действительно непростой. Можно выделить несколько аспектов в постановке и попытках решения этой проблемы. Первый связан с именами Роллза<sup>1</sup>, Рэза<sup>2</sup>, Кимлика<sup>3</sup>, Тейлора<sup>4</sup>. Здесь эта проблема выступала преимущественно как проблема формирования новой гражданской идентичности в условиях иммигрантских государств (США, Канада, Австралия) и поиска механизмов подключения коренных народов к либеральному демократическому социуму при сохранении их культурной и социальной специфики. Второй аспект связан с осмыслением процесса иммиграции в Европу, начавшейся после распада колониальных систем, но достигшей критических и социально-проблемных масштабов именно на исходе второго тысячелетия под влиянием глобализации. Здесь центральным моментом становится проблема интеграции представителей инокультурного, прежде всего исламского мира в исторически уже сложившиеся демократические системы европейского гражданского социума.

При всем многообразии предлагаемых ответов даже внутри самой либеральной традиции мы можем выделить два предложенных на сегодняшний день варианта. Первый: признать все культуры в равной степени совместимыми с демократическим конституционным устройством современного общества<sup>5</sup>. И второй: строго придерживаясь либерального принципа разделения культуры (морали, религии) и политики, рассматривать культурную идентичность как частное дело и не признавать, не рассматривать равноценность культур как политиче-

<sup>1</sup> *Rawls J.* A Theory of Justice. London: Oxford University Press, 1971.

<sup>2</sup> *Raz J.* The Morality of Freedom. Oxford: Oxford University Press, 1986.

<sup>3</sup> *Kymlicka W.* Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority rights. Oxford: Clarendon Press, 1995.

<sup>4</sup> *Taylor Ch.* Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and nationalism. Montreal: McGill-Queens University Press, 1993.

<sup>5</sup> *Taylor Ch.* The Politics of Recognition // Multiculturalism: examining the politics of recognition / Ed. and intr. A. Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 25–75.

ский императив<sup>1</sup>. Оба решения имеют основания и одновременно оба не могут быть признаны удовлетворительными и убедительными.

Недостаток первого похода состоит в том, что политическая и правовая системы действительно вырастают на почве определенной культуры. И следовательно, для того чтобы законы работали, они должны быть совместимы с теми моральными нормами и ценностями, которые характерны для культуры людей, призванных жить по этим законам. Если же этого соответствия нет, то либо демократические законы останутся только на бумаге, а общество будет жить по совершенно иным принципам, либо законы постепенно будут изменены в соответствии с господствующими культурными нормами, традициями и ценностями. И разумеется, нельзя быть уверенными, что в этом случае законы смогут сохранить свой демократический характер. Возникает неразрешимое противоречие между либерально-демократическим принципом универсальности прав личности и опасностью распространения их на представителей тех культур и ценностей, которые подвергают сомнению саму ценность демократического устройства.

Недостаток второго подхода состоит в том, что при всей своей внешней демократичности он является изначально дискриминационным. Принцип разделения культуры (религии, морали) и политики, который предлагается взять за основу, но без предварительного согласования, уже представляет собой определенную культурную традицию, которая в качестве не подлежащего обсуждению исходного пункта изначально навязывается представителям других культурных традиций как условие, не подлежащее «коммуникативному дискурсу». Но в этом случае дискуссии по поводу всего остального просто утрачивают смысл. Не случайно по мере развития сюжета у Хабермаса появляется всё больше и больше ограничений на право участия в демократическом дискурсе, а все несогласные получают клеймо фундаменталистов. Нет никаких сомнений, что рано или поздно в число этих «фундаменталистов», несовместимых с западным типом конституционно-демократического устройства при строгом последовательном рассмотрении попадут все представители незападных культур, несогласные идти на сделку с совестью для того, чтобы быть допущенными к «цивилизованному демократическому дискурсу»

---

<sup>1</sup> *Habermas Ju.* Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State (Transl. Shierry Weber Nicholsen) // Multiculturalism: examining the politics of recognition / Ed. and intr. A. Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 107–149.

Хабермаса. За этим стоит мысль о том, что западный вариант демократии и есть демократия как таковая и что если представители других культур и ценностей хотят к ней приобщиться, они должны ступить на единственно возможный для них путь постепенной добровольной культурной ассимиляции. Либо же им предстоит возвращаться в те политические системы, которые больше соответствуют их собственной культуре, а не бежать на Запад в поисках лучшей жизни. Возможно, аргумент Хабермаса имеет под собой основание, и западный вариант либерально-демократического устройства как величайшее достижение человечества действительно нуждается в защите и сохранении от эрозии со стороны инородных культурных ценностей и традиций. Проблема лишь в том, что предлагаемые им средства защиты демократии противоречат основанию самого либерально-демократического принципа — идее универсальности человеческой природы и принципа демократии как ценности. Как только мы допускаем, что какая-то культура и какие-то народы — ее носители, имеют преимущественное право или даже призвание навязывать принципы и ценности этой культуры другим народам как единственно возможные основания прогресса и модернизации, на этом заканчивается всякий либерализм и всякая демократия. Заканчивается даже в том случае (и тем более в том случае), если право навязывать свою культуру осуществляется во имя сохранения этих самых демократических принципов. Как же разрешить это противоречие? Как соединить политический принцип конституционной демократии и ценности разнообразных культур, либеральный принцип универсальности прав человека и право на равное уважение к культурной идентичности представителя любой культуры?

Возникает мысль, что для разрешения этого противоречия надо прежде всего отказаться от идеи монологичности, одномерности культур. Именно этот принцип ложится в основу подхода Бхикку Парекха. Резюмируя свою критику предшествующих подходов, Парекх фиксирует три основных вывода, к которым он пришел в ходе своих сравнительных исследований. Во-первых, определение единой человеческой природы, на котором строятся либеральные политические концепции и базовые черты которой якобы уже известны и отражены в западной литературе, нуждается в существенном переосмыслении под углом зрения других культур. А это, в свою очередь не может не отразиться и на переосмыслении принципов и форм демократии. Во-вторых, любая, даже самая примитивная культура не является внутренне одномерной и статичной. Все культуры, включая западные, содержат в себе разнонаправленные тенденции, и борьба этих тенденций определяет

их развитие и способность взаимодействовать с другими культурами. И в-третьих, культуры нуждаются друг в друге, поскольку каждая из них развивает человеческую природу лишь в особой ей присущей мере, т. е. частично. Богатство культур и взаимодействие между ними есть условие их дальнейшего расцвета. Парекх даже говорит о том, что культуры взаимопроникают и подталкивают друг друга в своей эволюции. Взгляд на себя есть отражение взгляда на другого и наоборот. Поэтому, в отличие от своих оппонентов, он называет свой мультикультурализм не статичным, а динамичным, интерактивным, не замыкающим культуры в гетто. Но при этом он отмечает, что не всякая встреча и взаимодействие культур могут быть развивающими и благотворными для них. Парекх прямо говорит, что культуры институционализируются во власть, они глубоко пронизывают собой системы власти и могут быть использованы как формы подавления иного социума. Поэтому он уделяет особое внимание такой трансформации демократии, которая была бы способна обеспечить наиболее благоприятные социальные и политические условия для плодотворного межкультурного взаимодействия<sup>1</sup>. Как бы ни была интересна концепция Парекха, не следует забывать о том, что несмотря на присутствие в его работах постколониального дискурса проблема соединения демократической организации и разнообразия национальных культур рассматривается им преимущественно под углом зрения возможностей и перспектив интеграции инокультурных иммигрантских сообществ в исторически уже сложившиеся демократические гражданские системы Запада.

Проблема же, стоящая перед нами, хотя и включает ряд общих моментов с предыдущими, носкорее относится к третьему аспекту проблемы «модернизация—традиция—консолидация». Речь идет об аспекте демократической социально-политической модернизации целостных социальных систем, национальная культура которых длительное время формировалась на базе ценностей, обладающих высокой степенью аутентичности по отношению к ценностям западного Модерна. Многие моменты, связанные с постановкой и решением этих проблем, исследовались в рамках концепций «множественной Современности» («Multiple Modernities»)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Parekh B. Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory. N. Y.: Palgrave MacMillan, 2006.

<sup>2</sup> Dirlick A. Global Modernity? Modernity in the Age of Global Capitalism // European Journal of Social Theory. 2003. Vol. 6 (3). P. 275–292; Eisenstadt S. (ed.) Multiple Modernities. New Brunswick, NJ: Transactions Books, 2002.

### **Двойственный характер традиции**

Для нас представляется важным, что решение проблемы формирования более гармоничного демократического глобального сообщества при всем уважении к разнообразию форм, естественности и максимальной аутентичности их развития предполагает все-таки поиск алгоритма, позволяющего распознавать, открывать и развивать в разнообразных культурах именно те тенденции, которые обеспечивали бы их совместимость с демократическими принципами гражданского устройства.

Любая культура имеет внутри себя как минимум два существенных социальных измерения, которые одновременно находятся в ситуации противостояния и взаимодополнения. Любая традиция содержит в себе вектор, устремленный в будущее, на который можно опереться для продолжения процесса модернизации ценностно-духовной среды, и вектор, обращенный в прошлое, вектор деградации и распада. Когда мы говорим о «векторе будущего» в рамках той или иной традиции, речь идет об индивидуализирующем начале. «Вектор прошлого» ведет к деиндивидуализации. Образ жизни человека состоит в постоянном выходе за рамки своих границ. Из этого вытекает второе существенное качество человеческой природы: человек обладает специфическим типом соединения целостности—всеобщности и частности, конечного и бесконечного, временного и вечного. Следовательно, в любой человеческой культуре с необходимостью должны присутствовать оба этих вектора — вектор индивидуализирующий, акцентирующий принцип ценности индивидуального начала, и вектор объединяющий, акцентирующий принцип ценности всеобщего начала. И как бы ни были они неразрывно связаны внутренне, даже сплетены между собой, это всё равно два связанных, но разных вектора. И если культура жива, то значит, они оба в ней присутствуют в той или иной форме. Более того, полное подавление и поглощение одним вектором другого с необходимостью приводит к разрушению и гибели культуры.

Конституционно-демократический принцип с необходимостью требует, чтобы в культуре определенным образом соединялись индивидуальное и всеобщее начала как важные ценности. Но если обе эти ценности с необходимостью присутствуют в любой живой культуре, то почему же тогда одни культуры более гармонично сочетаются с этим принципом, поддерживают его своей системой ценностей, а другие противоречат ему и даже иногда отвергают? Причина этого состоит в том, что в социальном плане культуры развиваются неравномерно. В социально-политическом плане этапы доминирования в культуре

ценности всеобщего сменяются этапами доминирования ценности индивидуального и наоборот. Второй очень важный момент состоит в том, что ценности всеобщего и индивидуального сменяют друг друга в культурах не в виде повторения одних и тех же форм, а постоянно меняя формы своего проявления и механизмы связи. Так, «всеобщее» эпохи пред-модерна и всеобщее эпохи модерна — это разные виды всеобщего по отношению к разным видам индивидуального. Конституционно-демократический принцип в том виде, в каком он развился в современной Европе и Северной Америке, основывается на ценностях индивидуального и общего, сформировавшихся в этих регионах в эпоху модерна. Особенность соединения индивидуального и всеобщего начал в этот период состояла в том, что их единство становится фактом жизнедеятельности каждого отдельного человека, живущего в этом обществе. Проще говоря, в таком обществе люди перестают делиться на только частных лиц и лиц, воплощающих только всеобщее начало. Каждый человек в своей ежедневной деятельности воплощает собой и то и другое начало, самостоятельно соединяя и ограничивая их в ходе своей жизни. Эффективным и успешным в этом обществе будет тот человек, который способен одновременно как уважать свое индивидуальное частное начало, защищать его как ценность, так и его же ограничивать. И это внутреннее самоограничение также выступает как ценность. Важно, чтобы подобные два момента приобрели статус общественных ценностей, т. е. были бы не просто декларированы, но действительно разделялись и регулировали поведение большинства членов общества. Частное и всеобщее перестают ассоциироваться с местом человека в социальной иерархии, а становятся в равной мере сторонами жизни каждого человека. Подобная ценностная культурная трансформация с необходимостью порождает отделение морали от политики и одновременно делает всех индивидов в принципе в равной степени призванными к выполнению всеобщих функций, имеющими также равные права на неприкосновенность частной жизни. Именно эти ценностные моменты и находят свое политическое и правовое воплощение в системе конституционной демократии и прав человека.

В до-модерне социальные функции всеобщего и частного (приватного) разделены не просто по существу, а по уровням сложившейся социальной иерархии. Это очень хорошо описал Хабермас в своей работе «Структурная трансформация публичной сферы». Поэтому в период до модерна универсальность человеческой природы выступает лишь в своем религиозном воплощении. Ведь в социальном плане, в плане непосредственной деятельности человеческая природа еще действительно

не достигла уровня универсальности, т. е. не соединила еще в деятельности каждого человека общественное и частное. В период до-модерна всеобщее и частное были не всеобщими атрибутами деятельности всех членов общества, а выступали как разные общественные функции разных людей. Поэтому в обществе до-Модерна общественная функция человека всегда сливалась с осуществлявшим ее лицом и была неотделима от него самого. Поэтому когда мы сталкиваемся с ситуацией, при которой интересы государства подменяются интересами конкретного лица, а общество относится к этому как к должному, мы имеем дело с обществом, в котором процесс модернизации еще не завершен.

А теперь представим себе ситуацию, когда в силу определенных причин готовая идеология и политическая структура эпохи модерна накладывается на общество, не прошедшее подготовительные этапы трансформации ценностей и вступающее в эпоху модерна (политически и экономически) с ценностями предмодерна. Казалось бы, какая разница — одни начинают с трансформации ценностей и заканчивают трансформацией экономической и политической структуры, а другие перенимают экономическую и политическую структуру, а уже потом «подтягивают» к ней ценности. Именно этот ход рассуждений рождает знаменитую псевдилемму «национальная культура или модернизация».

Ее ошибочность состоит в том, что формирование ценностей модерна при благоприятных обстоятельствах действительно рано или поздно ведет к формированию социальных и политических отношений модерна, но не наоборот. Почему? Потому что ценности модерна особые — это ценности индивидуализированного общества; главной ценностью модерна является ценность индивидуальности, неповторимости, аутентичности и самостоятельности общественного и личного выбора. Общество модерна не просто состоит из личностей, оно *ведет себя как личность в политике, экономике, культуре*. А это значит, что ценности модерна невозможно перенять, как невозможно их навязать извне, сверху, сбоку, насильственно. Нельзя насильно сделать человека личностью, потому что быть личностью означает прежде всего не допускать над собой насилия ни в культуре, ни в совести. Поэтому всякое насильственное «привитие» тех или иных даже очень полезных в другой культуре ценностей есть насилие над обществом, лишение его общественного достоинства, собственного общественного личностного начала. Подобные действия, чем бы они ни прикрывались и ни мотивировались, объективно ведут к деморализации общества и его политической и экономической десубъективации.

А последнее не имеет ничего общего с ценностями модерна. Хотя, впрочем, что именно следует понимать под модернизацией? Ведь колонизация это тоже в некотором роде модернизация.

В самом деле, подобный демарш экономически вырвавшихся вперед культур по отношению к другим проявил себя как исключительно успешная тактика, направленная на деморализацию другого общества, остановку в его внутренней трансформации в направлении модерна и подчинение его своим экономическим и политическим интересам. Не модернизируясь изнутри, не превращаясь в хозяина политических и экономических процессов в своей собственной стране, «замерев» на фазе ценностей предмодерна, такое общество становится легкой добычей обществ модернизированных. Не став субъектом в своем собственном государстве, такое общество рискует стать средством, объектом для осуществления целей других, более модернизированных и консолидированных обществ. Особенность современного глобального мира такова, что наличие или отсутствие формального суверенитета мало что меняет по существу. Отсюда и определенная исчерпанность традиционного колониально-освободительного процесса. Поэтому борьба за национальный суверенитет сегодня всё больше смещается в сферу отстаивания своего права на внутреннюю аутентичную модернизацию.

Всё это позволяет по-новому взглянуть на проблему «традиция—модернизация—консолидация». Несовместимость демократии и национальных культур связана не с тем, что только один, западный тип культуры имеет ценности, совместимые с демократией. Когда речь идет о демократии, то главная проблема состоит не столько в разнобразии культур, не столько в собственно культурных различиях, но, как мы уже отмечали, в социальной неравномерности их развития, в различии темпов их внутренней эволюции и деформациях этой эволюции, связанных с колониализмом.

А. В. Черняев

## **Церковь и пути консолидации российского общества**

Современное российское общество дезинтегрировано, в нем практически атрофированы горизонтальные связи, граждане не готовы к реальным консолидированным действиям и самоорганизации во имя общих интересов — об этом свидетельствуют результаты ряда исследований социологов<sup>1</sup>. Огромное большинство россиян сосредоточены на решении исключительно личных проблем, будучи равнодушны к проблемам своих сограждан и общества в целом. Взаимное доверие и принципы солидарности в значительной мере утрачены. Социологический мониторинг фиксирует, что вопреки давним стереотипам о «душевности» и «отзывчивости» россиян, их способности к духовной сплоченности в противоположность эгоистическому индивидуализму жителей стран Запада, на сегодняшний день российская картина являет разительный контраст по сравнению с ситуацией в развитых странах Западной Европы и особенно в США, где сохраняются достаточно высокие показатели гражданской солидарности и социального взаимодействия.

По мнению Фрэнсиса Фукуямы, современная Россия относится к тем индивидуалистическим социумам с низким уровнем «общественного капитала», в которых крайне слабы социальные позиции добровольных объединений, в том числе семейных, а наиболее устойчивыми и влиятельными неформальными сообществами выступают... криминальные группировки<sup>2</sup>. Закономерным следствием этой социальной болезни является девальвация моральных ценностей на всех уровнях общественно-политической пирамиды: от несправедливых судов и коррумпированного чиновничества до право-

---

<sup>1</sup> См.: Базовые ценности россиян: Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы / Под. ред. А. В. Рябова, Е. Ш. Курбангалеевой. М.: Дом интеллектуальной книги, 2003; *Гудков Л. Д., Дубин Б. В.* Посттоталитарный синдром: «управляемая демократия» и апатия масс // Пути российского посткоммунизма: Очерки / Под ред. М.А. Липман и А.В. Рябова. М., 2007.

<sup>2</sup> *Фукуяма Ф.* Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 137–138.

вого и нравственного нигилизма самых широких слоев общества. Собственно, при подобной симптоматике вести речь об обществе как таковом становится проблематично, ибо оно атомизировано и находится почти на грани распада. Именно подобную ситуацию имел в виду Хосе Ортега-и-Гассет: «Плохо, когда общество поражено безнравственностью; хуже, когда оно перестало быть обществом»<sup>1</sup>.

Проблема взаимоотношений, дефицита доверия и гражданской солидарности по ряду причин стоит сегодня перед Россией с особой остротой, однако это не исключительно российская проблема, во многом она характерна для современного мира в целом. «В эпоху модерна, — констатирует Юрген Хабермас, — рынки и административная власть вытесняют из всё большего количества жизненных сфер общественную солидарность, т. е. координацию действий относительно ценностей, норм и языкового употребления, ориентированного на взаимопонимание. Поэтому даже в собственных интересах конституционного государства необходимо бережно обходиться со всеми источниками культуры, из каковых подпитываются осознание норм и солидарность граждан»<sup>2</sup>. В числе подобных «источников культуры» Хабермас готов рассматривать (правда, не безоговорочно) и религию: «Не следует исключать того, что мировые религии несут в себе семантические потенциалы, способные оказать вдохновляющее воздействие на общество в целом»<sup>3</sup>.

Каковы же эти потенциалы? Социально-интегративные функции религиозных институтов изучаются давно. Классическое их описание дал Георг Зиммель, который в начале XX в. произвел продуктивный социально-психологический анализ роли религии в жизни общества. Согласно выводам немецкого ученого, религия представляет собой проекцию социальных отношений, она кристаллизует и культивирует моральные нормы и психологические настроения, необходимые для самосохранения социума. Именно с религией непосредственно связаны три фундаментальных элемента, цементирующих социальное целое. Во-первых, это сам феномен веры, социально-психологический аспект которой не менее важен, чем гносеологический. Вера — не только и не столько уверенность в бытии собственно предмета веры (как известно, сомнения одолевали даже святых), она также подразумевает

<sup>1</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М.: АСТ, 2008. С. 138.

<sup>2</sup> *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 106.

<sup>3</sup> Там же. С. 137.

чувства доверия и верности, без которых едва ли возможны отношения социального взаимодействия, прежде всего — господства и подчинения. «Социальная роль этой веры еще совершенно не исследована, — пишет Зиммель, — однако ясно, что без нее общество распалось бы. На ней очень часто основано, например, подчинение. Отношение подчинения в массе случаев покоится не на определенном знании и превосходстве, но и не на одной только любви и внушаемом впечатлении, но на том промежуточном психическом образовании, которое мы называем верой в какого-то человека или коллектив людей... Часто подчеркивается, что невозможно понять: как это отдельные индивиды и целые классы позволяют себя подавлять и угнетать, имея достаточно сил для своего освобождения. Именно это и оказывается результатом добровольной, некритической веры в могущество, заслуги, превосходство вышестоящих, представляющее собой отнюдь не малообоснованную теоретическую посылку, но своеобычное образование, в котором сливаются знание, инстинкт и чувство, и которое для простоты и единства обозначения называют верой. То, что мы, вопреки всем доводам рассудка, вопреки всему, что по видимости явно свидетельствует против какого-то человека, держимся веры в него — это является одной из прочнейших уз, скрепляющих человеческое общество. И эта вера носит решительно религиозный характер»<sup>1</sup>.

Во-вторых, сама идея Бога-творца служит обеспечению связи воедино мирового и общественного разнообразия, а также гармонизации отношений и согласованию интересов. (В этом пункте аргументацию Зиммеля можно дополнить тем, что религия, будучи холистической, всеобъемлющей доктриной, претендующей на объяснение бытия во всех его проявлениях, уже на этом дискурсивном уровне моделирует единство мира и общества.) Также религия выступает в качестве своеобразного «громоотвода», нейтрализующего напряженность, вызванную конкуренцией, неравенством и несправедливостью в обществе. Она амортизирует связанные с этим противоречия путем их трансцендирования, примирения земных оппонентов обетованием гармонии в потусторонней жизни. В то же время единство общественного «стада» обеспечивается тщательным выявлением и решительным изгнанием из него «паршивых овец»: отсюда традиционная для религии функция осуществления актов остракизма

---

<sup>1</sup> *Зиммель Г.* Религиозный элемент в отношениях между людьми // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост.: В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 216–217.

по отношению к разнообразным еретикам и диссидентам, ставящим под сомнение общепринятые мировоззренческие догмы, а значит, представляющим угрозу социальному единству.

В-третьих, религия оформляет и санкционирует общественную мораль, представляя Бога как источник и персонификацию всех совершенств, в том числе нравственных добродетелей. Императивы социального поведения людей обретают в нем свою постоянную форму. Религия, указывает Зиммель, «содержит формы отношений человека к человеку, которые санкционировал интерес группы, так что Бог, представляющий относительные содержания в облике абсолюта, с одной стороны, репрезентирует роль требующей и позволяющей группы по отношению к индивиду, а с другой — избавляет от релятивности этико-социальные способы поведения, обязательные для индивида и воплощает их в себе в абсолютной субстанциальности»<sup>1</sup>.

Вдобавок важная роль в консолидации общества принадлежит религиозным ритуалам и церемониям. С одной стороны, общая практика в виде совместных богослужений, а также молитв и церковных обрядов, выходящих за рамки храмового действа, способствует сближению единоверцев и в других сферах жизни помимо собственно религиозной. С другой стороны, применение религиозных атрибутов и участие священнослужителей в общественно-политических актах придает последним особую значительность и сакральный характер, служит легитимации полномочий обладателей власти, «освящает» социальный порядок в целом. Об интегративной функции религии в этой связи писал также Эмиль Дюркгейм, считавший, что религиозная обрядность наряду с религиозной символикой и всей системой религиозных представлений способствуют социальной сплоченности, обеспечивают устойчивость и стабильность обществ: «Религиозные представления суть коллективные представления, выражающие реальность коллективного характера»<sup>2</sup>.

Нетрудно заметить, что Зиммель (как и Дюркгейм) при описании «религии» как таковой ориентирован прежде всего на образчик христианской церкви. Это ограничивает применимость его выводов, поскольку современное (и тем более историческое) религиозное разнообразие не исчерпывается христианством, которое само разделено на весьма разнородные ветви. К тому же социально-психологический анализ религии у Зиммеля предпринят в отрыве от исторической

<sup>1</sup> Там же. С. 224.

<sup>2</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Там же. С. 120.

динамики, религия (притом определенного типа) предстает в нем как некая универсальная внеисторическая константа социальной жизни. Правда, в макроисторическом масштабе Зиммель диагностировал закат религиозно детерминированных форм общества и культуры, на смену которым приходит иная модель социализации где ведущими факторами становятся интеллект и финансы. Но для демонстрации истоков ключевых социально-психологических категорий, субстанциализированных посредством религии, исследователь сконструировал ее «идеальный тип» по образу и подобию церкви. Трудно назвать такой путь безупречным, ведь истоки общественного бытия уходят вглубь тысячелетий, а христианская церковь — достаточно поздний религиозный институт, эклектичный и рафинированный, вобравший и видоизменивший массу элементов религиозных и философских учений Востока и Запада. Поэтому для более детального изучения генезиса социальной психологии и морали было бы целесообразнее обратиться и к более ранним историческим формам религии.

Впрочем, применительно к нашей теме эти замечания не столь принципиальны, ибо для европейских обществ эпохи христианских государств дескрипция Зиммеля вполне релевантна. Но насколько она релевантна для современности и особенно для современной России? Все-таки Зиммель изобразил типовую модель традиционного общества, еще не вступившего в стадию модерна. Такое общество характеризуется в частности тем, что вся духовная сфера монополизирована церковью, которая также занимает сильные экономические позиции, позволяющие ей выступать основным заказчиком крупных проектов в сфере культуры. В таком обществе применяется теократическая схема легитимации власти, которая получает свои полномочия не от общества или его выборных представителей, а от церкви, представляющей инаугурацию правителя в виде мистического ритуала, в результате чего «помазанник Божий» обретает особую неприкосновенность и непогрешимость. Формально церковь обязана осуществлять контроль над деятельностью правителя с точки зрения соблюдения им христианских нравственных принципов, но на практике этот контроль обычно носит номинальный характер.

В досовременном обществе ключевые механизмы социальных взаимодействий неотделимы от церковных установлений. Фактически все зародышевые элементы гражданского общества представлены здесь в лоне церкви, на базе церковной инфраструктуры. Церковь контролирует систему образования и культуры; собрания местной общины зачастую проходят в церкви и по своему составу тождествен-

ны общине церковно-приходской; все общественные дискуссии и конфликты облечены в форму церковно-богословской полемики. Так было и в Византии, и в Западной Европе, и на Руси: за яростными догматическими спорами на вселенских соборах первого тысячелетия нередко стояли интересы придворных партий, борющихся за политическое влияние при константинопольском дворе; за богословскими дискуссиями францисканцев и бенедиктинцев — борьба за власть в Европе между римским папой и императором; за полемикой иосифлян и нестяжателей, старообрядцев и никониан — столкновение конфликтующих социальных групп и их проектов развития России... Все эти выступления служили манифестацией социально-политических и культурных программ, выходявших за рамки церковной повестки, но они неизменно были облечены в форму богословского дискурса, церковного понятийного языка. А ведь, согласно Пьеру Бурдьё, кто владеет языком — тот контролирует говорящего на нем.

На примере средневековья мы видим, что церковь способна обеспечивать достаточно эффективную духовную интеграцию общества. Но достигалось это за счет монопольного контроля одновременно над всеми сферами общественной жизни. Такая система общественного единения имела внешний, принудительный и безальтернативный характер. Она была косной и инертной, медленно реагировала на изменения, не допускала не только критической позиции по отношению к себе, но даже разнообразия точек зрения в рамках собственной парадигмы, чему свидетельство — незавидная участь средневековых еретиков. Сила этой системы была в ее тотальности и жесткости, но эти же качества оказались ее роковыми недостатками с наступлением Нового времени, когда вследствие секуляризации церковный «ковчег» получил серьезные пробоины, его обитатели стали разбегаться и могуществу церкви довольно быстро пришел конец.

Опыт изучения европейских примеров, позволивший создать достаточно детализированную модель того, как именно модернизация отражается на религии, обобщил Дмитрий Узланер<sup>1</sup>. Модернизация, запускаемая рядом экономических процессов, ключевыми из которых являются индустриализация, урбанизация и научно-технический прогресс, приводит к серии необратимых социальных изменений. Среди них: дифференциация — процесс усложнения общества через

---

<sup>1</sup> См.: Узланер Д. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 11–14.

его специализацию, когда у каждой функции общества появляется свой отвечающий за нее институт; рационализация, подразумевающая подчинение всех сфер общества идеалам *ratio* и их переустройство согласно критериям эффективности; плюрализация, разрушающая единую систему ценностей символического универсума и открывающая дорогу конкуренции идей и ценностных систем. Перечисленные факторы дают толчок целому ряду производных процессов, напрямую затрагивающих религию. Дифференциация общества приводит к автономизации его сегментов, и религия становится лишь одной из социальных подсистем в ряду других. С этим же связана приватизация религии, ее вытеснение в сферу частной жизни человека. В свою очередь рационализация приводит к маргинализации и общему упадку религии, ибо верующим становится всё труднее примирять истины веры с господствующими нормами рациональности. Наконец, плюрализация провоцирует возникновение так называемого «рынка религий», вынуждает их бороться друг с другом за своих адептов по законам свободной (или не очень, но всё же) конкуренции.

Описанный комплекс явлений суммируется в понятии секуляризации. Процесс секуляризации рассматривался учеными как необратимый, как атрибут модернизации, как неотъемлемый элемент социального прогресса вплоть до рубежа 1980-х гг., когда возникли поводы усомниться в этом. Одним из самых очевидных оснований для пересмотра представлений о роли религии в современном мире явилась иранская революция 1979 г., в ходе которой был свергнут шахский режим — один из наиболее модернизированных на Ближнем Востоке — и установлена исламская форма правления. Иранские события склоняли к мысли, что модернизация по западному сценарию и сопутствующая ей секуляризация — не единственный возможный вектор исторического развития человечества. Ряд западных интеллектуалов увидели в этих событиях свидетельство, что религию рано сбрасывать со счетов, что она еще способна послужить мощным фактором социальной мобилизации, предложить актуальную революционную идеологию, указать современному миру альтернативные пути. «Ислам, — писал в 1979 г. Мишель Фуко, — который является не только религией, но и образом жизни, частью истории и цивилизации, рискует стать для сотен тысяч человек гигантской пороховой бочкой. Начиная со вчерашнего дня в любом мусульманском государстве можно ждать революции, основанной на вековых традициях»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: Уэланер Д. Указ. соч. С. 19.

Дополнительным фактором, поколебавшим теорию секуляризации, послужила критика, которой подверглась с разных сторон сама теория модернизации. «Итогом подобных критических дискуссий, — резюмирует Петер Вагнер, — стал отказ от любых всеохватных подходов к анализу совокупных социальных конфигураций и их исторических траекторий. Сравнительная историческая социология оказалась в ситуации хаоса»<sup>1</sup>. Попыткой выхода из этого тупика явилась концепция множественных современностей, сформулированная Шмуэлем Эйзенштадтом. Согласно последнему, в процессе модернизации элементы отнюдь не однозначной программы современности, — будь то новая антропология субъекта, капиталистическая экономика, национальное государство, демократия и права человека, научная рациональность, светскость, — накладываются на конкретные цивилизационные контексты, сформированные специфическими культурными, религиозными, историческими особенностями данного общества. Основания этих цивилизационных контекстов, по мнению Эйзенштадта, заложены в период «осевого времени», описанный Карлом Ясперсом. В результате такого наложения возникают гибридные общественные формации, обладающие одновременно чертами как современности, так и социальной архаики. «Данная перспектива, — отмечает Узланер, — дает возможность если и не отказаться от казавшейся само собой разумеющейся увязки современности и секуляризации, то, как минимум, задаться вопросом: а возможна ли несекулярная современность?»<sup>2</sup>.

Параллельные с новой социальной теорией и практикой процессы отмечаются и в философском дискурсе. Подрыв философами-постмодернистами оснований классического рационализма привел к фактическому разоружению основанного на последнем философского атеизма, а укрепление позиций философской теологии и новый тренд экстраполяции в философию религиозно-мифологической терминологии ведут к безнадежному смешению дискурсов. Тем самым открываются возможности для радикальной «перезагрузки» отношений философии и религии. «Похоже, что одним из основных философских последствий смерти метафизического Бога и полной или почти полной утраты доверия к любому метафизическому фундаментализму сегодня стало образование новой расчищенной

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 21–22.

территории, на которой становится возможен обновленный религиозный опыт»<sup>1</sup>, — пишет в этой связи Джанни Ваттимо.

Всё это не могло не вызвать энтузиазма у ряда религиозных лидеров и религиозно настроенных интеллектуалов Востока и Запада, которые увидели в самокритике модерна реальный шанс для исторического реванша обескровленных столетиями секуляризации традиционных религий. Новая концепция современности внушает надежду на хотя бы частичную реставрацию традиционной роли религии в обществе. Так, политолог Александр Дугин считает опыт исламской революции весьма актуальным для сегодняшней России: «Иранская революция — это одно из лучших событий XX в. <...> мы только сейчас подходим к осмыслению всемирно-исторического значения исламской революции, потому что это просто приглашение повторить ее в других контекстах, в других религиях. Нам тоже нужна своя религиозная православная революция, нам нужно строить общество по православным законам»<sup>2</sup>.

В цитированном выше отклике Фуко на события иранской революции наряду с естественным чувством тревоги перед зрелищем внезапно проснувшегося социального вулкана ощущается также и некое восхищение пассионарностью и солидарностью миллионов мусульман, вдохновленных на масштабное историческое деяние «вековыми традициями» их религии и цивилизации. И тут Фуко оказался правдивее по крайней мере в том отношении, что использованное им понятие «цивилизация» вскоре стало одним из ключевых в новом дискурсе по поводу религии, ее места и потенциала в современном мире. В своем интеллектуальном бестселлере «Столкновение цивилизаций» Самюэль Хантингтон прогнозирует, что после окончания Холодной войны, которая заключалась в противостоянии глобальных социально-экономических систем, основные различия между людьми и народами будут связаны уже не с идеологией, политикой или экономикой, а с культурой. «Соперничество супердержав уступает место столкновению цивилизаций»<sup>3</sup>, которых Хантингтон насчи-

---

<sup>1</sup> Ваттимо Дж. Главы из книги «После христианства» // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М.: Восточная литература, 2008. С. 309.

<sup>2</sup> См. расшифровку его выступления в эфире радио «Свобода»: <http://www.svobodanews.ru/content/Transcript/1492081.html> (дата обращения 25.03.2010).

<sup>3</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 533.

тывает «семь-восемь». Именно цивилизации составляют фундамент духовной и культурной идентичности: «Люди... стремятся идентифицировать себя с такими культурными сообществами, как племена, этнические группы, религиозные общины, нации и, в конечном плане, цивилизации... Разные цивилизации изначально придерживаются различных философских убеждений, основополагающих ценностей, социальных связей, обычаев, мировоззрения в целом. Эти культурные различия углубляются в результате возрождения религии во многих регионах мира»<sup>1</sup>.

Разумеется, Хантингтон не изобретал понятия цивилизаций (во множественном числе), а позаимствовал его у известной историко-философской традиции, представленной такими авторами, как Николай Данилевский и Арнольд Тойнби. Последние разработали достаточно основательную цивилизационную теорию, однако применяли ее главным образом ретроспективно, рассматривая цивилизации, в том числе прекратившие свое существование, в их исторической динамике. В отличие от этого подхода Хантингтон меняет ракурс и оперирует понятием цивилизации в контексте политологии, обозначая таким образом действующих на мировой арене глобальных акторов. При этом он не дает убедительного обоснования и четкого определения такого понимания цивилизаций и даже не может точно сосчитать их количество в современном мире. Тем не менее с легкой руки Хантингтона термин стремительно вошел в моду и был принят на вооружение идеологами и публицистами разных мастей, преимущественно же представителями тех самых «цивилизаций», которые, по наблюдению Хантингтона, «всё больше утверждают собственные культурные ценности, отвергая те, которые навязываются им Западом»<sup>2</sup>.

Как раз такой двойственный лейтмотив, в котором оборонительный алармизм неразрывно переплетен с наступательным самоутверждением, является определяющим в спекуляциях на тему «православной цивилизации», которые активно строятся в настоящее время как

<sup>1</sup> Там же. С. 532, 534.

<sup>2</sup> Там же. С. 532. Понятие цивилизационной самобытности оказалось удобным алиби для той части национальных элит в странах второго мира, которые по тем или иным причинам не заинтересованы в усвоении стандартов западной демократии. В то же время, переключая внимание на пресловутый «конфликт цивилизаций», Хантингтон (в недавнем прошлом — влиятельный член администрации США) отвлекает нас от реальных политических и экономических противоречий современного мира.

руководством Русской православной церкви (РПЦ), так и ориентированными на нее авторами<sup>1</sup>. В их многочисленных выступлениях проводится идея уникальности и самобытности «русского мира», культура, государственность, социальные традиции и нравственные нормы которого сформировались под решающим воздействием православной церкви. «Церковь, — говорит патриарх Кирилл (Гундяев), — всегда была и остается началом, объединяющим наш народ, определяющим его идентичность, формирующим и углубляющим его национальное самосознание»<sup>2</sup>. Соответственно, ослабление влияния церкви в эпоху «тотального диктата секулярного мировоззрения» преподносится как причина едва ли не всех социальных проблем современной России, включая демографический кризис, разрушение института семьи, алкоголизм, наркоманию, преступность, коррупцию, ценностный нигилизм, оскудение духовной солидарности и взаимного доверия между людьми. Из этой нехитрой схемы следует, что панацея против перечисленных напастей очевидна: возвращение российского общества к православным принципам (в идеале — полное «воцерковление») и решительный отказ от всего того, что им противоречит, прежде всего от ценностей западного либерализма. Против последнего направлен официальный документ РПЦ «Основы учения о свободе, достоинстве и правах человека» (2008 г.), где западному, секулярному видению этих понятий противопоставляется подход, специфичный для русской православной цивилизации.

Насколько обоснована эта доктрина и ее идейные основания? С убедительной критикой теории «множественных современностей» Эйзенштадта выступил Александр Агаджанян, по мнению которого, то, что в незападных обществах представляется антимодерными движениями, в действительности по большей части суть разные способы, осознанные или неосознанные, реагировать на достижения западной современности с использованием ее внутренних противоречий: «Местные традиции, какими бы антиглобальными они ни казались, на самом деле стремятся к тому, чтобы быть включенными

<sup>1</sup> См. например: *Кирилл (Гундяев), митр.* Россия и православный мир // Церковь и время. 2004. № 1. С. 5–16; *Он же.* Остаться русским: Интервью // Труд. 2006. № 211 от 15 ноября; *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002 и др.

<sup>2</sup> Цит. по: *Иларион (Алфеев), архиеп.* Патриарх Кирилл: жизнь и миро-созерцание. М.: Эксмо, 2009. С. 391.

в глобальный режим и тем самым принять его основные правила»<sup>1</sup>. Поэтому правомернее понимать множественность не как проявление каких-то фатально различных современностей, а скорее как многообразие путей приспособления к обладающей нормативным значением западной современности, а также к культурной гегемонии Запада в глобальном масштабе.

В свою очередь навеянное, по всей видимости, книгой Хантингтона довольно расплывчатое понятие цивилизации как религиозно детерминированной социально-исторической формации, трудно признать корректным в контексте как истории, так и современности. Если следовать этой теории, то до крещения Руси (как и других народов) у русских цивилизации не было вовсе<sup>2</sup>. Религия не может выступать неким привилегированным агентом цивилизации, равно как и незыблемой исторической константой, ибо она сама по себе также исторична, формируется в истории и испытывает различные воздействия; она не только «воспитывает» тот или иной народ, но и сама отражает его специфику, принимает его форму. Поэтому, например, русское православие заметно отличается от греческого, сербского, западноукраинского и др.; то же самое касается католицизма, ислама, буддизма и др. Разумеется, у крещеных в православие или католицизм народов можно выделить общие черты, но никем не доказано, что они обусловлены исключительно влиянием религии, а не сходством исторического опыта, которое и привело к принятию однотипной веры. И отнюдь не только вера как таковая влияла на психологию народов, а вся социально-политическая культура в совокупности, в рамках которой религия представляла собой значимый, но не единственный элемент. Еще проблематичнее вообразить такую религиозно детерминированную цивилизацию сохраняющей свои качества в условиях современности. «Не представляется убедительным утверждение, — замечает по этому поводу Вольфганг Кнобль, — что индивидуальные и коллективные акторы в различных регионах некоторой цивилизации и в очень разные периоды

---

<sup>1</sup> Агаджанян А. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и незыблемость секулярного Модерна (теоретическое эссе) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 93.

<sup>2</sup> А также ни культуры, ни истории, как прямо утверждал, в частности, протоиерей Георгий Флоровский: «История русской культуры начинается с Крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории» (Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2).

времени снова и снова воспроизводят одни и те же цивилизационные конфигурации, просто черпая их из одних и тех же интеллектуальных и культурных источников»<sup>1</sup>. Таким образом, прямолинейный «религиозно-цивилизационный» подход страдает отсутствием историзма, игнорирует реальную социально-культурную динамику, не подкреплен убедительной системой аргументов.

Если документы, излагающие социальную доктрину РПЦ, а также выступления ее главного рупора патриарха Кирилла (Гундяева) носят откровенно декларативный характер, то некоторые авторы всё же пытаются найти для данного комплекса идей определенные концептуальные обоснования. В частности, Алексей Ситников апеллирует к разработанному П. Бурдые концепту габитуса, которым маркируется система приобретенных предрасположенностей, порождающих и структурирующих практики и представления человека. Помещая людей в некое не осознанное ими общее поле, где самые трудные для согласования вопросы «уже согласованы» на уровне коллективного бессознательного, габитус способствует интеграции общества в целом и входящих в него групп. При этом наличие коллективного культурного капитала в виде совместного прошлого, ценностей и традиций делает людей способными к длительной и устойчивой интеграции. По мнению автора, аналогичную функцию выполняет религия: «Религия объединяет значительные группы людей на уровне базовых ценностей и смыслов. Каждая религия хранит в неизменности и передает из поколения в поколение то, что понимается ею как истина. Эта истина образует в нерелигиозной сфере основные культурные смыслы и ценности... Одна из социальных функций церкви — поддержка психологической и социальной солидарности приверженцев данной религии, выработка их позиции по мировоззренческим вопросам... Религия препятствует дифференциации ценностных сфер, утрате связи разных областей культуры с мировоззренческим содержанием, распаду традиционных форм солидарности и авторитета»<sup>2</sup>. Ход А. Ситникова интересен, но методологически едва ли корректен: во-первых, это все-таки не существенные характеристики религии (которая декларирует своей целью прежде всего решение сотериологи-

<sup>1</sup> Цит. по: *Штекль К.* Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 68.

<sup>2</sup> *Ситников А.В.* Православие, институты власти и гражданского общества в России. СПб.: Алетейя, 2012. С. 202–203.

ческих задач); во-вторых, объем понятия габитус значительно шире (за ним стоит сложная структура когнитивных и мотивационных систем), чем социально-психологические аспекты религии. В целом известные на сегодня попытки фундировать миссию церкви как незаменимого агента консолидации общества, как основы «православной цивилизации» — лишь более или менее изощренные риторические конструкции, нацеленные на то, чтобы внедрить в общественное сознание очередную идеологическую догму.

Вопрос, однако, не только в теории, но и в практике, на уровне которой принято говорить о «религиозном возрождении» и его социально-интегративном потенциале. Очевидно, определенные основания для этого имеются. Наряду с ревизией норм рациональности возрождение религии в постиндустриальном обществе имеет и другие предпосылки. В частности, крушение колониальной системы привело к кризису европоцентризма и складыванию в большинстве развитых стран этнических диаспор, представители которых всячески акцентируют свою религиозную идентичность. Ответной реакцией на вызовы мультикультурализма явилось возникновение в западных обществах тенденций возврата к местным духовным традициям. Сходным образом в странах Восточной Европы протест против основанного на коммунистической идеологии строя сопровождался всплеском национальных и национально-религиозных настроений, давших импульс последующему «религиозному возрождению». С другой стороны, развитие наук о жизни и базирующихся на них медицинских технологий привело к возникновению серьезных этических проблем, которые кажутся многим неразрешимыми в рамках рационального мышления и побуждают к поиску неких более глубоких «духовных основ» биоэтики. В целом характерное для ситуации постмодерна размывание парадигмы общезначимых смыслов и исчезновение иерархии ценностей вызвало у людей потребность обращения к авторитетным ориентирам в лице той или иной религиозной традиции.

Не следует, однако, преувеличивать значение связанного со всем этим «религиозного возрождения», и особенно в России: его масштабы и характер абсолютно недостаточны для того, чтобы охватить всё общество или хотя бы стать для него мейнстримным движением, как это было, например, в Польше 1980-х гг. Согласно замерам социологов, религия давно не играет сколько-нибудь значимой роли в жизни большинства россиян, для которых конфессиональная принадлежность — это, как правило, лишь маркер культурной идентичности,

осмысляемой весьма и весьма вольно. Огромное большинство тех, кто идентифицирует себя с православием, на деле игнорируют важнейшие церковные предписания, касающиеся сексуального поведения, режима питания, допустимости тех или иных развлечений, обязательной регулярной молитвы и посещения богослужений. Зачастую игнорируются сами основы веры, и «православными» себя называют люди, попросту являющиеся атеистами, т. е. не верующие в Бога и потусторонний мир<sup>1</sup>. Но даже среди тех, кто исповедует веру более сознательно, большинство на практике вполне разделяют те принципы секуляризма, против которых столь активно выступают лидеры РПЦ. Ведь секулярность пришла в Россию (так же как в Японию, Китай, Индию, Турцию, Мексику) «в одном “пакете” с современными технологиями, современной трудовой этикой, современным искусством, современной бюрократией, современной демократической политикой, современной дисциплиной, современным стилем одежды, современными стандартами гигиены и методами медицины и т. д.»<sup>2</sup>.

Именно этим современным нормам люди на деле стремятся следовать в повседневной жизни, тогда как приверженность далеко не всегда совместимому с современными нормами православию является преимущественно декларативной. По этой причине православие уже неспособно существенно влиять на значимые в масштабе государства и общества показатели, как например характеристики репродуктивного поведения людей, их законопослушность, хозяйственно-трудовую этику, отношение к воинской службе. Декларируемая значительной частью населения православная идентичность отнюдь не означает готовности на практике «воцерковляться», вовлекать себя и своих детей в социальные, образовательные и воспитательные мероприятия РПЦ. В частности, на это указывают и итоги проведенного в экспериментальных регионах голосования родителей, большинство которых предпочли, чтобы их дети изучали светскую этику, а вовсе не «Основы православной культуры»<sup>3</sup>. По оценке социолога

<sup>1</sup> См.: *Фурман Д., Каарийainen К., Карпов В.* Религиозность в России в 90-е гг. XX — начале XXI в. // Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие: Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каарийайнена, Д. Фурмана. М.; СПб., 2007. С. 6–87.

<sup>2</sup> *Агаджанян А.* Указ. соч. С. 98.

<sup>3</sup> См. например: *Агранович М.* Вера — на выбор. Большинство четвероклассников с 1 апреля начнут изучать основы светской этики // Российская газета. 2010. № 5138 (59) от 23 марта.

Бориса Дубина, сегодня в России «те, кто называют себя верующими, не более участливы к людям, к бедным, т. е. принадлежность к православию никак не влияет на морально-нравственные характеристики человека»<sup>1</sup>.

Целый ряд конкретных примеров в подтверждение этого весьма сильного тезиса собрал Борис Кнорре, обладающий солидным личным опытом работы в патриархальных структурах и задавшийся вопросом: что сулит россиянам дальнейший рост церковного присутствия в различных сферах жизни общества? Судить об этом автор предлагает исходя из реальности, наблюдаемой внутри самой церковной корпорации, для которой, увы, типичны дефицит справедливости и солидарности, эксплуататорское и уничижительное отношение к людям, вопиющий произвол и патернализм. Приходится констатировать, что церковная социосреда не являет собой привлекательного примера построения межличностных отношений в организации общественной деятельности, в целом проигрывая в этом плане ожесточенно критикуемому ею секулярному миру. Церковный социум претендует на лидерство в социальном служении и «предлагает обществу разговор о том, “как нужно жить”, сам не обладая при этом социальной самодостаточностью и культурой солидарности»<sup>2</sup>. Таким образом, реальный нравственно-воспитательный и социально-интегративный потенциал РПЦ вызывает сегодня у представителей экспертного сообщества немалые сомнения.

Все проекты, рассчитанные на социально-интегративную функцию РПЦ, неизменно носят реставрационный характер. В их основе — идеология «исторической ошибки», согласно которой Россия в 1917 г. свернула на неправильный путь и все последующие беды — расплата за эту ошибку отказа от покорного следования путем «православной цивилизации». Реставрационность этого проекта обусловлена спецификой его ключевого актора — РПЦ, которая представляет собой институт, находящийся во власти сильнейшей исторической

---

<sup>1</sup> Редичкина О. «Отношение к вере аналогично отношению к государству»: Руководитель отдела социально-политических исследований Левада-Центра Борис Дубин — о роли РПЦ в жизни российского общества // РБК. Ежемесячный деловой журнал. 2012. Август. С. 22.

<sup>2</sup> Кнорре Б. Социальное служение современной Русской православной церкви как отражение поведенческих стереотипов церковного социума // Православная церковь при новом патриархе / Под ред. А. Малащенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2012. С. 114.

инерции. Церковная организация и идеология сложилась еще в I тысячелетии н.э. и сформирована под ту модель отношений с государством и обществом, которую принято называть «симфонией»<sup>1</sup>. «Симфоническое» взаимодействие осуществлялось многие века, в течение которых политическая система постепенно эволюционировала, а церковная оставалась практически неизменной. И это не случайно: такая неизменность, «непреходящность» необходима церкви, это важнейший элемент ее позиционирования в обществе как хранительницы неких вечных принципов духовности и нравственности. Однако подобная неизменность могла стабильно сохраняться и быть результативной лишь при отсутствии конкуренции — как со стороны других конфессий, так и свободомыслия в обществе. В России церковь пользовалась этой привилегией вплоть до начала XX в. (хотя духовная монополия была подорвана уже в результате раскола XVII в.). Последнее, в свою очередь, предопределило ее социально-политический и богословский консерватизм, превосходящий даже консерватизм Римско-католической церкви. Его можно объяснить тем, что католическая церковь представляет собой экстерриториальную структуру имперского типа, существующую на местах в формате «государства в государстве». Она самостоятельный актор мировой политики, поэтому не связана большой зависимостью от государственной власти. Православные же церкви организованы согласно поместному принципу, привязаны к национально-государственным образованиям, от которых напрямую зависят во всех практически значимых вопросах. Будучи заложницей, с одной стороны, этой зависимости от государства, а с другой — собственного привилегированного положения в этом государстве, залог которого в той самой традиционности и неизменности, православная церковь лишена возможности саморазвития и реформирования. Тысячелетнее существование в таком режиме привело к формированию в церкви специфического охранительного, антиновационного этоса, согласно которому главная миссия церкви — хранить в неизменности священное предание. И как неотъемлемую часть этого предания церковь воспринимает свое призвание в обществе — выполнять в нём ту же роль, что и сто, и триста, и тысячу лет назад.

Но если церковь в этом отношении подчинена силе исторической инерции, то общество, напротив, постоянно прогрессирует, значи-

---

<sup>1</sup> См. об этом в частности: *Чичуров И.С.* Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М.: Наука, 1991.

тельно усложняясь и претерпевая необратимые изменения. Поэтому демонстрируемые РПЦ намерения вернуть утраченные позиции в общественной и культурной жизни приводят к драматическому столкновению церкви с современным обществом. Совершенно очевидно, что оно не готово с покорностью вновь осваивать роль стада «словесных овец» (а на деле же скорее бессловесных), как по традиции церковь называет свою паству. Значительная часть россиян уже вкусили с «древа познания» модерна: познали цену правам и свободам (в том числе свободе совести), заинтересованы в формировании полноценного гражданского общества в России, привыкли к духовному климату современности и совсем не жаждут возвращаться к состоянию «овец». Со своей стороны, церковь неспособна предложить этим людям приемлемую для них духовную пищу: ее архаичные догмы, монотонные и однообразные ритуалы, курьезные морально-бытовые предписания несовместимы с динамичным стилем жизни и мышления современного образованного человека, живущего в стремительно меняющемся мультикультурном пространстве современного мира. Эпатажные экзерсисы миссионеров-экспериментаторов типа байкерских крестных ходов, призванные «воцерковить» молодежь, не принесли ожидаемых результатов и лишь вызывают раздражение у традиционной консервативно настроенной паствы. А стремление РПЦ проводить политику клерикализации, диктовать свои условия в социальной сфере закономерно провоцирует эскалацию недовольства и активизацию протеста со стороны образованной и прогрессивно настроенной части общества.

Понимая, что консолидация общества на основе православия путем простой реставрации «симфонии» по образу и подобию «старого режима» уже невозможна, РПЦ попыталась бросить прямой вызов своему врагу — современности. Пожалуй, именно в этом главное значение разработанных под руководством нынешнего патриарха Кирилла (Гундяева) доктринальных документов («Основы социальной концепции» (2000) и «Основы учения о свободе, достоинстве и правах человека» (2008)), которые формулируют и отстаивают точку зрения церкви по ряду актуальных вопросов современности. Многочисленные публичные выступления патриарха Кирилла, в которых он апеллирует к этим документам, можно рассматривать как авторский комментарий к ним, где они трактуются более широко — как ответ «православной цивилизации» на вызов «агрессивного секуляризма», западной «бездуховности» и нравственного релятивизма, угрожающих сегодня «русскому миру». При этом предполагается, что

утверждаемые РПЦ принципы представляют собой некий реальный фундамент нравственного консенсуса российского общества. Однако есть причины в этом усомниться. Ибо указанные документы РПЦ, в особенности посвященный критике прав человека, носят отчетливо полемический характер, обычно нехарактерный для подобного официального жанра.

«Вместо того чтобы интерпретировать этот документ как свидетельство подъема православной религии, — признается Кристина Штекль, — я склонна рассматривать его как жест самозащиты. Православие в нынешней России соперничает как с другими религиями, так и с секуляристскими мировоззрениями; с помощью социальной доктрины оно обозначает свое место в неоднородном и плюралистичном российском обществе. Документ фиксирует конфронтацию с современностью, и представляет собой попытку частичного примирения с ней. Несмотря на консервативное содержание документа, сам факт того, что православная церковь дает ответы на вопросы, касающиеся жизни в современных обществах, свидетельствует о том, что она обозначает и защищает свою позицию в соответствии с условием секулярной и в религиозном отношении плюралистической современности»<sup>1</sup>. Иными словами, парадоксальность и двусмысленность позиции РПЦ и лично ее вдохновителя патриарха Кирилла заключается в том, что, выступая с резкой критикой западного дискурса современности, он использует (хотя и не всегда корректно) понятийный язык и категориальный аппарат критикуемой парадигмы, а это значит, что сам находится в сфере ее влияния — по формуле Александра Агаджаняна, «имплицитная современность несмотря на эксплицитный консерватизм»<sup>2</sup>. И это позволяет рассматривать демарши РПЦ не как «голос» тысячелетней «православной цивилизации», а скорее как идеологическую модель, сконструированную на злобу дня.

Ставка на РПЦ в качестве локомотива консолидации российского общества неизбежно сопряжена с реализацией элементов архаичной «симфонической» модели, предполагающей интеграцию церкви с государством и доминирование православия во всей социально-культурной и религиозно-конфессиональной сфере. Несмотря на архаичность, с определенной точки зрения у этого проекта есть очевидные преимущества, и прежде всего простота: РПЦ фактически

<sup>1</sup> Штекль К. Указ. соч. С. 62.

<sup>2</sup> Агаджанян А. Указ. соч. С. 104.

превращается в своеобразное министерство, ответственное за социальный климат, духовную солидарность и «единомыслие» в обществе. При этом не нужно почти ничего придумывать и создавать заново, ибо уже существует институция, обладающая широко разветвленной инфраструктурой, комплексом разработанных идей и тысячелетней традицией политической культуры, причем весьма созвучной сегодняшнему запросу сверху. Правда, как едко подмечает уже упоминавшийся Ю. Хабермас, «в этой присяге религии как власти традиции всегда выдает себя гложущее сомнение в жизнеспособности того, что лишь передается по традиции»<sup>1</sup>.

Еще одно сомнение рождает диссонанс между активно декларируемым вектором развития путем модернизации и ставкой на столь архаичный институт, как церковь. По словам Александра Верховского, «власть, похоже, понимает модернизацию общества исключительно в научно-техническом смысле, а в социальном плане в ее действиях можно усмотреть определенный демодернизирующий тренд»<sup>2</sup>. Если это действительно так, то российская власть в очередной раз совершает старую ошибку, регулярно повторяющуюся со времен Петра I, который считал возможным избирательное усвоение передовых достижений Западной Европы и заимствовал технологии в отрыве от продуцировавшей их духовной культуры. На порочность и бесплодность такого пути указывали уже философы-евразийцы. По словам одного из них, в результате этой односторонности петровских реформ «получилось нечто неопределенное и расплывчатое — культура без осевого стрежня и люди с децентрализованным сознанием»<sup>3</sup>. Научно-технический прогресс — такой цветок, который невозможно вырастить в отдельном горшке, а только в оранжерее, в ансамбле с другими «растениями» — современной культурой и свободным обществом, без постоянной подпитки со стороны которых полноценный прогресс невозможен.

Не стоит удивляться, что для значительной части российского общества такой архаичный сценарий консолидации оказывается совершенно неприемлемым. Вряд ли случайно с приходом на главный

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Указ. соч. С. 110.

<sup>2</sup> Верховский А. Религиозные организации и возможности идеологического проектирования в путинской России // Двадцать лет религиозной свободы в России / Под. ред А. Малашенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2009. С. 180.

<sup>3</sup> Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 155.

пост в РПЦ патриарха Кирилла, — решительного сторонника «симфонической» модели, протесты в адрес церкви с самых разных сторон зазвучали все громче. Это и пикеты местных жителей против навязываемых им храмов-новостроек, и акции протеста против изъятия у музеев и передачи РПЦ национальных памятников культуры, и острые выступления большого числа общественных деятелей, экспертов, журналистов против разворачиваемой политики клерикализации в целом. Не осталась в стороне и персона самого патриарха, подвергнувшегося обвинениям в приверженности двойным моральным стандартам. В 2011–2012 гг. происходит резкая активизация общественной критики РПЦ, ее предстоятеля и его политики. Разумеется, эта кампания вовсе не инициирована какими-то «антиправославными» или «антирусскими» силами, как то пытается представить «пострадавшая» сторона, а фактически была спровоцирована самой РПЦ, объявившей крестовый поход против секуляризма и тем самым внедрившей в российское общество еще один принцип разделения. Вместо консолидации и солидаризации общества, такая политика ведет к прямо противоположным результатам. Поэтому можно с уверенностью констатировать, что церковный «симфонический» проект консолидации российского общества потерпел фиаско. Уже в 1997 г. это предвидел Вячеслав Полосин: «Огосударствление одной церкви-иерархии в многоконфессиональной стране реально грозит превращением всех верующих, ориентированных на другие иерархии, всех инаковерующих и всех неверующих в политическую оппозицию государству. Объединить всю многоконфессиональную нацию может не религия, разделяющая людей на приверженцев разных культов и мировоззрений, а единая культурная и политическая традиция, не вторгающаяся в личную свободу внутри рамок общеобязательного закона»<sup>1</sup>.

Заслуживающую внимания концепцию консолидации современного мировоззренчески неоднородного общества на основе культурно-политической традиции предложил Ю. Хабермас. По убеждению философа, принципы конституционной демократии, подразумевающие строгое соблюдение отделенности церкви от государства и мировоззренческий нейтралитет власти, далеки от какого-то воинствующего секуляризма, особенно теперь. В то же время, согласно Хабермасу, наступившая постсекулярная эпоха не означает отказа от принципа

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Тощенко Ж.Т.* Теократия: фантом или реальность? М.: Academia, 2007. С. 536–537.

светскости: это не шаг назад, а еще один шаг вперед по пути модернизации, в котором преодолеваются крайности секуляризма. Новой эпохе соответствует мышление нового типа — постметафизическое, которое «ограничивает себя с двух сторон. При агностических предпосылках оно воздерживается, с одной стороны, от суждения о религиозных истинах и настаивает на проведении строгой границы между верой и знанием. С другой стороны, обращается против сциентистски ограниченной концепции разума и против исключения религиозных учений из генеалогии разума»<sup>1</sup>.

Постметафизическое мышление постсекулярного общества не рассматривает религию лишь как какой-то архаичный пережиток прошлого, существующий на правах музейного экспоната. Оно признает, что религия — одна из исторических форм рациональности, зародившихся в эпоху «осевого времени» и в конечном счете генетически связанная с современной наукой, философией и политической культурой, а значит, обладающая в диалоге с ними правом голоса. Примечательно, что в качестве примера Хабермас указывает на концепцию прав человека, которая явилась, по его мнению, современным «переводом» библейского учения о человеке как образе и подобии Бога, релевантной современности экспликацией истинностного содержания одного из религиозных утверждений<sup>2</sup>. Интересно сопоставить эту интерпретацию с трактовкой соответствующего документа РПЦ, где права человека оценены как вредоносное изобретение Нового времени, противоречащее христианской антропологии и главным образом призванное служить оправданием греховных склонностей людей. Таким образом, светский философ прокладывает пути диалога религиозного и секулярного дискурсов, а идеологи РПЦ, напротив, всячески их противопоставляют, провоцируя тем самым конфронтацию между религиозной и светской частями общества.

По убеждению Хабермаса, в плюралистическом, но мировоззренчески сегментированном обществе нарастает отчуждение, поэтому недостаточно просто обеспечить условия сосуществования, необходим активный диалог, процесс «взаимного обучения» разных мировоззренческих групп, прежде всего верующих и секуляристов. В таком случае общество — уже не просто формальный гражданский союз, а именно консолидированный сплоченный социум, члены которого находятся в духовном и интеллектуальном взаимодействии.

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Указ. соч. С. 135.

<sup>2</sup> См. Там же. С. 105–106.

«Без сплывающих уз юридически невынуждаемой солидарности граждане не воспринимают себя в качестве равноправных участников в совместной практике формирования общественного мнения и волеизъявления, в которой они взаимно признают основания друг друга для своих политических позиций. Эта взаимность гражданских ожиданий отличает либеральное, интегрированное конституцией общество от мировоззренчески сегментированного»<sup>1</sup>.

РПЦ, как и любая религиозная организация, способна внести конструктивный вклад в процесс консолидации российского общества, только предлагаемая ею архаичная «симфоническая» модель должна быть пересмотрена. В рамках этой модели церковь пытается взять на себя функции гражданского общества и фактически подменить его. Как показывает реальность, сегодня такое уже неосуществимо, однако церковь, прихожане которой — полноправные граждане страны, может выступать одним из членов гражданского общества и вести равноправный диалог с другими его представителями. При этом религиозные и секулярные граждане должны искать рациональные основания для взаимопонимания по спорным вопросам; сознательная и заинтересованная включенность различных сторон в такой диалогический процесс может явиться тем совместным делом, которое способно объединить всех: верующих и неверующих, представителей разных конфессий и агностиков, и послужить основой и реальным примером общественной консолидации.

Но это — в теории, в идеале. А на практике наблюдаются достойное лучшего применения стремление во что бы то ни стало реализовать «симфонию» — а точнее, ее подобие, видимость. Удивительно, но явная утопичность и анахроничность такого замысла мало кого смущает. Большая часть общества воспринимает это как должное и даже неизбежное — впрочем, так она привыкла воспринимать любые инициативы, идущие сверху. Данная же инициатива исходит одновременно от верхов как политических, так и духовных, и трудно определить, кому тут принадлежит приоритет: с одной стороны, власть стремится опереться на церковь как источник легитимности, но в то же время и сама церковь наращивает свой авторитет, демонстративно пользуясь особой поддержкой власти. По наблюдениям социологов, лояльность церкви воспринимается сегодня гражданами России как маркер политической лояльности, знак принадлежности к благонамеренному большинству. «В понимании россиян, — говорит Борис Дубин, — го-

<sup>1</sup> Там же. С. 130.

сударственность, если она связана с православной церковью и образом первого лица, перестает восприниматься негативно или с подозрением. А потом вступает в действие механизм присоединения к большинству: я не хочу оказаться вне народа, России, истории... Т. е. мы имеем дело с мифологией слабых людей, компенсирующих сознание того, что у них нет ни силы, ни ответственности, — а таково самосознание трех четвертей россиян. Отношение к вере аналогично отношению к государству: словесная демонстрация приверженности — да, а включенность в реальную деятельность — нет»<sup>1</sup>.

Самое прискорбное, что этот декларативный, имитационный подход, похоже, устраивает всех: и церковь, и власть, и, увы, само общество. Как известно, для России характерно сильное государство при слабом, пассивном обществе. Разумеется, государство заинтересовано в сохранении такого status quo, хотя время от времени отсутствие реальной обратной связи с обществом, а значит, потеря реального понимания происходящего, оборачивается крупными политическими кризисами и катастрофами. Тем не менее, государство предпочитает, чтобы гражданское общество и его институты, призванные, в частности, контролировать государственную машину, если и существовали, то лишь в условном, символическом качестве. Принимая во внимание, что одним из паллиативов гражданского общества в России является Церковь, не удивительно, что ее священноначалие не слишком озабочено низким уровнем сознательности и активности своих прихожан. Ведь с активными и сознательными всегда хлопотно, куда проще иметь дело с номинальными, но делающими хорошую статистику «мертвыми душами» — благо, именно из них в основном и состоят заветные сто миллионов «православных россиян». Используя язык философии фикционализма (философии «как если бы»), можно сказать, что эти миллионы позиционируют себя, как если бы они были православными, РПЦ действует так, как если бы она была совестью нации и хранителем ее «цивилизационного кода», а власть — как если бы в лице РПЦ она опиралась на поддержку мощного общественного института, обеспечивающего духовную консолидацию российского общества. Но сколько бы ни возводилось новых храмов по разнарядке сверху, сколько бы ни демонстрировалось на телеэкране трогательных сцен солидарности власти, церкви и общественности, социологические замеры продолжают фиксировать прогрессирующие симптомы серьезного

<sup>1</sup> Редичкина О. Указ соч. С. 23.

нездоровья российского общества, пребывающего в состоянии хронической апатии и дезинтеграции.

В работе «Бесхребетная Испания» (1921 г.) Х. Ортега-и-Гассет попытался осмыслить схожую социально-психологическую ситуацию, в которой оказался в XX в. его народ («испанцы отупели, утратили чувство ответственности, перестали испытывать какой бы то ни было энтузиазм»)<sup>1</sup>. Этот анализ особенно интересен для нас, ибо, по мнению испанского философа, в социальном развитии Испании и России есть типологическое сходство, и основная проблема обеих наций связана с диспропорцией между силой политического объединения и уровнем зрелости, развития, самосознания самих объединяемых социальных элементов. «Испания и Россия — два полюса великой европейской оси. При всех различиях их сближает то, что обе страны... всегда испытывали недостаток в выдающихся личностях... Вот откуда аморфность, расплывчатость, закоренелый примитивизм русских людей»<sup>2</sup>. Согласно Ортеге, беды Испании — а значит, и России — обусловлены тем, что она, в отличие от ряда других европейских стран, так и не смогла обзавестись сильным обществом, способным в лице своих лучших представителей заставить власть служить его интересам. Вместо этого власть думала только о своем интересе, причем «и монархия, и церковь неизменно стремились выдать свои интересы за подлинно национальные»<sup>3</sup>, а инфантильное и близорукое испанское общество беззаботно двигалось навстречу фашистской диктатуре...

Быть может, в нынешнюю эпоху постмодерна, стирающего грань между настоящей и искусственной реальностью, виртуальная, декоративная модель общественной консолидации с чьей-то точки зрения достаточно хороша. Однако трудно отделаться от мысли, что эта «потемкинская деревня», возводимая ныне в России, вряд ли окажется способна на что-то большее, чем сеять иллюзии, причем отнюдь не безобидные. Может показаться, что всё хорошо, что российское общество единодушно консолидировано на твердом духовно-нравственном фундаменте православия. Только в действительности это колосс на глиняных ногах, сила и устойчивость которого иллюзорны. Излишне говорить, что при первом серьезном испытании колосс этот рухнет и вдребезги развалится, как это уже и было в 1917 г. Но даже без подобных потрясений, в спокойном режиме весьма про-

<sup>1</sup> Ортега-и-Гассет Х. Указ. соч. С. 185.

<sup>2</sup> Там же. С. 157.

<sup>3</sup> Там же. С. 104.

блематична стабильность жизни социума, который охотно довольствуется иллюзиями самообмана. На такой почве немислимы никакие конструктивные социально-созидательные процессы. Как нельзя насытиться воображаемой пищей, так же невозможно рассчитывать на нравственную принципиальность и социальную ответственность людей, привыкших к имитации смыслов, ценностей и авторитетов. Поэтому гордость своей «православностью» нисколько не мешает им быть циничными, безучастными к «ближним», к судьбе своего народа и страны, настоящими нигилистами в вопросах морали, права, отношения к труду. Выход из этого опасного тупика — только в радикальной «смене вех», в отрезвлении от самообмана, в сознательном освоении смыслов и ценностей, в реальной, каждодневной работе над созданием оснований для подлинной, а не декоративной общественной солидарности, которая возможна в России сегодня лишь на основе полноценного и равноправного гражданского диалога, а не инсценировки средневековых теорий и практик.

## Раздел III

# **МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНТЕКСТ И СОЦИАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА**

---

А. В. Прокофьев

## **Диалогическое признание и межкультурный диалог**

### **Поворот к проблеме признания в современной социальной этике и политической философии**

Понятие признания в последние три десятка лет стало одним из самых востребованных терминов в социальной этике и нормативной политической философии. Это произошло, по всей видимости, потому, что оно затрагивает очень чувствительные для современной культуры и современного человека струны, указывая на те конфликты, которые в постиндустриальном и глобализирующемся обществе стали дополнением к социально-экономическим противоречиям и противостояниям предыдущей эпохи. Можно сказать, что оно фиксирует принципиальную лакуну в регулируемых нравственными императивами отношениях между людьми в приватном и особенно в публичном пространстве. Ключевое нравственное требование уважать каждого человека в силу его принадлежности к человеческому роду часто получает такие воплощения, которые люди, являющиеся объектом уважительного отношения, не могут принять как должное в силу специфики своего мировосприятия. Уважение тем самым превращается в свою противоположность. Тот, кто пытается реализовать требование уважения, начинает негодовать по поводу неразумной реакции своего *vis-à-vis*, а тот, кто воспринимает проявления чужого уважения как форму безразличия, унижения или подавления, пытается различными способами обосновать и реализовать свое недовольство. Использование понятийной оппозиции «признание—непризнание» позволяет лексически оформить такие конфликты, дает возможность обеим сторонам обозначить предмет разногласий и увеличивает шансы на взаимоприемлемое разрешение возникшего противостояния.

Казалось бы, оно работает в пользу лишь одной из сторон — надеется ее голосом, дает возможность заявить о себе как о непризнанном субъекте, артикулировать свое недовольство и свои конкретные претензии. Однако и другая сторона получает в итоге определенный дискурсивный ресурс, поскольку претензии на признание не могут быть безграничными по своему содержанию, а значит, у нее есть возможность продемонстрировать, что обращенные к ней требования являются избыточными.

У истоков обсуждаемого поворота находится ставшая уже классической работа канадского теоретика Ч. Тейлора «Политика признания» (1992). Нельзя сказать, что Тейлор предложил в ней целостную теорию признания, скорее, в его тексте содержится несколько тонких наблюдений и отдельных тезисов, показывающих, что феномен признания заслуживает подробного теоретического обсуждения и учета в системе критериев, использующихся для оценки общественной практики. Ч. Тейлор зафиксировал тот факт, что многие общественно-политические движения накануне XXI в. выступают именно под лозунгом признания их особой идентичности (при этом под идентичностью подразумевается их собственное понимание того, что делает их самими собой — человеческими существами со специфическими свойствами). Непризнание интерпретируется ими как существенный ущерб не только потому, что оно несет с собой ситуативное унижение и связанные с ним страдания, но и потому, что оказывает долговременное негативное влияние на самовосприятие. Тот, кто лишен признания со стороны окружающих, формирует такое представление о себе самом, которое соответствует принижающему его внешнему взгляду. Отсюда возникают как неуверенность в своих силах и возможностях, так и ненависть к самому себе. Учитывая тяжесть наносимого непризнанием ущерба, Ч. Тейлор замечает, что «должное признание не является всего лишь любезностью, которую следует оказывать людям. Это жизненно важная человеческая потребность»<sup>1</sup>.

Понимание истоков и оценка оправданности претензий на признание требует, по Ч. Тейлору, учета ряда особенностей современного этапа развития западной и отчасти общечеловеческой культуры. Он характеризуется превращением равного человеческого

---

<sup>1</sup> Taylor C. Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition / Ed. by A. Gutman. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 26.

достоинства в ведущее нормативное понятие, что сопровождалось вытеснением на периферию сословной по своим истокам категории чести, а также возникновением идеала аутентичного существования. В свете этого идеала ключевой задачей каждого является успешный поиск того, что означает быть человеком именно для него, и последующая успешная реализация данного представления в собственном образе жизни. Эти тенденции, как полагает Ч.Тейлор, наложились на интерактивный или диалогический способ формирования идентичности, что и актуализировало индивидуальную и коллективную борьбу за признание: «Открытие моей идентичности не означает, что я вырабатываю ее в изоляции от других, напротив, я делаю это в обсуждении, через диалог с ними, частично непосредственный, частично — интернализированный. Вот почему развитие идеала порождаемой изнутри идентичности придает новое значение признанию»<sup>1</sup>. Конечно, личность человека всегда зависела от признания другими и диалога с ними, однако в сословном обществе, лишенном стремления каждого его члена к индивидуальной аутентичности, самоидентификация происходит механически, на основе предложенных группами лекал, принимаемых по большей части как должное. Лишь «извлекаемая изнутри, личная, оригинальная идентичность» не может получить признание на априорных основаниях, отчего ее обладатель и начинает воспринимать признание как жизненную потребность, а затем — требовать ее от других<sup>2</sup>.

В современном публичном пространстве сталкиваются две политических стратегии, одна из которых не принимает во внимание, а другая, напротив, стремится учесть сложные диалектические отношения между аутентичным существованием личности и ее признанием. Первая обозначается Ч. Тейлором как «политика достоинства», она гарантирует каждому равный пакет прав, вторую Ч. Тейлор называет «политикой различия», она реализует признание уникальных идентичностей групп и индивидов, их специфики в сравнении со всеми остальными. И первая, и вторая стратегия опираются на идею универсального равенства, однако политика достоинства исходит из опасения, что учет различий между гражданами, связанных со спецификой их идентичности, будет препятствовать воплощению этой идеи, а политика различия определяется убеждением, что пренебрежение различиями делает граждан неравными в каком-то очень

<sup>1</sup> Ibid. P. 34.

<sup>2</sup> Ibidem.

важном отношении (или же делает их равными, но не позволяя им быть самими собой). «Там, где политика универсального достоинства борется за такие формы противодействия дискриминации, которые совершенно “слепы” по отношению к различиям между гражданами, политика различия часто переопределяет противодействие дискриминации так, что оно требует превращать эти разграничения в основания для разного отношения»<sup>1</sup>. Ч. Тейлор полагает, что политика различия, нацеленная на признание индивидуальных и коллективных идентичностей, должна получить свое законное воплощение в институциональной структуре и в публичном дискурсе современных обществ. Она, по его мнению, вполне совместима с сохранением их либерального характера. И даже более того, Ч. Тейлор рассматривает «гостеприимный по отношению к различиям» либерализм в качестве вполне реалистичной и предпочтительной перспективы.

Другим отцом-основателем современной теории признания стал немецкий философ А. Хоннет. Им была предпринята попытка многостороннего описания этого явления на основе «материалистического» и «психолого-эмпирического» переосмысления социальной философии раннего Гегеля. «Гегелевская концептуальная модель», как ее называет А. Хоннет, заключается в трех тезисах: 1. Формирование практического Я предполагает взаимное признание: без подтверждения своей автономии со стороны других невозможно воспринимать себя в качестве автономно действующего индивида. 2. Существуют несколько форм взаимного признания, которые отличаются по тем уровням, на которых они позволяют признаваемому индивиду действовать автономно. 3. Последовательная реализация форм признания соответствует стадиям формирования личной идентичности и стадиям интегрирования индивидов в сообщество, а также сопровождается «моральной борьбой», межличностными и межгрупповыми конфликтами. Именно выход из конфликта завершается признанием претензии на определенный тип автономной деятельности, до этого момента оставшейся признанной<sup>2</sup>. Ресурсы для снятия метафизического характера этих тезисов и их укоренения в эмпирических наблюдениях по поводу формирования личности А. Хоннет почерпнул в социальной психологии Дж. Мида и психоанализе Д. Уинникота.

<sup>1</sup> Ibid. P. 39.

<sup>2</sup> См.: *Honneth A. The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge: MIT Press, 1996. P. 68–70.*

В конечном итоге А. Хоннет наполняет гегелевскую «концептуальную модель» следующим содержанием. Первая форма признания, любовь и дружба (иногда А. Хоннет употребляет понятие «забота»), осуществляется посредством «эмоциональной поддержки». Ее смысл состоит в том, чтобы обеспечить базовую уверенность человека в себе, предоставив ему возможность удовлетворять свои потребности в условиях, свободных от принуждения. Зависимость между уверенностью в себе и той поддержкой, которую оказывают другие в рамках тесных, эмоционально нагруженных отношений, А. Хоннет характеризует следующим образом: «Только уверенность в заботе дает объекту любви силу открываться самому себе в лишенном напряженности отношении с самим собой, только так он может стать независимым субъектом, с которым может быть достигнуто единство — взаимное упразднение границ (личности. — А. П.)»<sup>1</sup>. В порядке психологического развития двусторонняя зависимость между любовью и уверенностью в себе начинает проявляться в тот момент, когда ребенок выходит из состояния симбиотического единства с матерью. Именно в этот момент лишь доверие ребенка материнской заботе, т. е. его вера в то, что, несмотря на временное отсутствие или перенос внимания на других людей, она не перестанет поддерживать его в удовлетворении основных потребностей, позволяет ребенку спокойно оставаться в одиночестве и открывать свою индивидуальную психическую жизнь. Отсутствие страха быть покинутым делает его отзывчивым по отношению к внутренним импульсам и позволяет реагировать на них творческим образом.

Вторая форма признания — признание прав, оно достигается посредством уважения и поддерживается в своем функционировании юридической системой общества. Его необходимость вытекает из принципиальной недостаточности первой формы признания. А. Хоннет воспроизводит заимствованный из современной философии права мысленный эксперимент, в котором общество, не признающее прав человека, создает все условия для удовлетворения потребностей своих членов. Из-за невозможности предъявлять друг другу притязания, опирающиеся на равный правовой статус, члены этого общества не будут чувствовать себя в полной мере людьми — неприкосновенными и автономными личностями. Возможность при желании настаивать на своем праве, по А. Хоннету, дает им доступ к «символическим средствам выражения, эффективность которых демонстрирует

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 105.

человеку... что он универсально признан как морально ответственная личность»<sup>1</sup>. Подтверждение важности этого типа признания А. Хоннет находит не в психологии развития, а в социальной истории. Продолжающееся длительное время неравноправие ведет к калечащему гражданам переживанию «социального стыда», которое можно преодолеть только через активный протест и сопротивление.

Третья форма признания реализуется посредством «социального одобрения, которое позволяет (одобряемой личности. — А. П.) позитивно относиться к своим конкретным свойствам и способностям»<sup>2</sup>. Ни признание прав, ни любящая забота не могут этого обеспечить. Забота относится к сфере сугубо межличностных отношений и не построена на основе объективной оценки, права обеспечивают уважение к тому, что все люди разделяют между собой (они есть средство реализации неиндивидуализированной формы признания). Соответственно, для установления позитивного отношения к самому себе необходимо получить высокую объективную оценку того вклада, который дает воплощенная в твоей жизни особая форма самореализации в достижение фундаментальных целей общества. Когда «индивидуальное и особенное» в определенном человеке вызывает со стороны других не только «пассивную толерантность», но и подлинное участие, у него формируется адекватная самооценка, а в обществе в целом может реализовываться система коллективно разделяемых целей. В связи с последним обстоятельством А. Хоннет именует данную форму признания солидарностью<sup>3</sup>. Впрочем, у него нет иллюзий по отношению к способам формирования такой солидарности. Даже в самом удачном случае она складывается на основе конфликтов и существует на их фоне. Потенциальных шкал для оценки индивидуальной специфики много, такая оценка опосредствована субкультурными ценностными установками; группы, обладающие ими, ведут борьбу за утверждение собственной интерпретации общих целей и значит — собственной шкалы оценки в качестве общепринятой. Поэтому любой режим одобрения индивидуальных свойств и способностей является не более чем одномоментным срезом этой борьбы, на котором установки одних групп представлены в большей мере, чем установки других.

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 120.

<sup>2</sup> Ibid. P. 121.

<sup>3</sup> Ibid. P. 129.

Последней опорной точкой, с которой началось внедрение понятия «признание» в социальную этику и политическую философию, стали работы представителя критической социологии — Н. Фрейзер. В отличие от А. Хоннета, который пытался «стянуть» к проблематике признания всё содержание морали, а опосредствованно — морально обоснованной политики, Н. Фрейзер стремится выявить специфику признания социальных групп в ряду иных стратегий, нацеленных на достижение их равного статуса в общественном пространстве. Признание выступает у нее как одна из двух основных форм справедливой политики, отвечающих на один из двух фундаментальных типов несправедливости, который она называет «культурным» или «символическим». Другой тип несправедливости — «социально-экономический», адекватным ответом на него является политика распределения<sup>1</sup>.

Культурная или символическая несправедливость в представлении Н. Фрейзер может выражаться в превращении некоторых культурных групп в невидимые, в их восприятии другими участниками публичного пространства не через их собственное самопонимание, а через интерпретации иной (чуждой или даже враждебной) культуры, в доминировании в их отношении упрощенных и унижительных стереотипов. В качестве примера группы, несправедливость в отношении которой носит преимущественно культурный или символический характер, Н. Фрейзер рассматривает положение людей с презируемой большинством сексуальной ориентацией. Их социально-экономические проблемы и потери, если и имеют место, то коренятся, в конечном итоге, именно в непризнанном характере определенного образа жизни. Способом преодоления культурной несправедливости является устранение стереотипов восприятия группы и практик исключения, построенных на их основе<sup>2</sup>. Так выглядит идеальная модель непризнанной группы, однако большинство лишенных равного статуса культурных групп страдают сразу от обеих форм несправедливости. И это создает парадоксальную ситуацию: исправление их положения требует одновременно социально-экономических распределительных мер, которые нацелены на преодоление различий между группами, и символических мер признания, которые подчеркивают и поддерживают такие различия. Выходом

---

<sup>1</sup> *Fraser N. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Post-Socialist» Age // Fraser N. Justice Interruptus: Critical Reflection on the «Post-Socialist» Condition. N. Y.: Routledge, 1997. P. 13–16.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 18–19.*

из тупика Н. Фрейзер считает переход к особому типу как политики признания, так и политики распределения — трансформирующему<sup>1</sup>. В отношении признания трансформирующий подход требует осуществлять такие стратегии, которые ведут к размыванию и дестабилизации границ между идентичностями, акцентируют их многополярность и постоянную изменчивость. Члены непризнанной группы должны не просто получить символическую поддержку со стороны большинства, они, как и члены большинства, должны почувствовать условность и частичность их противопоставления, осознать всю полноту и сложность действующих в обществе оснований для сближения и дистанцирования групп, на фоне которой конкретное различие перестает быть существенным фактором, генерирующим конфликты.

Одним из ключевых аспектов социальной практики признания является признание различий, определяющихся спецификой национальных и этнических культур. В отличие от Н. Фрейзер, только их я и буду называть в дальнейшем культурными различиями. В современной теории признания этот аспект оказался в центре внимания как в связи с его повышающейся значимостью в мире, пронизанном миграционными волнами и терзаемым межнациональными конфликтами, так и в связи с тем, что один из родоначальников этой теории — Ч. Тейлор — превратил проблему отклика на требования сообществ, которые построены на основе общего языка и национальной культуры, в основной практический контекст для своего рассуждения о признании. Ниже будут проанализированы возможности диалога как средства признания культурных различий. В ней будет осуществлен переход от общего концептуального представления о диалоге как особом способе коммуникации к демонстрации преимуществ диалогического признания индивидуальных культурных идентичностей и культурных групп, а от нее — к выявлению уровней, форм и пределов межкультурного диалога.

### **Что такое диалог?**

В современной исследовательской литературе по теории коммуникации, опирающейся как на традицию философского осмысления диалога, так и на практику организации коммуникативных процессов в малых сообществах, диалог выделяется как специфическая форма коммуникативного взаимодействия. Это не просто обмен символическими

<sup>1</sup> Ibid. P. 23–26.

посланиями, отражающими оценки, намерения, притязания и предпочтения. Диалог, в отличие от других форм общения, предполагает принципиальную неопределенность в отношении тех убеждений, оценок и практических установок, с которыми выйдут из него участники. Как подчеркивают корифеи современной теории диалогической коммуникации Р. Андерсон, К. Сиссна и Р. Арнетт, «диалог есть такое взаимодействие, которое сфокусировано больше на взаимности и качестве отношений, чем на собственных интересах участников, оно больше озабочено открытием, чем разоблачением, больше заинтересовано в получении доступа, чем в обретении доминирующих позиций»<sup>1</sup>. Как правило, диалог разворачивается вокруг некой задачи — практического вызова, который приходится решать коллективно, несмотря на расхождение ценностных и прагматических перспектив в его отношении. Перед сторонами диалога как минимум стоит задача обеспечить условия мирного, бесконфликтного сосуществования в едином социально-коммуникативном пространстве. Однако чаще предполагается решение проблемы кооперативных действий.

Основной вид коммуникативного взаимодействия, противопоставляемый диалогу и сопоставляемый с ним, — дебаты. Сравнение проводится по нескольким ключевым параметрам. Диалог представляет собой сотрудничество участников в поиске общего (или хотя бы приемлемого для всех) понимания и разрешения осуждаемого вопроса. В свою очередь, дебаты нацелены на защиту собственной позиции, их наилучший исход для любого из участников — поражение оппонента и полная практическая реализация собственных идеальных представлений или прагматических интересов. Поражение оппонента в дебатах может представлять собой либо его переход на позиции победителя (переубеждение), либо потерю им сторонников и неспособность склонить на свою сторону тех, кто до начала дебатов не определился со своей позицией.

В рамках диалога выявление различий между точками зрения (перспективами) участников — это самоценный и постоянно продолжающийся процесс. Отличие позиции оппонента от своей собственной не рассматривается как его заведомая слабость. В рамках дебатов выявление различий носит характер сугубо предварительной работы, а сами различия понимаются либо как отражение слабостей

---

<sup>1</sup> *Anderson R., Cissna K. N., Arnett R. C. Introduction // The Reach of Dialogue: Confirmation, Voice, and Community / Ed. by R. Anderson, K.N. Cissna, R.C. Arnett. Cresskill, NJ: Hampton Press, 1994. P. 2.*

оппонента, которые следует использовать, либо как отражение сильных сторон его позиции, которые необходимо срочно нейтрализовать (превратить в слабость).

Диалог предполагает предъявление на общий суд моментов неопределенности в системе собственных убеждений, искреннюю демонстрацию слабых мест своей позиции: лакун в обосновании или проявлений внутренней несогласованности. При коллективном характере диалога стороны должны быть готовы также предъявлять внутренние расхождения, не формируя искусственно консолидированной позиции. Участники дебатов, напротив, ориентированы на маскировку неопределенностей, противоречий, провалов в своей аргументации. Они часто предпринимают попытки ограничить обсуждаемую фактическую информацию той, которая способствует утверждению собственной точки зрения.

Диалог требует от его участников готовности меняться в ответ на предъявление иных перспектив восприятия проблемы. Минимальным выражением этой готовности служит стремление встроить чужие представления в собственную картину мира или собственное видение отдельной ситуации, более существенным — допущение мысли, что собственные представления есть лишь часть единого пазла, которым являются адекватное восприятие проблемной ситуации и ее последующее разрешение, полноценным выражением — понимание того, что адекватное восприятие и эффективные способы разрешения проблемной ситуации могут возникнуть только в случае достижения общей, трансформирующей установки всех сторон перспективы. Для продвижения в этом направлении участники диалога должны быть готовы методологически выносить за скобки собственные убеждения и предпочтения, принимать рассуждение оппонентов в качестве своего собственного. От них требуется способность эмпатически проникать в мир переживаний и мыслей другого, в особенности в тех случаях, когда эти мысли и переживания серьезно расходятся с их собственными. Участниками дебатов подобная стратегия рассматривается как контрпродуктивная, дающая оппоненту в руки дополнительные полемические козыри.

Две других формы взаимодействия, отграничиваемые от диалога — дискуссия и прагматические переговоры. Прагматические переговоры не предполагают постижения другого, принятия его точки зрения и изменения своей, они касаются исключительно определения пределов практических уступок. Каждый шаг навстречу претензиям другого определяется либо фактической невозможностью не уступить

(другой может сделать что-то и без моего одобрения, что повлечет потерю лица), либо обменом уступками. В отличие от дебатов, переговоры не нацелены на то, чтобы партнер радикально и в одностороннем порядке изменил свое видение проблемы и образ действий. Однако и каких бы то ни было шагов навстречу ему в области убеждений и ценностных установок они не требуют. Существенно, что переговорный процесс может стать тем субстратом, над которым надстраивается диалогическое взаимодействие, или той стартовой точкой, с которой оно начинается. Однако для подобной трансформации нужны специфические условия. Дискуссия гораздо ближе к диалогическому взаимодействию как по своим целям, так и по эмоциональной атмосфере, однако она не предполагает достижения итогового переживания единства, принадлежности к сообществу. Ведь целью диалога является не просто получение общего согласия по поводу одного какого-то значения, а создание системы разделяемых всеми значений. Другим существенным недостатком дискуссии является то, что в ней очень легко уходит на задний план необходимость свободного выражения всего спектра различий, которую может обеспечить только диалог.

Существует устойчивое представление о редкости и спонтанности диалогического взаимодействия. По мнению некоторых исследователей, неожиданное сочувствующее осознание различий, сменяющееся частичным слиянием перспектив, не может быть ни предсказано, ни тем более организовано на основе плана, который предварительно разработан модераторами или самими участниками обсуждения. Это мнение верно в том смысле, что диалогический характер взаимодействия никогда не может быть гарантирован. Однако другие представители теории коммуникации полагают, что правильная организация общения и соответствующая подготовка его участников позволяют создать условия, в которых вероятность возникновения диалога существенно возрастает, а возможность превращения уже начавшегося диалога в иные, менее продуктивные формы взаимодействия уменьшается. Ключевым моментом в подготовке участников является формирование ряда психологических способностей и коммуникативных навыков, которые поддерживают диалог и одновременно поддерживаются им.

Другое скептическое соображение в отношении диалога как целенаправленно используемого и эффективного способа решения коммуникативных проблем связано с представлением о его бесконечном, непрерывном характере. Диалог не только не имеет предопределенного результата, он по определению не может вести к какому-то итоговому состоянию. Он представляет собой постоянно возобнов-

ляемую деятельность (по словам одного из исследователей, он есть коллективное мышление, равное по своей продолжительности существованию коллективно мыслящих субъектов). Участники диалога постоянно меняются, и поиск совместно разделяемых значений отражает все их бесконечные изменения. Именно это и ставит под вопрос практическую значимость диалога — его способность вести к разрешению практических проблем. Любое коллективно признаваемое решение (например введение некоей системы норм) является искусственной приостановкой бесконечного процесса, прерыванием череды взаимных трансформирующих воздействий. Однако это суждение явно абсолютизирует динамическую сторону диалога. Если же отнестись к ней взвешенно, то для сохранения диалогического качества коммуникации требуется всего лишь постоянное возвращение к трансформирующему участию общения после реализации любого из коллективно разработанных и признанных всеми решений<sup>1</sup>.

### Диалогическое и монологическое признание

Разграничение монологического и диалогического признания обсуждается в интеллектуальной традиции, порожденной работами Ч. Тейлора, А. Хоннета и Н. Фрейзер. При этом смысл его оказывается разным. Для некоторых хоннеттианцев монологическое признание представляет собой совокупность переживаний и суждений,

---

<sup>1</sup> Концепция диалога, сложившаяся в теории коммуникации, и некоторые дискуссии, сопровождающие ее формирование, реконструированы по следующим источникам: *Anderson R., Cissna K. N. Fresh Perspectives in Dialogue Theory // Communication Theory. 2008. Vol. 18. P. 1–4; Anderson M. R., Cissna K. N. Moments of Meeting: Buber, Rogers, and the Potential for Public Dialogue. Albany: State University of New York Press, 2002; Escobar O. The Dialogic Turn: Dialogue for Deliberation // In-Spire: Journal of Law, Politics and Societies. 2009. Vol. 4 (2). P. 42–70; Gergen K. J., McNamee S., Barrett F. J. Toward Transformative Dialogue // International Journal of Public Administration. 2001. Vol. 24. P. 679–707; Pearce K. A. Making Better Social Worlds: Engaging in and Facilitating Dialogic Communication. Redwood City, CA: Pearce Associates, 2002; Pearce W. B., Littlejohn S. W. Moral Conflict: When Social Worlds Collide. Thousand Oaks, CA: Sage, 1997; Pearce W. B., Pearce K. A. Taking a Communication Perspective on Dialogue // Dialogue. Theorizing Difference in Communication Studies / Ed. by R. Anderson, L. A. Baxter, K. N. Cissna. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2004. P. 39–56.*

а во вторичном порядке — действий, которые утверждают значимость и ценность другого человека вне зависимости от их восприятия последним. Акт признания в этой перспективе может состояться, что бы ни переживал по этому поводу признаваемый человек. Диалогическое признание, напротив, обязательно предполагает позитивную обратную реакцию и в этом смысле является взаимным. Для того чтобы акт признания состоялся, признающий должен быть признан в качестве компетентного судьи, чьи оценки имеют для признаваемого существовавшее значение<sup>1</sup>.

Так понятие монологического признания оказывается довольно парадоксальным концептом. По отношению к некоторым из форм признания, присутствующим в Хоннетовой типологии, различие монологического и диалогического признания можно применить с определенными поправками, но его теоретическая ценность будет небольшой. По отношению к другим это различие оказывается центральным, но указывать оно будет скорее не на разницу форм признания, а на границу между признанием и непризнанием (или, вернее, удачным или неудачным актом признания). Кроме того, следует заметить, что подобное использование понятий «монологический» и «диалогический» не имеет прямой связи с со спецификой диалогической коммуникации, обрисованной в предыдущем разделе главы.

Попробуем спроецировать обсуждаемое разграничение на вторую форму признания — уважение к правам. Исполнение прав определенного лица другими людьми может либо создавать, либо не создавать у него представление о себе как о существе с неприкосновенным статусом, а о других людях соответственно как о субъектах, признающих этот статус. Во втором случае оно не чувствует себя признанным и не признает окружающих в качестве признающих, несмотря на то что они предпринимаяют все необходимые действия для того, чтобы признание состоялось. Признание, таким образом, остается односторонним, и значит, монологическим. Однако это происходит вовсе не потому, что признаваемое лицо не признает каких-то конкретных людей в качестве признающих его субъектов, а потому что у него нет потребности в этой форме признания. Если же кто-то чувствует себя неприкосновенным существом и требует соблюдения своих прав, то

---

<sup>1</sup> См.: *Ikaheimo H., Laitinen A. Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons // Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory / Ed. by B. van den Brink, D. Owen. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 38–42.*

он автоматически признает в качестве «компетентных признавателей» всех тех, кто способен своими действиями нарушить его права. Таким образом, после некоторой коррекции разграничение между монологическим и диалогическим признанием вполне применимо к той части морального опыта, которая определяется необходимостью соблюдать права человека. Но играет ли это разграничение в ней какую-то существенную роль? В этом есть большие сомнения.

Если спроецировать обсуждаемое разграничение на социальное одобрение свойств и способностей личности, то здесь также можно представить себе ситуацию, в которой действия, совершенные с целью признания, не принимаются в качестве таковых лицом, на которого они направлены, и ту, в которой признаваемый «признает своих признавателей» и, как следствие, чувствует себя признанным. Именно в рамках этой формы признания односторонний или двухсторонний характер последнего зависит от того, воспринимает ли признаваемый признающего в качестве компетентного судьи своих достоинств и недостатков. Это значит, что предлагаемое хоннетянцами описание диалогической и монологической форм признания действует здесь без каких-либо оговорок. Однако в данном случае возникает сомнение уже не в важности обсуждаемых различий, а в том, можно ли рассматривать монологическое признание в качестве подлинного признания. В сфере уважения к правам удовлетворение защищенного правом интереса другого человека имеет определенную ценность и вне положительного внутреннего эффекта, порождаемого им. Хотя, конечно, для А. Хоннета соблюдение права приобретает свой полный моральный смысл только тогда, когда обладатель этого права видит в его эффективной защите подтверждение своего автономного статуса. А вот в сфере одобрения индивидуальных свойств и способностей ценность действий (поступков или высказываний) признающего исчерпывается достигаемым в результате внутренним эффектом — переживанием признанности тем человеком, к которому обращено символическое действие. Отсюда следует, что односторонний (или монологический) акт признания в этой сфере оказывается заведомо неудачным. Нельзя сказать, что его объект становится жертвой непризнания со стороны другого человека, однако и признанным его тоже нельзя назвать.

Как я уже заметил, у обсуждаемого понимания разницы между монологическим и диалогическим признанием нет прямой связи с такой формой коммуникации, как диалог. Я не случайно использовал в своем рассуждении понятия «односторонний» и «двусторонний», отражающие суть рассматриваемых явлений более точно. Ту же роль

могли бы сыграть понятия «взаимный» и «невзаимный». Однако если признание мыслится как нравственная обязанность, связь между двухсторонним (взаимным) признанием и диалогическим взаимодействием оказывается хотя и не прямой, но необходимой. Если я считаю, что мой долг — обеспечить признание другого, то я обязан не просто осуществить ряд признающих действий, которые в том случае, если я буду признан компетентным судьей, создадут соответствующий внутренний эффект у признаваемого мной человека. Я должен попытаться *стать* для другого компетентным судьей, суждения которого имеют значение (стать для него «значимым другим»). Для этого я должен выстроить специальную дополнительную коммуникацию с ним, которая, без сомнения, должна носить диалогический характер, ведь компетентным судьей я могу быть только при определенном уровне взаимопонимания, наличии совместно разделяемых убеждений и принадлежности к какому-то ценимому нами обоими сообществу.

Другой вариант понимания границ между монологическим и диалогическим признанием связан с диалогом уже не косвенно, а прямо. Его предложил канадский политический философ Дж. Талли, применив именно к вопросу взаимодействия различных культурных групп внутри многокультурных общественных систем. В понимании Дж. Талли монологическая перспектива в области политики признания «сфокусирована на претензии, которая выдвинута неким деятелем, и оценивает ее, абстрагируясь от пространства, в котором она выдвинута, неважно, идет ли речь о претензии, выраженной в категориях прав, идентичностей или культуры». Одним из признаков этой перспективы является то, что решения по поводу признания доходят до членов общества сверху — от теоретиков, судов, должностных лиц и политиков, а не формируются «через демократическое волеизъявление тех, кто ими затронут». Такие решения оказываются «предписанными», а не «возложенными на себя». Второй, менее устойчивый признак состоит в наличии так называемой «финалистской» установки. Решения о признании рассматриваются в монологической перспективе как окончательные или как приближающие нас к окончательному урегулированию проблем, связанных с сосуществованием обладателей разных идентичностей в едином публичном пространстве. В итоге они имеют тенденцию превращаться в подобие «смирительной рубашки» для тех, кто требует признания. Дж. Талли считает, что монологическая перспектива соответствует раннему периоду развития теоретических представлений о признании. В этот период преобладали попытки построить развернутую классификацию групп,

борющихся за признание своей идентичности, в которой каждая из типологических ниш наделена строго определенным набором прав. Отклик на притязания культурных групп тем самым ограничивался попытками идентифицировать место группы внутри классификации и установить, входит ли требуемое группой в набор ее прав<sup>1</sup>.

Однако на втором этапе становления теории признания, по мнению Дж. Талли, преобладает или приобретает равное значение диалогическая перспектива. Она предполагает, что конфликты по поводу признания должны разрешаться во всех случаях, где это возможно, с помощью непосредственного взаимодействия затронутых ими сторон. Нормы, разрешающие конфликт и примиряющие его стороны, должны быть результатом диалога тех, кто ими будет руководствоваться. «Этот важный шаг нашел выражение в широком повороте к различным версиям совещательной, агонистической и переговорной демократии в теории и политической практике, а также в поразительном распространении демократических процедур разрешения споров во всех областях жизни современных обществ от решения локальных конфликтов по поводу признания на основе политики честности (*equity*) через решение глобальных конфликтов, связанных с признанием подавляемых меньшинств, наций и международных прав человека, вплоть до приверженности Организации Объединенных Наций примирению конфликтов между цивилизациями с помощью глобального диалога»<sup>2</sup>.

В центре нашего внимания в дальнейшем будет именно то понимание диалогического признания культурных различий, которое предлагает Дж. Талли. Его анализ следует начать с реконструкции и критики прямо противоположной позиции, относящейся к диалогу культур с подозрением и враждебностью.

### **Радикальная толерантность как форма монологического признания**

Принципиальное неприятие диалогического признания в отношениях между культурными группами было артикулировано американским либеральным мыслителем Ч. Кукатасом. Первое обстоятельство, убеждающее его в оправданности недиалогических способов

---

<sup>1</sup> См.: *Tully, J.* Public Philosophy in a New Key. Vol. I: Democracy and Civic Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 300–301.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 301.

решения общественно-политических проблем, связанных с культурным разнообразием, касается неоднородности и неопределенности требований групп с особой идентичностью. Возможность «институционального диалога» блокируется как «отсутствием согласия даже в рамках самых мелких общин», так и бесконечным разнообразием притязаний: одни общины «хотят лишь того, чтобы их оставили в покое», другие «требуют большей автономии, включая даже известную политическую независимость», третьи защищают отдельные «коллективные интересы», но «в иных отношениях проявляют мало интереса даже к признанию их в качестве единой группы», четвертые «хотят просто ассимилироваться с большинством»<sup>1</sup>. Разнообразие притязаний, в свою очередь, усложнено разной степенью открытости общин по отношению к попыткам проникнуть в существо центральных для культурной традиции убеждений.

Второе обстоятельство связано с тем, что все мы признаем возможность существования «таких взглядов и практик, которые невозможно уважать и считать достойными принципиального признания или хотя бы благосклонного взгляда, вызванного минутным капризом под лозунгом — *vive la difference*»<sup>2</sup>. И проблема не в том, что существует какой-то объективный стандарт, позволяющий выделять то, что находится в области абсолютно нетерпимого. Его существование, напротив, давало бы повод для оптимизма. Проблема в том, что существует множество подобных стандартов — все считают те или иные вещи отвратительными и нетерпимыми, хотя и не сходятся во мнениях о том, какие именно вещи входят в этот список. «Например, католики вряд ли станут уважать группы, допускающие аборт и детоубийство, точно так же, как мусульмане вряд ли проникнутся восхищением к молодежной культуре пьющего студенческого братства»<sup>3</sup>. «В этих обстоятельствах, — замечает Ч. Кукатас, — призывать к диалогу означает просто-напросто нарываться на неприятности, поскольку любой обмен мнениями, позволяющий сторонам лучше понять друг друга, может лишь усилить взаимное презрение, не приводя к примирению. Чтобы быть понятым, нужно заявить о себе. (Чем больше мы говорим с неонацистами, тем меньше они нам нравятся)»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Кукатас Ч.* Либеральный архипелаг: Теория разнообразия и свободы. М.: Мысль, 2011. С. 70.

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

<sup>3</sup> Там же. С. 71.

<sup>4</sup> Там же. С. 71.

Единственная приемлемая альтернатива диалогического взаимодействия, по его мнению, — это чистая терпимость, которая родственна холодной вежливости в межличностном контексте. Она не требует относиться к своим объектам «всерьез». «Она абсолютно совместима с презрением ко всему тому, за что они ратуют, как и с нежеланием вступать с ними в рациональный диалог или хотя бы попытаться понять их. Толерантные люди не обязаны сидеть рядом с теми, к кому они проявляют толерантность, но будут терпеть их»<sup>1</sup>.

Ч. Кукатас оформляет свою позицию как принципиальную критику идеи признания и ее общественно-политического применения. Считая оптимальным ответом на практические затруднения современных обществ либеральное «философское мировоззрение», Ч. Кукатас раскрывает суть либерализма именно в связи с его принципиальным противостоянием идее признания. Либерализм, по его мнению, «не задается вопросом о том, требует ли уважение человеческого достоинства признания индивидуальной или групповой идентичности. Либерализм не интересуется тем, как обеспечить признание первого или второго. Он вообще не обещает такого признания»<sup>2</sup>. Целью государства в либеральной перспективе является исключительно установление такой правовой системы, которая обеспечивает мирное сосуществование групп и индивидов. Выполняя эту задачу, приходится не столько признавать кого бы то ни было, сколько эффективно противиться требованиям признания.

Однако следует заметить, что нечувствительный в отношении различий либерализм Ч. Кукатаса вполне может быть проинтерпретирован как один из вариантов самой теории признания. Задаваясь вопросом: «При каком политическом строе люди, при всех различиях между ними, получают возможность мирного и свободного сосуществования?», он ищет способы эффективной реализации второй формы признания по А. Хоннету — уважения к правам. А разрабатывая контуры правового порядка, который «признает и уважает свободу людей жить в соответствии с их собственными идеалами», он, по сути, предлагает особую интерпретацию феномена, лежащего в основе третьей формы признания — социального одобрения индивидуальных способностей и свойств. Другое дело, что эта интерпретация противостоит концепциям Ч. Тейлора, А. Хоннета и Н. Фейзер, т. е. является минималистичной и враждебной в отношении диалога. Общий смысл

<sup>1</sup> Там же. С. 54.

<sup>2</sup> Там же. С. 418.

ее таков: единственно возможное выражение признания состоит не в том, чтобы отзываться на особую идентичность другого, стабилизируя ее посредством одобрения и поддержки, а исключительно в том, чтобы дать ей место для реализации, проявив максимальную толерантность. Других следует признавать исключительно негативным способом, воздерживаясь от оценочных суждений и действий, ограничивающих их возможность объединяться вокруг разделяемых ценностей. «Правила и институты» должны «позволить людям идти своим собственным путем». Они должны «не объединять людей друг с другом, а дать им возможность отделяться, если они того пожелают»<sup>1</sup>. Единственное ограничение этого процесса, строго поддерживаемое либеральным государством — обеспечение права выхода из любого сообщества. Таким образом, концепция Ч. Кукатаса представляет собой крайнее и предельно радикальное выражение монологической перспективы в отношении к признанию культурных различий. Заметно более радикальное, чем мультикультурализм У. Кимлики, который Дж. Талли рассматривает как образец этого похода и который всё же допускает ограниченное применение диалогического взаимодействия в процессе примирения нелиберальных меньшинств с принципами справедливости либерального общества<sup>2</sup>.

### **Почему всё же диалог?**

Мне представляется, что первым шагом для оценки проекта монологического признания может стать обращение к старому спору по поводу типов и социально-политических возможностей толерантности. В его рамках известный философ-коммуитарист М. Сэндел проанализировал различные подходы к обоснованию прав людей с нетрадиционной сексуальной ориентацией и выделил два типа толерантности, один из которых и по практическим выводам, и по отправным посылкам пересекается с рассуждением Ч. Кукатаса. А именно — нейтралистский, процедуралистский, апеллирующий исключительно к допустимости выбирать образ жизни, не причиняющий прямого ущерба другим людям. М. Сэндел констатировал, что защита «толерантности, которая выносит за скобки моральный статус гомосексуальности», имеет значительную привлекательность

<sup>1</sup> Там же. С. 434.

<sup>2</sup> См.: *Tully J. Public Philosophy in a New Key. Vol. I. P. 300.*

для теоретиков и практикующих политиков. «Перед лицом глубоких разногласий она, как кажется, требует меньше всего от противоборствующих сторон. Она обещает мир и уважение к правам без необходимости морального изменения»<sup>1</sup>. От тех, кто считает гомосексуальные отношения грехом, не требуется пересмотра своих убеждений, требуется только терпимость. Однако, с точки зрения М. Сэндела, этот подход является многообещающим лишь по внешней видимости. Причины этого таковы.

Во-первых, тезис, что мирная общественная кооперация может поддерживаться исключительно той силой, которой в общем мнении обладает правом на самостоятельный выбор образа жизни, является иллюзией. М. Сэндел предположил, что «волюнтаристское обоснование прав» является и в политическом, и в философском смысле паразитическим по отношению к общему согласию по поводу моральной допустимости защищаемых этим правом практик. В обсуждаемой им сфере право на неприкосновенность частной жизни опирается на общее признание ценности брака. Лишь в ходе довольно сложного процесса оно смогло частично эмансипироваться от этой ценности. Однако у подобной эмансипации есть свои пределы. Любой образец «чистой» толерантности их явно переходит<sup>2</sup>.

Во-вторых, толерантность, которая не опирается на некоторое согласие по поводу благ, обеспечивает уважение низкого качества и недостаточной устойчивости. В случае с гомосексуальными отношениями нетрадиционное партнерство рассматривается в одном ряду с практикой просмотра порнографической видеопродукции. Уважение к его участникам обеспечивается исключительно установкой на невмешательство в выбор другого, даже если результаты этого выбора отвратительны. Такая толерантность не только унижительна для ее объектов, она также очень нестабильна, постоянно готова взорваться вспышками насильственной нетерпимости. «Более полное уважение, — резюмирует М. Сэндел, — требовало бы если не восхищения, то по крайней мере некоторого одобрения той жизни, которой живут гомосексуальные партнеры». Оно гораздо устойчивей и служит основой толерантности второго типа — «основанной на моральной ценности практик, которые она защищает»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Sandel M. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. P. 106.

<sup>2</sup> См.: Ibid. P. 107.

<sup>3</sup> Ibidem.

Итак, рассуждение М. Сэндела подводит нас к необходимости возвращения к позитивному пониманию признания<sup>1</sup>. Ведь хотя позитивное признание может быть чревато значительными сложностями в связи с необходимостью поиска тех точек соприкосновения, которые позволяют соединить уважение к другому с его одобрением, негативное признание оказывается изначально хрупким и непрочным, а кроме того, черпает свою силу из неартикулированного позитивного признания, не видя этих своих источников и даже пытаясь их подорвать. Данное утверждение вполне может быть перенесено из контекста отношений между обладателями разных гендерных идентичностей в межкультурный контекст. Однако будет ли позитивное признание обязательно диалогическим? Рассуждая абстрактно, легко себе представить комбинацию второго типа толерантности по М. Сэнделу (т. е. толерантности, которая требует признания позитивной ценности образа жизни другого) и сугубо монологического отношения к ее объектам. Однако такая комбинация оказывается очень уязвимой как в отношении теоретической последовательности, так и в отношении практической жизнеспособности. Пожалуй, даже более уязвимой, чем монологическое признание на основе толерантности первого типа.

Основная причина ее уязвимости такова. Если в основании позитивного признания находится частичное одобрение образа жизни другого, то любые попытки полноценно признать его могут оказаться неудачными в силу своей опоры на искаженный образ объекта признания, на неадекватное представление о нем. И только очень наивный или очень самоуверенный человек может утверждать, что точность понимания другого может быть достигнута исключительно на основе внешнего наблюдения и дистанцированного исследования. Далеко отстоящая от М. Сэндела по своим политическим убеждениям философ-коммуникативист С. Бенхабиб констатирует, что «уважение наполняется содержанием только за счет разговора с другим, за счет знакомства с теми нарративами, посредством которых он обеспечивает самопонимание и самопрезентацию». «Понять, кто есть другой, — пишет она, — можно только в результате его же собственного самоидентифицирующего нарратива. Норма всеобщего уважения предписывает мне вступить в разговор постольку, поскольку некто воспринимается в качестве обобщенного другого. Но узнать

---

<sup>1</sup> Оно в значительной мере параллельно аргументации А. Хоннета в пользу третьей формы признания, но имеет комплексный характер и прямо сосредоточено на критике того вида толерантности, который защищает Ч. Кукатас.

иное качество других, те аспекты их личности, которые делают их конкретными другими для меня, можно только через их собственные нарративы»<sup>1</sup>. Эта мысль С. Бенхабиб, по всей видимости, должна быть дополнена: необходимо не только знакомство с нарративами другого, но и знакомство другого с интерпретациями этих нарративов, созданными его *vis-à-vis*, необходимо интенсивное обсуждение, в котором несогласие другого с тем его образом, который сложился у его собеседников, заставляет последних корректировать этот образ, а также просить противоположную сторону предоставить новые само-описания, прямо ориентированные на устранение недопониманий. Тем самым лишенное наивности и необоснованных эпистемологических претензий позитивное признание оказывается невозможным без диалогического взаимодействия сторон. Не случайно Дж. Талли рассматривает в качестве одного из центральных преимуществ диалогического признания преодоление неспособности «одиночного теоретика, элитного суда, дистанцированного должностного лица» преодолеть «тенденцию к универсализации своей пристрастной перспективы и работе исключительно со своими не подвергнутыми критике стереотипами»<sup>2</sup>.

Впрочем, дело не только в той опасности, которую в ходе позитивного признания таят в себе фактические неточности представлений признающего о признаваемом. Существует целый ряд иных обстоятельств, которые превращают диалог в неизбежное средство позитивного признания культурных идентичностей, которое в свою очередь выступает в качестве наиболее эффективного подхода к обеспечению мира и взаимного уважения обитателей многокультурных обществ. Рассмотрим эти обстоятельства последовательно.

1. Признание предполагает принятие решений, которые затрагивают многих членов общества (вновь словами Дж. Талли: «Борьба за признание какого-то меньшинства всегда ставит под вопрос и (если она успешна) изменяет... существующие формы взаимного признания других участников широкой системы правления, членом которой является меньшинство»)»<sup>3</sup>. В таких условиях нравственная легитимность решения определяется согласием всех затронутых им сторон, если, конечно, они проявляют себя в качестве разумных участников

<sup>1</sup> Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003. С. 17.

<sup>2</sup> Tully J. Public Philosophy in a New Key. Vol. I. P. 304.

<sup>3</sup> Ibid. P. 293.

взаимодействия, т. е. признают равенство и свободу своих партнеров. Конечно, необходимость разумного согласия всех сторон на определенный способ разрешения проблемной ситуации может быть постулирована в ходе монологического анализа, подобного тому, который применяется в договорных теориях справедливости. Однако, в этом случае всегда сохраняется разрыв между вменяемой участникам взаимодействия позицией и их реальным мнением. Именно поэтому согласие, полученное в результате реальной коммуникации, имеет значительные преимущества. Оно может быть достигнуто в ходе обыкновенных переговоров, однако переговорный процесс всегда отражает различия в возможностях сторон влиять на ситуацию (различия силы, власти, авторитета). По этой причине согласие, возникающее в результате переговоров, всегда будет находиться под вопросом в качестве разумного. Диалог имеет в этом отношении весомое преимущество, поскольку он ориентирован на достижение подлинного равенства сторон и полной свободы выражения их мнений.

2. Диалог не только способствует обеспечению абстрактной нравственной легитимности решений, он также создает эффект вовлеченности всех сторон в процесс их принятия, что существенно усиливает их поддержку. Так как каждый из участников диалога имел право: а) корректировать тот образ самого себя, который лег в основу действий признающих его сторон, б) высказать свое отношение к практическому способу его признания, то этот способ воспринимается им как результат одновременно коллективного и его собственного волеизъявления.

Дж. Талли замечает, что если параметры идентичности групп и индивидов в ходе процесса признания «определяет какая-то элита... то они воспринимаются как навязанные и чуждые». Столь же чуждыми будут и основанные на них практические стратегии признания. Преодолеть отчуждение могут два последовательных диалогических шага. На первом необходимо «выслушивать, что говорят люди, вовлеченные в борьбу по поводу преобладающих форм признания, в их собственных категориях, в особенности если ранее их принуждали к молчанию, исключали из разговора, игнорировали в качестве неразумных из-за их специфического способа выражать себя»<sup>1</sup>. Только тогда лежащие в основу признания параметры чьей-то идентичности будут восприниматься «в перспективе первого лица». На следующем шаге необходим диалог по поводу итогового решения, вовлеченность

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 305.

в принятие которого позволяет убедить все затронутые стороны в том, что «оно не представляет собой предательство чьих-либо интересов или вынужденный нежеланный компромисс». Решения, принятые на основе обсуждения, довольно часто рассматриваются членами конфликтующих групп как неприемлемые. Это происходит, когда они «не понимают причин достижения соглашения, того, какие доводы в пользу требований другого позволили прийти к нему, почему их представители имеют основания смягчить собственные требования и т. д.»<sup>1</sup> Диалогическое взаимодействие устроено так, что все перечисленные выше вопросы проясняются в нем автоматически, последовательно и органично.

3. Диалог выступает как самостоятельный источник солидарности его участников, а значит, готовности согласовывать свои притязания и действия. Диалогическое признание является, по Дж. Талли, частью сложного процесса «огражданствования» (citizenization) членов определенного общества. «Опыт прямого и непрямого участия в различных видах диалогической борьбы помогает сформировать новый тип гражданской идентичности второго порядка и солидарности, которые соответствуют свободным, открытым и плюралистическим формам объединения (людей. — *А. П.*)»<sup>2</sup>. В ходе диалога рассеиваются взаимное негодование и рессентиментные переживания участников, накопление которых могло бы привести к жестким и бескомпромиссным конфронтациям, у них формируется чувство принадлежности к единому целому. Даже представители тех групп, чьи притязания на признание оказались неудовлетворенными в ходе текущего раунда диалога, могут сохранять это чувство, поскольку они понимают, что у противоположной стороны есть заслуживающие внимания основания настаивать на своем и что она не выходит из дальнейшего обсуждения как отдельных практических компромиссов, так и возможных изменений всей системы норм взаимного признания.

4. В пользу диалогической формы признания свидетельствует и диалогический характер формирования самих идентичностей, настойчиво подчеркиваемый Ч. Тейлором и А. Хоннетом. Указание на зависимость идентичности от диалогов с другими может быть использовано в рамках амбициозного рассуждения, обосновывающего одновременно и моральную необходимость, и практическую эффективность межкультурного диалога. Так, для С. Бенхабиб интернализация установок

<sup>1</sup> Ibid. P. 303.

<sup>2</sup> Ibid. P. 311

других людей в ходе общения с ними является основой способности субъекта выдвигать какие-либо цели, т. е. быть самим собой. Именно эта зависимость делает другого человека неприкосновенным существом — обладателем прав<sup>1</sup>. В отношении взаимодействующих в общественно-политическом пространстве культур она использует схожую логику: так как культуры формируются диалогически и зависят в своем самоопределении от взаимодействия с другими культурами, то вступление в комплексный межкультурный диалог, который обеспечивает признание и предотвращает «коллективное подавление или маргинализацию, наносящие удар по групповому чувству коллективного достоинства», является моральным императивом и единственным эффективным средством разрешения конфликтов<sup>2</sup>. Однако убедительность такой аргументации существенно уменьшается в связи с тем, что как в случае единичного субъекта, так и в случае культурных групп идентичность может возникать не в демократическом и инклюзивном, а в избирательном диалоге, диалоге, в котором участвуют не все, а лишь некоторые из окружающих. Такой диалог может оказаться вполне достаточным для удовлетворительной работы механизмов формирования идентичности. Тем самым прескриптивная часть рассуждения С. Бенхабиб и в вопросе об обосновании прав человека, и в вопросе о моральной обязательности вступления в комплексный межкультурный диалог оказывается недостаточно обоснованной.

Вместе с тем заметно более умеренный тезис Дж. Талли, также отталкивающийся от диалогического способа формирования идентичности, выглядит гораздо убедительнее. Дж. Талли не совмещает обоснование политических целей с приисканием средств их достижения, а только оценивает средства. Если наша цель — добиться мирного и кооперативного сосуществования в сообществе признающих друг друга представителей разных культурных групп, то ее достижение невозможно без изменений в системе убеждений и практик каждой из них. Именно поэтому необходимо учитывать то, как происходит становление культурных идентичностей. Они не существуют в каком-то «додиалогическом царстве», а формируются в процессе диалогического взаимодействия — например, «самопонимание мужчин и женщин, мусульман и христиан, французов и англичан, корен-

<sup>1</sup> См.: *Benhabib S. Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times. L.: Polity, 2011. P. 57–76.*

<sup>2</sup> См.: *Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. С. LII.*

ных и некоренных народов изменилось очень существенно в течение последних десятилетий конфликта, переговоров и дискуссий»<sup>1</sup>. Выбирая монологический подход к признанию, мы отказываемся использовать имеющийся у диалога потенциал изменения идентичности борющихся за признание сторон и фактически обрекаем себя на неудачу в достижении поставленной цели. «Члены (сообщества. — *А. П.*), — утверждает Дж. Талли, — должны находиться в сети собеседования... чтобы пройти через... изменения понимания себя и другого, в противном случае, они буквально не смогут идентифицироваться с теми нормами признания, которые другие, пройдя через обсуждение, считают приемлемыми»<sup>2</sup>.

### Уровни, типы и пределы межкультурного диалога

Для того чтобы получить объемное и целостное представление о диалогической перспективе по отношению к признанию культурных различий, необходимо выявить основные уровни, типы и ограничения, или пределы, диалога культур. Один из самых влиятельных теоретиков межкультурного диалога — британский политический философ Б. Парех — обсуждает три его дополняющих друг друга уровня. Параллельная и скоординированная реализация диалогического взаимодействия на каждом из них, по его мнению, может обеспечить взаимное уважение представителей разных культурных традиций и установить справедливые отношения между ними.

Первый уровень диалога задает общие нормативные рамки любых межкультурных взаимодействий — это диалог по поводу универсальных ценностей, или минимальных нравственных стандартов, которым должна соответствовать любая из практик любого культурного сообщества. Под универсальными ценностями следует понимать те, которые находятся в пределах досягаемости каждой культуры, т. е. могут быть практически реализованы в ее рамках, а также имеют центральное значение для всех форм полной и достойной человеческой жизни. Достижение глобального консенсуса по поводу их набора и способа языкового выражения является важнейшей задачей и требует постоянного многостороннего обсуждения, в ходе которого изменяются и дополняются полученные ранее формулировки. Появление

<sup>1</sup> *Tully J.* Public Philosophy in a New Key. Vol. I. P. 303.

<sup>2</sup> *Ibid.*

таких документов, как Декларация прав человека 1949 г., является частью данного процесса и свидетельствует о его хотя бы относительной успешности<sup>1</sup>. Однако документы, подобные Декларации, по мнению Б. Пареха, не следует воспринимать как сухой остаток уже завершившегося диалога об универсальных ценностях. Даже сам способ выражения последних в виде прав не является единственно возможным, а для каких-то культурных традиций оказывается лишь частично приемлемым. Для них более органичен язык обязанностей, что неизбежно становится поводом для обсуждения. То же самое касается и нормативного содержания нравственного минимума. «Так как разные общества могут по праву определять, уравнивать между собой, иерархизировать и практически воплощать универсальные ценности различным образом и даже — приостанавливать действие каких-то из них, возникает вопрос о том, как удержать представителей этих сообществ от лицемерного и своекорыстного морального мышления и такой интерпретации ценностей, которая фактически упраздняет их или выхолащивает их критический заряд»<sup>2</sup>. Это и есть главный вопрос межкультурного диалога на первом его уровне.

Какова процедура, которой он должен соответствовать? Прежде всего, при возникновении подозрения в том, что какие-то из убеждений и практик определенной культуры не обеспечивают в достаточной мере процветание своим членам, т. е. игнорируют какие-то из универсальных ценностей, выдвигающая это подозрение сторона обязана совершить усилие по углубленному пониманию другого — должна проделать «чувствительное и сочувствующее исследование» иной культуры изнутри (в меру ее герменевтической проницаемости). Это необходимо для того, чтобы не оказаться поверхностным, пристрастным критиком и чтобы сохранить возможность воздействия критических аргументов на позицию оппонента. В ряде случаев в результате такого исследования претензии исчезают сами собой, поскольку они были основаны на непонимании внутренней логики другой культуры, на незнании всей полноты ее содержания, внутри которой кажущиеся дисбалансы ценностей в действительности отсутствуют. Но если этого не происходит, необходимо очень осторожное и уважительное обсуждение. «Всё, что нам следует сделать — замечает Б. Парех, — попросить их представителей обосновать те решения,

---

<sup>1</sup> См.: *Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. L.: Macmillan, 2000. P. 133.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 136.

которые кажутся неприемлемыми для нас. Если те смогут предоставить сильную и принудительную для разума защиту, то нам следует уважать их решения. Если нет, следует оставаться скептическими и настаивать на изменении»<sup>1</sup>.

Второй уровень межкультурного диалога — спонтанный и неформальный диалог взаимного обогащения культур. В его ходе «различные художественные, литературные, музыкальные, нравственные и иные традиции исследуют друг друга, бросают друг другу вызов, испытывают друг друга, заимствуют друг у друга идеи и экспериментируют с ними, порождая свои собственные»<sup>2</sup>. Культуры представляют друг для друга ценный ресурс, и диалог позволяет таким ресурсом воспользоваться. Это не означает, конечно, что культурное разнообразие просто стимулирует взаимное обогащение культурных традиций путем заимствования практик, образов или концептов. «Творческое напряжение межкультурного диалога» позволяет увидеть в своей собственной неоднородной и многообразной традиции те аспекты, которые коррелируют с характеристиками другой традиции, вызывающими одобрение и восхищение, позволяет до определенной степени активизировать эти аспекты в своей собственной жизни и в жизни своего сообщества. Результатом диалога на этом уровне является общая культура многокультурного общества. «Это не наименьший общий знаменатель (культурных традиций. — *А. П.*) и не простая коллекция их произвольно избранных убеждений и практик, но более или менее явная культура, в которой те пререопределены, находятся в новых отношениях и составляют целое за счет не самых тесных и жестких связей»<sup>3</sup>. Общая культура не монолитна и статична, она мозаична, пориста и постоянно возобновляется в точках продуктивного взаимодействия. Она серьезно влияет на все сферы общества, не исключая публичную политику. Однако для возникновения формирующего ее диалога необходимо исполнение ряда условий: представители разных культур должны обладать равным статусом в обществе, свободным и равным доступом в публичное пространство, неограниченными возможностями исследовать культуру друг друга и т. д. Эти условия обеспечиваются за счет специального дизайна политических институтов, особого режима функционирования средств массовой коммуникации, правильной организации городской инфраструктуры.

---

<sup>1</sup> Ibidem.

<sup>2</sup> Ibid. P. 168.

<sup>3</sup> Ibid. P. 221.

Межкультурный диалог второго уровня является амбивалентным процессом, он несет с собой не только благоприятные перспективы, но и определенные опасности. Во-первых, каждая культурная традиция настолько богата и сложна, что полноценное и глубокое освоение тех ресурсов и возможностей, которыми она обладает, требует полного сосредоточения сил индивидов. Попытка столь же серьезно отнестись к содержанию множества традиций может вести к формированию поверхностной и рассредоточенной идентичности. Творчество в диалоге может оказаться имитационным. Во-вторых, вовлечение в творческий диалог расшатывает минимальную устойчивость мировоззрения и убеждений, необходимую для полной и процветающей человеческой жизни. В-третьих, тенденция к постоянному обновлению ставит под угрозу исторические достижения каждой из культур, ее систему ценностей, ее практики и институты, проверенные временем в качестве основания общественной жизни и построения индивидуальных жизненных нарративов. Отказ от диалога взаимного обогащения культур может эффективно блокировать эти негативные тенденции. Поэтому у образа жизни, требующего замкнутости культурного сообщества, имеются свои преимущества. Однако, как полагает Б. Парех, подобная замкнутость представляет собой не слишком реалистичный проект в современном мире: в нем внешние контакты неизбежно приводят к внутреннему разнообразию, а оно, в свою очередь, не позволяет сохранить свои традиции неприкосновенности. Да и преимущества ориентированного на открытость образа жизни перевешивают преимущества его основного конкурента. Это не означает, что необходимы специальные меры по принудительному «открытию» замкнувшихся в себе сообществ. Наличие позитивных черт в замкнутом образе жизни заставляет общество, в целом вовлеченное в межкультурный диалог, с уважением относиться к стремлению каких-то групп игнорировать диалогические инициативы. Этому же решению способствует признание того обстоятельства, что некоторые варианты хорошей жизни только в таких сообществах и могут реализоваться полно<sup>1</sup>.

Наконец, третий тип межкультурного диалога — это диалог об условиях сосуществования в тех случаях, когда практики одной культуры воспринимаются представителями другой как несовместимые с ее собственными практиками. Он сосредоточен вокруг конкретных взаимных претензий участников одной и той же общественно-

---

<sup>1</sup> См.: Ibid. P. 165–172.

политической системы. Он пересекается с диалогом первого уровня, но по большей части разворачивается на фоне достигнутого консенсуса по поводу содержания универсальных ценностей. Диалог такого рода формализован и ориентирован на внедрение или сохранение определенных правовых институтов. Для решения подобных проблем Б. Парех предлагает использовать в качестве точки отсчета так называемые «ключевые публичные ценности большинства». Они не представляют собой какой-то незыблемой основы жизни конкретного общества, исключенной из сферы, в которой осуществляются шаги навстречу друг другу и достигаются взаимоприемлемые компромиссы, однако эти ценности имеют своего рода естественный приоритет<sup>1</sup>. Их воплощение в данном обществе превращается в презумптивную обязанность в силу возможности значительных социальных потерь в случае их подрыва. Именно на фоне «ключевых публичных ценностей большинства» должна оцениваться та или иная практика культурного меньшинства, которое должно выдвинуть в ее защиту аргументы, отталкивающиеся от универсальных ценностей и от значения этой практики для сохранения культурной идентичности.

В качестве примера можно привести описание Б. Парехом возможного диалогического взаимодействия культурных общин по поводу вопроса о легализации полигамии в европейских странах. Прежде всего участникам обсуждения необходимо осознать, что полигамия не нарушает универсального нравственного минимума и даже не противостоит радикально большинству ключевых ценностей современного западного общества. Формально даже ценность равенства полов нейтральна в отношении полигамного и моногамного брака, если законодательно разрешены как полигиния, так и полиандрия. Однако моногамный брак имеет очевидные достоинства в отношении организации процесса ранней социализации и установления отношений взаимной заботы между супругами. Это не аргумент в пользу повсеместной отмены полигамии во всем мире, однако это серьезный довод в пользу сохранения моногамного брака как единственной его формы в тех государствах, где такова преобладающая культурная традиция. Представители мусульманских общин в Европе, требующие разрешения полигамии на основе укорененности этого института в их традиционном образе жизни и в силу его соответствия универсальному минимуму морали, должны, по мнению Б. Пареха, принять во внимание положительные стороны моногамного брака,

<sup>1</sup> См.: Ibid. P. 270.

необходимость внутренней согласованности социальных институтов общества, в котором они живут, а также приоритет некоторых, пусть и не самых центральных, публичных ценностей большинства<sup>1</sup>.

Кроме уровней в современной исследовательской литературе обсуждаются также типы межкультурного диалога. Ключевым разграничением в этом случае является оппозиция агонистического и неагонистического диалогов. Представленная Б. Парехом картина всех трех уровней диалога тяготеет ко второму полюсу. Первый полюс пытаются определить и обосновать те политические мыслители, которые испытывают существенное влияние постмодернистской философской традиции — Дж. Талли и У. Конноли. Дж. Талли выделяет несколько основных характеристик агонистического диалога.

Во-первых, это акцентированное значение момента противостояния, который имеет для диалогического взаимодействия не меньшее значение, чем моменты взаимного узнавания и совместного поиска разделяемых смыслов и практических решений. Однако это не то противостояние, которое характеризует дебаты, поскольку оно сопровождается общей идентификацией участников. Дж. Талли сравнивает агонистический диалог с соревновательными играми, в которых «сопоставляющиеся игроки характеризуются идентификацией с игрой как таковой, стоящей над их верностью команде и частным победам и поражениям». Этим и отличается агонистическое противостояние от анатагонизма<sup>2</sup>. В рамках предложенной Б. Парехом картины состязательность была минимизирована, диалог направлен на устранение противостояния и борьбы.

Во-вторых, в отличие от спортивных или интеллектуальных соревновательных игр по правилам, агонистический диалог является спором, в том числе и о самих правилах ведения игры. В раскрытии этого обстоятельства, считает Дж. Талли, решающую роль сыграла философия М. Фуко. «Уникальный вклад Фуко, — замечает он, — состоит в соединении трех следующих элементов: практики свободы, изменения правил, регулирующих отношения между игроками, в ходе игры, и агонистической деятельности. Он рассматривает само

<sup>1</sup> См.: Ibid. P. 281–291.

<sup>2</sup> *Tully J.* Public Philosophy in a New Key. Vol. I. P. 113 Используя ресурсы политической теории Ш. Муффа, Дж. Талли не принимает ее тезис о противоположности диалога и агонистического взаимодействия сторон (*Mouffe S.* The Democratic Paradox. L.: Verso, 2000. P. 117). Диалог, с его точки зрения, вполне может быть именно агонистическим.

изменение правил игры как агонистическую игру свободы, а именно свободы говорить и действовать иначе»<sup>1</sup>. Б. Парех, как мы видели, пытался по крайней мере для двух уровней диалога сформулировать устойчивые правила, соблюдение которых легитимирует результаты диалогического взаимодействия.

Наконец, агонистический диалог, по мнению Дж. Талли, всегда создает лишь «предварительные перекрестные консенсусы», которые не могут устранить разумных разногласий между участниками. Каждый из предварительных консенсусов содержит в себе семена следующих раундов агонистической игры. Тот факт, что сами правила обсуждения могут и должны становиться темой для обсуждения, подчеркивает и подпитывает незавершенность агонистического диалога: «Если иметь в виду, что процедуры обсуждения должны быть открыты оспариванию в его ходе, то разумные разногласия по их поводу будут сохраняться постоянно и будет существовать неопределенное разнообразие приемлемых для разума процедур»<sup>2</sup>. В этой связи Дж. Талли считает не очень удачным сам термин «признание», поскольку он создает ложное впечатление, что кто-нибудь и когда-нибудь может быть «признан» окончательно, что система взаимного признания сможет достигнуть точки консенсуального, неагонистического равновесия. В рамках теоретической схемы Б. Пареха финалистские тенденции были гораздо сильнее, исключая такой уровень диалога, как диалог взаимного обогащения культур.

Условия, которые необходимы для протекания агонистического диалога, были проанализированы У. Конноли. Как и Дж. Талли, У. Конноли полагает, что открытые и бескомпромиссные социальные конфликты имеют шанс смениться не упорядоченным, дистанцированным обсуждением, направленным на достижение всестороннего и полноценного консенсуса, а лишь «спорами, пропитанными агонистическим уважением между приверженцами (разных вер. — *А. П.*)». «Стремление достичь консенсуса по вопросам справедливости, который стоял бы над соперничающими верами» следует заменить попытками наладить «обсуждение позитивного этоса взаимного вовлечения многочисленными группами, приносящими с собой в публичное пространство куски и ломти собственных вер»<sup>3</sup>. Такая трансформация

<sup>1</sup> Tully, J. *Public Philosophy in a New Key*. Vol. I. P. 143.

<sup>2</sup> Ibid. P. 308

<sup>3</sup> Connolly W. E. *Pluralism and Faith // Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World* / Ed. by H. de Vries, L. E. Sullivan. N. Y.: Fordham

достигается не столько за счет оптимального дизайна институтов или разработки конкретных правил обсуждения, сколько за счет формирования целостных этических установок по отношению к другому и особых способов видения общества.

Если более конкретно, то для протекания агонистического диалога прежде всего необходимо разрушить «мифическое предположение» о том, что коллективная жизнь должна иметь «национальный центр», группу, которая «признает одну веру, использует один и тот же язык, имеет тот же цвет кожи, имеет одни и те же брачные практики, участвует в одном и том же типе тесных межличностных отношений. Национальный образ централизованного большинства, окруженного меньшинствами, трансформируется в образ взаимозависимых меньшинств разного типа, связанных между собой через многочисленные линии принадлежности... При наиболее многообещающем сценарии каждый индивид и каждая группа оказываются меньшинством в каком-то одном или в нескольких измерениях»<sup>1</sup>.

Далее, следует отказаться от выделения этнических или религиозных особенностей индивидов и групп, а равно — связанных с ними практик в качестве приоритетного фокуса заботы о разнообразии. Уважение должно распространяться также на гендерные практики, формы брака, употребление языка, формы чувственных привязанностей, способы организации домашнего хозяйства и т. д. Такое разнообразие должно быть укоренено в разных сообществах и институтах, что дает его носителям эффективные рычаги для защиты своей специфики<sup>2</sup>.

Наконец, следует сформировать понимание того, что каждый участник диалога в своей относительной определенности зависит от различий с другими, что «быть собой» всегда означает потерять некоторые возможности, заложенные в неисчерпаемом богатстве жизни и реализуемые кем-то другим. Это знание порождает уважение, не снимающее напряженного противостояния. Если подобное понимание оказывается недоступным для некоторых участников диалога в чистом виде, то его довольно эффективной заменой оказывается осознание внутренней противоречивости и недостаточной обоснованности любой мировоззренческой концепции. У. Коннолли указывает на существование «провала, открывающего элемент тай-

---

University Press, 2006. P. 293.

<sup>1</sup> *Connolly W. E.* Pluralism. Darhem: Duke University Press, 2005. P. 62.

<sup>2</sup> См.: *Ibid.* P. 61.

ны, разрыва или различия, который затрудняет определенную интерпретацию» базовых представлений христианства, буддизма, ислама, иудаизма, нетеистических и нерелигиозных убеждений. Болезненное размышление об этом «провале» способствует формированию убеждения в собственной неединственности и отказу от претензий на роль авторитарного центра общества<sup>1</sup>. Вернее, страдание от постоянного нахождения под вопросом и неспособности снять этот вопрос каким-то окончательным образом может вести либо к фундаменталистскому упрощению идентичности, а как следствие — к внутригрупповым репрессиям и внешней агрессии, либо к осознанию своей ограниченности и необходимости уважения к другому. У. Конноли надеется на преобладание ситуаций со вторым исходом.

Набор неперемennых условий агонистического диалога, предложенный У. Конноли, полностью стирает границы между всеми тремя уровнями диалога, описанными Б. Парехом. Агонистический диалог опирается на прямое неформализованное взаимодействие обладателей разных идентичностей. Это похоже на описанный Б. Парехом диалог взаимного обогащения культур, однако распространенный на решение всех проблем современного общества. Самое важное в рамках агонистического диалога происходит именно в рамках микрополитики, в круговом движении между «микроскопическим обсуждением приземленных вопросов сосуществования в среде множественных меньшинств, рефлексивной работой специфических групп над тем измерением практик своей веры, которое относится к отношениям с другими группами, и публичной вовлеченностью в масштабные проблемы современности»<sup>2</sup>. Это единый процесс, в котором переплетены творческое культурное синтезирование, точечное, прецедентное выявление межкультурных нормативных минимумов и трансформирующее стороны общение, преодолевающее конфронтацию. У. Конноли фиксирует отдельные случаи успеха такого диалога, преимущественно в европейской общественной жизни и полагает, что «публичные интеллектуалы» должны бросить все свои силы на то, чтобы установки, позволяющие протекать агонистическому диалогу, проникали в самые разные мировоззренческие системы современности.

У диалога как средства обеспечения признания есть свои ограничения (причем особенно существенные пределы имеются у диалога агонистического). Прежде всего, диалог ограничен тем, что он не мо-

---

<sup>1</sup> См.: Ibidem.

<sup>2</sup> Ibid. P. 66.

жет превратиться в единственное, монопольное средство разрешения межкультурных проблем и конфликтов. В ряде практических контекстов он с неизбежностью дополняется монологическим подходом к их разрешению. К примеру, надежда на результативность межкультурного диалога не снимает необходимость обдумывать сталкивающиеся между собой претензии на признание в контексте различных критериев справедливости. Участники диалога не просто артикулируют свои интересы и притязания, каждый из них пытается сформировать собственное целостное видение справедливой системы отношений между ними, чтобы предложить его для обсуждения. Этот процесс носит монологический характер. Теоретики, административные инстанции, суды, которые не рассматривают себя как представители сторон, претендующих на признание, также предлагают для диалогического обсуждения результаты своей деятельности, которая является по преимуществу монологической. По мнению Дж. Талли, «монологические требования справедливости теоретиков, судов, должностных лиц имеют существенную, хотя и несuverенную, уравнивающую роль» по отношению к диалогическим формам признания. «Они представляют свои теории, руководящие положения, предложения... для того, чтобы помочь прояснить связанные со справедливостью и несправедливостью, равенством и неравенством требования тех, кто вовлечен в прямое обсуждение, чтобы подвергнуть критике используемые процедуры (обсуждения. — А. П.) и результаты их применения, чтобы последовательно ответить на вопросы и вызовы»<sup>1</sup>.

Впрочем, ограничения межкультурного диалога касаются не только неизбежности интегрирования в диалогический процесс монологических форм рассуждения о равенстве и справедливости. В некоторых случаях диалог должен быть просто приостановлен в связи с тем, что он не разрешает, а усугубляет конфликты. Как пишет С. Бенхаbib, «в сильно поляризованных обществах, где сосуществуют разные культурные, этнические и языковые группы, было бы лучше минимизировать слишком частые спонтанные контакты между такими группами»<sup>2</sup>. Тем самым на повестку дня встает необходимость признания в форме радикальной и предельно отчужденной монологической толерантности, блокирующей любые диалоги. Однако следует понимать, что это экстремальные и довольно редкие ситуа-

<sup>1</sup> Tully J. Public Philosophy in a New Key. Vol. I. P. 313.

<sup>2</sup> Бенхаbib С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. С. 145.

ции, а не общее правило. И даже более того, толерантное взаимное отчуждение всегда служит лишь временной мерой, поддерживающей хрупкий мир между культурными группами. «Если не развивается подлинное межгрупповое и межкультурное взаимопонимание и если пространства для диалога ограничены, то раньше или позже... напряженность между общинами найдет другой выход»<sup>1</sup>. В этом смысле концепция Ч. Кукатаса может рассматриваться как неоправданная попытка распространения логики чрезвычайных ситуаций, указывающей внешние пределы диалога, на нормальный политический процесс многокультурных обществ.

### **Практические шаги международных организаций по инициации межкультурных диалогов**

На настоящий момент две международные институциональные структуры достигли наибольших успехов в своих попытках закрепить за межкультурным диалогом место основного подхода к решению проблем многокультурного общества, прояснить его условия и обобщить наиболее эффективные практики, связанные с ним. Это совет Европы и ЮНЕСКО. ООН первоначально сосредоточилась на диалоге между цивилизациями, что имеет свои очевидные минусы, поскольку сводит к минимуму количество потенциальных сторон диалога, и лишь постепенно принимает на вооружение понятие «диалог культур». Европейский союз, в свою очередь, не создал специальных декларативных документов, определяющих суть и основные направления межкультурного диалога. Используемые Европейской комиссией формулировки остаются неопределенными и не опирающимися на предварительную исследовательскую работу<sup>2</sup>.

В деятельности Совета Европы за последние 15 лет прослеживается траектория развития от простого признания необходимости уважать культурное разнообразие к пониманию приоритета диалогических форм проявления такого уважения. Декларация Совета Европы 2000 г. «О культурном разнообразии» имела очевидно односторонний

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Подробный анализ и оценку документов ЕС, использующих понятие «межкультурный диалог» см.: *Agustín Ó.G. Intercultural Dialogue: Visions of the Council of Europe and the European Commission for a Post-Multiculturalist Era // Journal of Intercultural Communication. 2012. Issue 29.*

характер, поскольку была сосредоточена исключительно на вопросе представленности различных культур в сфере масс-медиа. Однако, несмотря на свои недостатки, она стала важной точкой отсчета в этом процессе. Декларация придала соблюдению принципа уважения к разнообразию статус необходимого условия существования любого человеческого общества и указала на необходимость организовать «культурную кооперацию»<sup>1</sup>. В силу своей краткости и тематической ограниченности она не раскрывала формы такой кооперации и не упоминала межкультурный диалог в качестве одной из них. Впрочем, уже через три года конференция министров культуры стран — членов Совета Европы приняла дополнительный декларативный документ, в котором проблема взаимодействия обладателей различных культурных идентичностей была охарактеризована как составляющая самых разных социально-политических конфликтов, а главным способом ее разрешения был назван именно межкультурный диалог (Опатийская декларация о межкультурном диалоге и предотвращении конфликтов, 2003 г.) Среди первостепенных по своей важности целей, стоящих перед европейскими государствами, в ней были упомянуты «поддержка на локальном и региональном уровне участия в межкультурном диалоге в духе культурного гражданства и с целью достичь культурной демократии», а также «создание публичного пространства для диалога и культурного гражданства, которое является не только частью демократического процесса, но и его гарантом»<sup>2</sup>. При этом межкультурный диалог трактовался не ограниченно, как относящийся исключительно к содержанию специфических духовных традиций, но как диалог культурных сообществ по всем вопросам, возникающим в публичной сфере (экономическим, социальным, политическим и т. д.)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Declaration on Cultural Diversity (Council of Europe, 2003) (URL: <https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=389843> (дата обращения: 04.09.2015)).

<sup>2</sup> Declaration on Intercultural Dialogue and Conflict Prevention (Council of Europe, 2003) (URL: <http://www.coe.int/t/e/com/files/ministerial-conferences/2003-culture/declaration.asp> (дата обращения: 04.09.2015)).

<sup>3</sup> Как полагают некоторые исследователи, идеология Опатийской декларации содержала одно очень спорное положение, навевшее трагическими событиями сентября 2001 г. Культурное разнообразие понималось в декларации преимущественно в ипостаси генератора общественно-политических конфликтов. В позднейших документах Совета Европы этот акцент исчезает. См. подробнее: *Agustín Ó. G. Intercultural Dialogue: Visions of the Council of Europe and the European Commission for a Post-Multiculturalist Era.*

Дальнейшее продвижение идеи межкультурного диалога было связано с принятием «Декларации Фаро о стратегии Совета Европы по развитию межкультурного диалога» (2005 г.) и трехлетней подготовкой к проведению «Европейского года межкультурного диалога». По итогам Европейского года были опубликованы результаты фундаментального исследования «Делиться разнообразием: национальные подходы к межкультурному диалогу в Европе» (2008 г.), а также были приняты Белая книга Совета Европы по межкультурному диалогу «Жить вместе в равном достоинстве» (2008 г.) и «Бакинская декларация по содействию межкультурному диалогу» (2008 г.) В ходе этого процесса окончательно оформилось отношение Совета Европы к предшествующим парадигмам государственной политики в отношении культурного разнообразия. В Белой книге в качестве последовательно возникших и сменявших друг друга парадигм рассматриваются ассимиляционизм и мультикультурализм. Согласно первому, «все живущие в определенном государстве должны ассимилироваться с господствующей в этом государстве жизненной моделью; в ее рамки вписываются сменяющиеся друг друга поколения — среди прочего через всеобщее образование и национальные, а порой националистические ритуалы»<sup>1</sup>. Согласно второму требуется «политическое признание особой жизненной модели меньшинств в качестве равной модели “принимающего” большинства». «Хотя это выглядело как радикальный отход от концепции ассимиляции, на деле мультикультурализм зачастую основывался на том же схематическом видении общества по модели большинство—меньшинство»<sup>2</sup>. Обеим парадигмам в Белой книге противопоставляется подход, основанный на межкультурном диалоге, в частности — программное утверждение Опатийской декларации, что принцип уважения к культурному разнообразию «не может применяться исключительно в понятиях “большинства” или “меньшинства”, так как такая схема выделяет культуры и сообщества, расставляет их по категориям и навешивает на них статичные ярлыки, в результате чего социальное поведение и культурные стереотипы воспринимаются на основе статуса соответствующей группы»<sup>3</sup>. Диалог должен опираться на идею

<sup>1</sup> Белая книга по межкультурному диалогу «Жить вместе в равном достоинстве» (Совет Европы, 2008) (URL=[http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub\\_White\\_Paper/WhitePaper\\_ID\\_RussianVersion.pdf](http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub_White_Paper/WhitePaper_ID_RussianVersion.pdf) (дата обращения: 04.09.2015)).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Declaration on Intercultural Dialogue and Conflict Prevention.

дополнительности партикулярного и универсального, осуществляться в гибком, динамичном и открытом ключе и не просто регулировать отношения между группами и индивидами, но и формировать новые многокультурные идентичности. Как резюмирует Белая книга, диалогический интеркультурный подход берет от ассимиляционизма безусловное уважение к личности, а от мультикультурализма — признание культурного разнообразия<sup>1</sup>.

Стремясь оформить диалогическую парадигму отношения к культурному разнообразию, разработчики декларативных документов Совета Европы предложили набор практических рекомендаций для разных сторон политического процесса. В Белой книге они были сгруппированы вокруг пяти измерений развития межкультурного диалога, таких как: демократическое управление культурным многообразием; гражданское участие и демократическая гражданственность; распространение межкультурных знаний; формирование открытых пространств межкультурного диалога; обеспечение международного характера межкультурного диалога. Конкретно Белая книга рекомендует следующее: межкультурный диалог должен получить нейтральное правовое оформление, обеспечивающее строгое исполнение прав человека; властями должна быть обеспечена связь между всеми направлениями развития межкультурного диалога; власти должны проявлять внимание к ожиданиям разных культурных слоев населения; власти должны обеспечивать атмосферу уважения культурного разнообразия в ходе общественной дискуссии; властям и общественным силам необходимо развивать и поддерживать институциональные структуры диалога, вовлекающие меньшинство и большинство; власти разного уровня должны поддерживать участие всех тех, кто находится под их юрисдикцией, в демократических процедурах

---

<sup>1</sup> Примечательно, что в более богатом нюансами исследовании «Делиться разнообразием: национальные подходы к межкультурному диалогу в Европе» отсутствует упрощенная историческая последовательность парадигм (моделей). На настоящий момент, по мнению его участников, в Европе практикуются: 1) подход, нацеленный на достижение социального единства, 2) подход, нацеленный на признание выделенных и строго определенных культур и идентичностей, 3) различные варианты их соединения, а среди последних 4) тот, который ориентирован на межкультурный диалог (Sharing Diversity: National Approaches to Intercultural Dialogue in Europe. Executive Summary (European Institute for Comparative Cultural Research, 2008) (URL: [http://www.interculturaldialogue.eu/web/files/14/en/ExeSum-SHARING\\_DIVERSITY.pdf](http://www.interculturaldialogue.eu/web/files/14/en/ExeSum-SHARING_DIVERSITY.pdf) (дата обращения: 04.09.2015))).

и общественной жизни; власти должны поддерживать общественные организации, продвигающие диалог; власти должны обеспечить получение гражданами межкультурных знаний и формирование у них критических способностей в отношении собственных воззрений на жизненный опыт других культур; от государственных властей и всех субъектов общественной жизни требуется развивать межкультурный диалог на пространствах повседневной жизни (в частности создавать условия для него в рамках городской инфраструктуры и масс-медиа)<sup>1</sup>. Запущенный Советом Европы процесс нашел выражение во множестве практических инициатив, касающихся Европы в целом, а также отдельных стран и территориальных сообществ. Опыт практики межкультурного диалога сохраняется и обобщается в рамках специального банка данных и работающего с ним исследовательского центра<sup>2</sup>.

Похожий путь был пройден и в рамках ЮНЕСКО. Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии (2001 г.) содержит следующую аргументацию, ведущую к утверждению о необходимости межкультурного диалога. Культурное разнообразие есть общее достояние человечества, поскольку является «источником обменов, новаторства и творчества». При этом разнообразие не разделяет людей на замкнутые культурные сообщества, ведь «каждое творчество черпает свои силы в культурных традициях, но достигает расцвета в контакте с другими культурами». Значительная часть такого творчества (в особенности в современных условиях) обеспечивается за счет формирования «плюралистической, многообразной и динамичной культурной самобытности». Диалог оказывается необходим при этом в двух отношениях. Во-первых, как одно из средств преодоления конфликтов, связанных с разнообразием, во-вторых, как важная опора культурного творчества. Однако и для этой декларации и для конвенции 2005 г. «Об охране и поощрении разнообразия форм культурного самовыражения» диалог остается маргинальным понятием<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Белая книга по межкультурному диалогу «Жить вместе в равном достоинстве».

<sup>2</sup> См. электронный ресурс «Компендиум культурных политик и трендов в Европе» (<http://www.culturalpolicies.net/web/compendium.php> (дата обращения: 04.09.2015)).

<sup>3</sup> Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии (2001 г.) (URL:<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001246/124687r.pdf#page=77> (дата обращения: 04.09.2015)); Конвенция об охране и поощрении разнообразия форм культурного самовыражения (ЮНЕСКО, 2005 г.) (URL:

В дальнейшем диалог выходит на первый план всей деятельности ЮНЕСКО, связанной с защитой культурного разнообразия. Представления о нем углубляются, практический опыт его организации существенно обогащается. В 2007 г. была проведена специальная встреча исследователей по проблемам диалога культур<sup>1</sup>, в 2009 г. вышел доклад ЮНЕСКО «Инвестировать в культурное разнообразие и культурный диалог»<sup>2</sup>, а в 2011 г. — «Новая культурная повестка дня для развития и взаимопонимания»<sup>3</sup>. Существует несколько узловых моментов концепции межкультурного диалога, положенной в основание декларативных документов ЮНЕСКО. Во-первых, межкультурный диалог следует отличать от переговоров, которые ведутся для достижения соглашения, благотворно отражающегося на положении сторон, поскольку диалог поддерживает готовность ставить под вопрос устоявшиеся очевидности, вовлекая как разум, так и чувство<sup>4</sup>. Во-вторых, пониманию многообразия культур предшествует понимание многообразия внутри собственной культуры. Отсюда следует обязанность участников диалога стремиться к восприятию собственных убеждений, традиций и практик как изменчивых и неоднородных<sup>5</sup>. В-третьих, культурное разнообразие и межкультурный диалог могут и должны находиться в отношениях так называемого «добродетельного круга» — т. е. постоянно поддерживать друг друга. Создание «добродетельного круга» требует развивать и стимулировать у участвующих в диалоге обладателей разных культурных идентичностей несколько ключевых способностей. Таковы 1) внутренняя рефлексивность, т. е. понимание возможности существования множества вполне оправданных способов видения мира, 2) взаимное доверие и радость от взаимодействия, позволяющие строить частично раз-

---

<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919r.pdf> (дата обращения: 04.09.2015)).

<sup>1</sup> Sténou K. Towards Mainstreaming Principles of Cultural Diversity and Intercultural Dialogue in Policies for Sustainable Development // *Quaderns de la Mediterrània*. 2008. Vol. 10. Intercultural Dialogue Between Europe and the Mediterranean. P. 185–190.

<sup>2</sup> UNESCO World Report: Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue. Paris: UNESCO, 2009.

<sup>3</sup> A New Cultural Policy Agenda for Development and Mutual Understanding. Paris: UNESCO, 2011.

<sup>4</sup> Sténou K. Towards Mainstreaming Principles of Cultural Diversity and Intercultural Dialogue in Policies for Sustainable Development. P. 188.

<sup>5</sup> Ibidem.

деляемые социальные миры (в политической, трудовой, досуговой, информационной сферах) вместе с людьми, которые не разделяют основания твоей культуры, 3) готовность изменять свои культурные горизонты в ходе творческого процесса адаптации и предвосхищения. Примечательно, что все это такие способности, которые не только поддерживают диалог, но и не могут сформироваться без вовлеченности в него<sup>1</sup>. Как и документы Совета Европы, документы ЮНЕСКО содержат ряд практических рекомендаций для участников и организаторов диалога, относящихся как к сфере культурной политики в узком смысле этого слова, так и к другим секторам общественной жизни. Центральное внимание ЮНЕСКО уделяет не столько институтам, поддерживающим диалог, сколько выявлению культурных компетенций, которые позволяют вступать в него, и образовательным средствам их формирования<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> A New Cultural Policy Agenda for Development and Mutual Understanding. P. 10–14.

<sup>2</sup> Intercultural Competences: Conceptual and Operational Framework. Paris: UNESCO, 2013.

В. Г. Федотова

## **Возможна ли глобальная социал-демократическая консолидация?**

При всей многозначности понятия консолидации его социально-философский смысл для нас остается наиболее близким к термину «солидарность», требующим объяснения, о консолидации чего идет речь. Консолидация может быть этнической, национальной, социальной, демократической, социально-демократической, государственной, политической, производственной и пр. Она характеризует *процесс*, результатом которого выступает *солидарность как свойство*, достигнутое в этом процессе в одной из обозначенных сфер.

### **Краткая история национальной социал-демократии как типа консолидации**

Остановлюсь на демократической консолидации. Она распространилась по миру не в единственной форме, присущей США или Западной Европе, а в многообразных формах, часто связанных с культурой обществ, в которых внедряется демократия. Демократия — это прежде всего устройство национального государства, включающее систему сдержек и противовесов и его демократическую политику. Это наличие возможности общества быть готовым к активной гражданской позиции и выражать свое отношение к политике государства. Это признание государством объективности интересов многообразных социальных групп внутри стран и компромиссное удовлетворение их интересов, называемое демократическим принципом баланса неравенств. Иными словами, демократия признает объективность интересов разных социальных групп и предполагает их удовлетворение компромиссным путем, позволяющим учесть их базовую часть и отклонить другие. Но во многих странах Западом поощряется — особенно в незападных странах — активизм масс, который сегодня часто предстает в дополитической (бунты, стихийные процессы) или постполитической (отрицающей государство) форме. События в Египте и на Украине — наглядные тому примеры. Активность масс — не всегда признак демократии. Активистская трактовка

демократии в США 1960-х гг. имела альтернативу в виде концепции баланса неравенств, умеренности и компромисса, признания объективно разной политической активности разных слоев населения<sup>1</sup>. Демократия, имеющая сейчас большую привлекательность в разных регионах мира из-за расширения ее географической распространенности, не предстает в незападных странах как заимствование готовой модели. Она решает наиболее актуальные задачи и несет черты культурной специфики. Никто еще не называл Сингапур или Малайзию демократическими странами, но в них авторитарными методами осуществлено важное демократическое преобразование — нахождение баланса неравенств трех прежде враждовавших этнических групп населения — китайцев, индусов и малайцев. Деятельность Ли Куан Ю в Сингапуре и М. Махатхира в Малайзии была направлена в 1970-е гг. на прекращение вражды этих групп путем признания объективности их интересов и политики их удовлетворения посредством компромисса. Другой демократии в этих странах в указанное время нельзя было построить, но это строительство может быть продолжено. Фактически поиск баланса неравенств в этих странах привел не к демократической, а к национальной консолидации. Модель пересадки готовой западной демократии и прежде, когда демократий было немного, выглядела абстрактной, а сегодня, когда многие страны разных культур стремятся к демократии, является малопривлекательной.

Одной из форм демократической консолидации, совместимой с социальной, является социал-демократия. Исторически социал-демократии возникли как типы национально-государственного порядка, которые вступали во взаимодействие друг с другом. Однако они не брали на себя глобальных обязательств.

*Социал-демократия национальных государств* после Первой мировой войны и возобновленная после Второй мировой войны представляла собой социальный контракт между рабочими, предпринимателями и государством. Рабочие (работники) обязывались не требовать увеличения зарплаты, буржуазия (предприниматели) — не увольнять рабочих, а государство было арбитром в этих отношениях. В результате произведенный «общественный пирог» справедливо делился в обществе на основе собираемых налогов, зависящих от уровня доходов, не только в форме зарплат, но и в форме общественных благ (бесплатного или недорогого образования, хороших квартир с невысокой оплатой,

---

<sup>1</sup> Almond G. A., Verba S. The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Newbury Park; L.; New Delhi: Sage, 1965. P. V–VII, 337–374.

дешевых или бесплатных оздоровительных услуг и пр.). С помощью национальных социал-демократий, социальной политики их государств повысились уровень и качество жизни всего населения, в достаточной степени был установлен классовый мир в развитых странах, преодолена угроза классовых битв и революций. Эти отношения существуют и сегодня во многих странах. Однако при глобализации система национальных социал-демократий не является прочной, так как капитал может убежать туда, где выгоднее, и подрывать тем самым основу социал-демократического контракта в стране не только в экономическом смысле, но и деконсолидируя общество, ослабляя солидарность.

### **Первая попытка глобальной консолидации социал-демократии в условиях глобализации: «третий путь»**

Однако в начале 2000-х гг. была предпринята попытка Т. Блэра, Г. Шредера, а в теоретическом плане Э. Гидденса возобновить модель социал-демократической консолидации на национальном уровне с учетом глобализации и ее влияния на разрушение прежней модели<sup>1</sup>. Речь шла о социал-демократии с глобальной ответственностью, превращающейся в *глобальный «третий путь»* в том смысле, что перестройка социал-демократий произойдет под влиянием глобализации во многих странах. Была осуществлена также попытка представить «третий путь» как модель глобальной социал-демократии, в том смысле, что глобализация изменит параметры национальных социал-демократий. Так, бразильский ученый Л. К. Брессер-Перейра в книге, изданной Э. Гидденсом, рассматривает соотношение старых левых, новых левых (сторонников «третьего пути») и новых правых по ряду параметров: по типу партийного руководства их различия выстраиваются как бюрократия, новый средний класс и бизнес-элиты. По проблеме роли государства — как соответственно центральной, дополняющей, вторичной. По вопросу о государственных реформах — сохранять и увеличивать бюрократию, изменяться в сторону менеджеризма, уменьшать роль государства. Относительно социального обслуживания — оно должно осуществляться напрямую государством, с помощью государственного социального страхования,

<sup>1</sup> The Global Third Way Debate / Ed. by A. Giddens. Cambridge, UK: Polity, 2001.

частным образом. Макроэкономическая политика — популистская у старых левых, некейнсианская у новых левых, неоклассическая (неолиберальная) у новых правых. Глобализация для старых левых угроза, для новых левых — вызов, для новых правых — выгода<sup>1</sup>.

Базовая модель «третьего пути» включала в себя адекватную глобализации реформу государства, превращение его в социальное государство в особом, новом смысле, включающем ответственность за уменьшение неравенства и несправедливости в мире путем развития нового лейборизма в странах не только Запада, роста влияния гражданского общества в каждой из стран, принимающей программу «третьего» пути». Предполагались новые формы социального контроля, связывающие права с ответственностью, переход к ответственному капитализму, «восстановление в правах» понятий общественного блага и социального равенства, сочетание индивидуализма и коммунизма, пересмотр концепции социальной помощи, новое отношение к проблеме занятости, учет нестабильности экосистемы, обеспечение устойчивого экологически безопасного развития. Имелось в виду создание условий для раскрытия человеческого потенциала, признание важности социального и человеческого капитала, формирование способности жить в глобальном мире, ощущать ответственность за мир в целом. Речь шла прежде всего о Великобритании (эта программа обеспечила победу Т. Блэра как нового лейбориста на общенациональных выборах), о Германии, о Франции, сутью представлялось наличие глобальной ответственности и внутренней перестройки национальных социал-демократий до уровня их глобальной консолидации в социал-демократию нового типа. *Назовем этот стремящийся к глобализации «третий путь» глобальной консолидацией социал-демократии (1).*

Концепция «третьего пути» явилась ответом Запада на глобализацию, мировой свободный рынок, информационную открытость и функционирование этого рынка в электронном виде. Глобализация стирала границы между государствами для капитала, товара и информации и ставила перед ними новые проблемы.

Оценивая тогдашние дискуссии по проблемам глобализации, Гидденс выделил среди их участников скептиков и радикалов<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Bresser-Pereira L. C. The New Left Viewed from the South // The Global Third Way Debate. P. 368.

<sup>2</sup> Giddens A. Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives. L.: Profile books, 2000. P. 20–25.

Первые были не согласны с тем, что глобализация представляет собой нечто принципиально новое, считали, что термин «глобализация» мистифицирует существовавшие ранее тенденции роста мировой экономики. Радикалы, напротив, констатировали наличие совершенно нового процесса, несводимость глобализации к экономике и превращение ее в главенствующую тенденцию развития всего мира. Важно то, что скептики и радикалы представляли взгляды, выражающие позиции соответственно левых и правых. Скептики были всегда слева, радикалы — справа. Гидденс называл себя радикалом, обозначая тем самым позицию в правой части политического спектра, которую он занимал благодаря своему выбору. Но одновременно он обозначал и свои позиции слева. Однако решительное заявление относительно радикализма делало концепцию «третьего пути» уязвимой для критики, и такая критика действительно существовала. Она обвиняла сторонников «третьего пути» в предательстве левой идеи и в переходе на правые позиции.

Место Гидденса на правом фланге определялось также тем, что он считал невозможным игнорировать свершившийся факт глобализации и вызовов, которые она бросает самому Западу. Речь шла именно о полезности «третьего пути» для Запада и особенно для англосаксонского мира. Перспективность этой модели для континентальной Европы и других стран впоследствии также стала предметом дискуссии. Реакция на вызовы глобализации Западу и привела к появлению новых лейбористов и других сторонников «третьего пути». Новое в их левой позиции состояло в том, что они, полагали невозможным отказаться от новой модернизации — перехода к обществу с всемирным открытым и электронным рынком. Они предлагали совокупность принципов и политических мер, которые могут скорректировать и гуманизировать этот процесс как в его воздействии на Запад, так и в конечном итоге на мир в целом, способствовать глобальной консолидации социал-демократии.

При оценке отношения Гидденса к глобализации полезно выделить еще одну линию реакции на изменения. В литературе она называлась трансформационалистской<sup>1</sup>. Сторонники этой линии, считая глобализацию новым типом социальной трансформации, воспринимали ее как незавершенную и способную изменить свой характер под влиянием объективных обстоятельств, нелинейности современных

---

<sup>1</sup> *Held D., McGrew A., Goldblatt D., Perraton J. Global Transformations. Politics, Economics and Culture. Cambridge: Polity Press, 2000. P. 10.*

социальных процессов, а также вследствие политики, направленной на преодоление недостатков новых тенденций. Трансформационалист не мог сказать, что глобализации нет, или что она насаждается или является чистым инструментом западной гегемонии. Для него она представляла собой объективное явление, возникшее после распада коммунизма, открывшего прежде закрытые зоны для проникновения капитала. Но он не мог и сказать, что глобализация всегда будет такой же. На деле Гидденс был трансформационалистом, а не радикалом. Он объявил себя радикалом только для того, чтобы отойти от старых левых, заняв позицию на правом фланге, которая определяет и его место на левом — центристскую позицию. Центризм не казался Гидденсу ни пораженчеством, ни оборончеством. Он соответствовал, по его мнению, объективной логике сегодняшних социальных процессов и направлялся на расширение и консолидацию социал-демократии.

Отметим в связи с этим несколько важных моментов. До 11 сентября 2001 года Запад не представлял в должной мере, с какими внешними вызовами он столкнется. Считалось, что отсутствие альтернативы западной политической модели устраняет для Запада внешние угрозы, но увеличивает внутренние. Аргументы, на основании которых отрицались внешние угрозы, звучали весьма убедительно: в 1790 г. было две-три демократических системы; в 1920 — десяток несовершенных демократий; в 1950 20 стран стремились стать демократиями, не особенно задумываясь о ее качестве; в 1999 — «этикетка» демократии потребовалась большинству человечества за исключением некоторых стран. К этому (до террористических актов в Нью-Йорке и Вашингтоне) можно было бы добавить, что антиглобалистские движения являлись разрозненными и слабыми, они не имели единой цели.

Многим казалось, что глобализация — это победа капитала над национальными целями незападных стран, но выход Китая на глобальный рынок опроверг эту точку зрения, так как Китай за несколько лет превратился в чемпиона глобализации, наводнив весь мир своими товарами. Альтернатива глобализации, предлагаемая единственной системной оппозицией — исламскими радикалами — оценивалась на Западе как неперспективная ни для человечества, ни для самого исламского мира, хотя, как стало очевидно впоследствии, именно она сделала внешние угрозы соизмеримыми со внутренними. Но сторонники «третьего пути» не задумывались об этом.

Культурные различия — центральный вопрос для глобальной кооперации. Люди планеты живут различным образом. Если трактовать

это позитивно, данное обстоятельство может стать ресурсом инноваций и эффективной политики во многих решениях глобальных проблем, относящихся к современному обществу. С другой стороны, культурное разнообразие может действовать неконструктивно, создавать барьеры для глобальной кооперации в области цифровой коммуникации, разоружения, экологических изменений, финансов, безопасности пищи, здоровья, миграции, торговли и пр. Вызов, таким образом, состоит в выращивании принципов и практики культурного разнообразия, которое скорее продвигает, чем сдерживает глобальную консолидацию единых социал-демократических принципов.

Итак, национальные социал-демократии возникли из-за угрозы, которую представляло социальное неравенство и опыт Октябрьской революции в России. Боязнь революционных битв привела к достаточно устойчивой вплоть до начала глобализации конца 1990-х гг. модели социал-демократии, солидарности, достигаемой посредством процесса социал-демократической консолидации во многих странах.

«Третий путь» как консолидация социал-демократий в условиях глобализации, глобальная социал-демократия (1), казался поначалу очень успешной моделью реконсолидации новых левых сил перед угрозами потери капиталом национальной принадлежности и его доминирования на глобальном уровне.

Глобальная социал-демократия такого рода (1) могла бы действовать в сфере экономики, распределения, экологии, борьбы с болезнями посредством делегирования посреднических функций существующим международным организациям или создания новых.

В мире имеется много отдельных программ, ассоциаций и движений, способствующих справедливому распределению, поддержке демократии, а также ориентирующих на изменения в отдельных сферах жизни (образование, экология и пр.) и в отдельных группах населения. Эти движения развиваются и изучаются.

Примером работы, сходной с социал-демократической, на микроуровне является теория и практика, разработанная М. Юносом. Являясь проф. университета г. Читагонг (Бангладеш), автором книги «Создавая мир без бедности. Социальный бизнес и будущее капитализма», лауреатом Нобелевской премии, он основал банк, дающий микрокредиты бедным семьям для начала мелкого бизнеса, рассматривая его как лифт для выхода таких семей из бедности. Было высказано немало критики ограниченных возможностей такой микрополитики, ее неспособности изменить ситуацию, но в условиях отсутствия глобальной социал-демократической консолидации

и контракта, обеспечивающего помощь бедным странам, и эта мера имеет значение, в том числе и моральное.

У Э. Гидденса была идея «императива развития». Согласно ей, бедные страны только в незначительной степени внесли свой вклад в глобальное потепление климата, и у них должен быть шанс для развития, даже если это потребует выброса вредных веществ в природу. Развитие этих стран императивно не только по моральным причинам. Последствия изменения климата усилят глобальное неравенство и конфликты, которые их затронут. Предложение Гидденса было вызвано тем, что развитые страны уменьшили помощь развивающимся. Он предложил помочь развивающимся странам с помощью трансфера технологий, чтобы избежать пути, который прошли развитые страны, загрязняя среду. Богатые страны должны помочь бедным в развитии технологий и образования. Он критикует образец неадекватной помощи, когда американцы, например, завалили самые бедные африканские страны официально бесплатной одеждой в рамках гуманитарной помощи, затормозив этим их собственное изготовление одежды.

Система *fair trade* (справедливая торговля) — особая рыночная модель международной торговли, которая улучшает условия труда, охраняет права, обеспечивает адекватную стоимость произведенного и защиту окружающей среды. Покупая подороже, человек знает, что кормит не посредников, а производителя. Например, шриланкийца, вырастившего чай. Это помощь, но это и «моральная чистка» торговли от паразитического посредничества.

Предложение дополнительного налога существует сегодня в отношении мигрантов: им можно заплатить, чтобы они не приезжали. Такое предложение в частных беседах иногда высказывают представители западных стран.

Однако эти элементы консолидации решают отдельные задачи. Даже налог Тобина на финансовые потоки и трансакции, перенаправляющие налоговые доходы в МВФ и бедные страны для дальнейшего решения проблемы социальной справедливости, не дают эффекта в условиях отсутствия глобальной системы социал-демократии другого типа — не как принятой некоторыми странами программы «третьего пути» и их новой левой политики, а как глобального социального контракта между униженными и процветающими, в данном случае не людьми, а странами. Италия приняла налог Тобина и вносит вклад в исправление мирового неравенства, но пока этот вклад не стал обязательством для богатых стран, ситуацию не могут изменить даже отдельные полезные инициативы.

## **Глобальная социально-демократическая консолидация (2)**

Под глобальной социальной демократией (2) я предлагаю сегодня понимать формирование социального «контракта», институционализирующего отношения не бедных и богатых людей, а бедных и богатых стран. Глобальная консолидация «третьего пути» не осуществилась. Сегодня речь может идти, по крайней мере в предлагаемом мной проекте, о контракте развитых стран («заменяющих» на глобальном уровне буржуазию прежней национальной социал-демократии) и бедных стран («заменяющих» на глобальном уровне трудящихся), при содействии существующих и новых международных институтов («заменяющих» в этом новом контракте государство как посредника национальной социал-демократии). Я предлагаю посмотреть на богатый и бедный мир как на своего рода подобия противостоящих классов национальной социал-демократии. Тогда глобальная социал-демократия представит собой контракт между этими группами стран, побудит к взаимным обязательствам. Обязательства честной торговли, борьбы с болезнями, цивилизующей миссии более развитых стран в отношении бедных и неразвитых при посредничестве старых или новых международных институтов, способных обеспечить сближение, имеет сходство с национальными социал-демократиями, но в глобальном мире. Вызовом проекту глобальной социал-демократии (2) являются интересы существующего сегодня капитализма. Сегодня существуют два основных аргумента против глобальной социал-демократии (1), выдвигаемые и в отношении модели (2): а) масштабное перераспределение ведет к бюрократизации, замедлению темпов роста экономики и увеличению социальных расходов; б) оно подрывает капиталистическую конкуренцию.

Ответом может стать напоминание, что национальные социал-демократии тоже ограничивали своеволие капитализма. После Октябрьской социалистической революции они были приняты во многих странах Запада, желавших избежать подобных потрясений у себя. Угрозы сегодняшнему капитализму налицо: экономические кризисы, социальное неравенство и протестные движения, терроризм, чрезвычайная угроза природе, в том числе природе человека, моральная деградация. Можно опоздать с принятием этой макромеры, которая для своего внедрения потребует ряда лет.

В связи с нарушением защиты природы, хищническим отношением к природным ресурсам, особенно в третьем мире, проблема экологии остро стоит именно там. Но она стоит и для мира в целом.

Диагноз эпохи: нехватка энергии, ресурсов, в особенности воды, изменение климата.

Недопущение экспериментов в производстве продуктов потребления и прежде всего питания, угрожающих здоровью и жизни человека, ликвидация трущоб, борьба с антисанитарными условиями и болезнями, распространение которых сегодня значительно ускорено перемещением людей с помощью самолетов и других видов транспорта, тоже стало очень серьезной проблемой. Для предотвращения этого многие обращаются к концепции устойчивого развития, ограничивающей пределы роста. Сторонники этой концепции считают, что отказ США участвовать в киотском и других протоколах является причиной продолжающейся эксплуатации природы и людей в бедных странах. Но проблема в том, что сам концепт устойчивого развития есть эвфемизм неразвития для незападных стран. В то время, как бедные страны стремятся к развитию, в том числе и промышленному, их пытаются остановить требованием устойчивого развития. Экологические проблемы Китая и других развивающихся стран являются их платой за попытку развития. Дело еще в том, что Запад вынес часть вредных производств в страны Юго-Восточной Азии, в другие развивающиеся страны, и тут принцип устойчивого развития, предполагающий бережное отношение к природе, не используется вовсе. Показательно различное отношение Запада к бедствиям, которые его могут прямо затронуть (например к чернобыльской катастрофе, наделавшей много шума) и к отдаленным бедствиям (к фукусимской аварии, о которой почти не говорят). Консолидации в отношении всесторонней защиты Земли, человечества, социоприродного универсума, доступности современных благ не происходит, поскольку всё множество угроз действует отдаленно, потенциально и пока не воспринимается как катастрофическое.

Вызов этой части консолидации социал-демократического проекта — те же интересы капитала и отсутствие новых моделей капитализма, глубочайший эгоизм сиюминутных целей обогащения перед лицом гибели планеты. Но что может сегодня сыграть роль, подпбную угрозе революции для национальной социал-демократии, вызвать страх неосуществимости глобальной социал-демократии (1)? Мне представляется, что непосредственной угрозой, способной создать глобальный социал-демократический контракт, угрозой, которая может побудить Запад пойти на это (как он пошел на социально-демократический контракт под угрозой революции), является миграция, угроза разрушения идентичности и терроризма.

Подытожим сказанное:

Национальная социал-демократия возникла из-за страха перед социальными революциями и классовыми боями в странах Запада. Она обеспечила классовый мир и продуктивное сотрудничество классов, справедливое распределение, социальную и национальную консолидацию.

Сегодня она подвергается испытаниям, вызванным глобализацией — возможностью капитала покинуть свою страну и переместиться туда, где выгодно. Концепция глобальной социал-демократии (1) — «третий путь», не принесла успеха.

Как уже было показано, глобальная социал-демократия (2) — это не контракт между бедными и богатыми людьми, регулируемый государством, а контракт между бедными и богатыми странами, в конечном итоге регулируемый международными организациями.

Глобальная социальная демократия (2) как отношение между богатыми и бедными странами возможна только в том случае, если есть риск, опасность, которая заставляет их пойти на это. Сегодняшняя миграция из воюющей Сирии и экономическая миграция из бедных стран Азии и Африки представляет собой подобную угрозу.

Национальная социал-демократия тоже казалась утопией, пока угроза революции и классовых битв не превратила ее в реальность. Угроза миграции, смены идентичности и терроризма способны превратить глобальную социальную демократию в реальность и поставить задачи глобальной социал-демократии на передний план.

Эта утопия может стать реальностью, поскольку желание богатых стран избежать миграции из бедных стран или уменьшить ее, уменьшить угрозу терроризма может быть выполнено только путем помощи бедствующим странам и улучшения жизни в них, созданием рабочих мест и пр.

В проекте «третьего пути» Т. Блэра не была сформулирована эта угроза. Ее еще не было в нынешнем объеме. Именно поэтому проект «третьего пути» не был реализован. Сегодня проект глобальной социал-демократии потенциально может способствовать глобальной консолидации.

А. В. Дмитриев

## **Социальная адаптация и интеграция иммигрантских сообществ как ресурс стабильности**

**Проблема.** Сплоченность любого социума, как принято считать, зависит от множества воздействий, среди которых движение отдельных его элементов имеет первостепенное значение. Российское общество не является исключением из этого правила, поскольку миграция осуществляется в глобальном масштабе, и ее тренд свидетельствует не только о продвижении и наращивании миграционных потоков, но и о заметном изменении расово-этнического состава многих стран, в том числе и Российской Федерации.

Здесь сразу же возникают проблемы в связи с тем, что иммигранты вливаются не в общее социальное пространство, где по-прежнему преобладает славянское население, а в родственные (диаспорные) группы с их субкультурой, сильно отличающейся от культуры принимающей стороны. Признаемся: мигранты из республик Средней Азии и КНР явно отличаются от местного населения по религиозным признакам (из Средней Азии — мусульмане), по уровню образования, знанию языка и другим признакам, играющим важную функцию по поддержанию стабильности общественных отношений.

Различия заметны и по возрастным характеристикам: местные жители имеют одни возрастные показатели, иммигранты — совершенно другие. Но главное не столько в культурной и возрастной разнице, и даже не количествах отъезжающих из России и туда прибывающих, а в их квалификации.

Так, в общей массе молодых специалистов стали преобладать выпускники вузов стран Средней Азии и Закавказья. Вряд ли по своему качеству они эквивалентны покидающим страну российским специалистам, не говоря уже о специалистах, прибывающих в Россию из дальнего зарубежья. С 1989 г. на постоянное место жительства по приблизительным подсчетам выехало 1,2 млн в основном трудоспособных и молодых людей.

Сложившаяся ситуация беспокоит не только массу местного населения, но и политическую элиту страны, вынужденную считаться с потенциальным избирателем.

**Социальная напряженность.** Исторически иммиграция, тем более массовая, приводит к социальному напряжению, и любые регуляторы

и разъяснения, применяемые, чтобы хоть как-то смягчить ситуацию, не отменяют «неприятные» характеристики приехавших. Хотя конфликты чаще всего провоцируют не иммигрантские сообщества, не очень-то склонные к интеграции, а те, кто чувствуют себя постоянными жителями. Речь идет не только об отдельных экстремистских выходах групп молодежи, а чаще всего о молчаливом неприятии большинством. Многие понимают, что для России как принимающей стороны иммиграция, как впрочем, и для многих других стран, имеет определенные выгоды. Она частично компенсирует сокращение и старение населения Российской Федерации; удовлетворяет спрос на такую рабочую силу, которая готова работать за низкую заработную плату и в непрестижных для местного населения условиях.

Преимущества миграции для самих мигрантов и обществ, в которые они вливаются, осознаются далеко не всеми. Выдвигаются аргументы: во-первых, вместе с мигрантами прибывают преступники и террористы, во-вторых, мигранты лишают работы местное население, приводится в частности цифра официально зарегистрированных российских безработных в сотни тысяч только в Москве.

Причина в профессиональном качестве мигрантов, которые испускают свои импульсы в социокультурную повседневность российской среды, где преобладают преимущественно не интеграционные, а дезинтеграционные практики, пронизанные конфликтностью и порождаемые взаимодействием двух основных сил: местного и приезжего населения.

Кроме того, практика привлечения нелегалов формирует теневой контекст модели рыночной модернизации страны, а также модель аморального облика, характерного для системы незаконного предпринимательства влиятельных чиновников, коррупции и разветвленной теневой экономики, нуждающейся в первоочередном притоке дешевой и бесправной иностранной рабочей силы.

Основной поток мигрантов, несмотря на административные и законодательные инициативы, слабо контролируется (квота в последние годы составляла 200 тыс., а реально в несколько раз больше). Отчасти по этой причине наблюдается заметное многим разделением труда по сферам деятельности между сложившимися и формирующимися этническими группами мигрантов, что также создает известные проблемы. Участились попытки мигрантов разрешать конфликты путем организации неформальных переговоров с работодателями, привлечения для этих целей посредников из числа руководителей местных национально-культурных объединений, созданных этниче-

скими соотечественниками-гражданами России. Последние не пренебрегают методами этнической мобилизации соотечественников, формированием неадекватных представлений у чиновников и работодателей по поводу возможных для них последствий конфликтов с этническими группами мигрантов.

Переплетение подобных практик взаимодействия исподволь создает риски дальнейшей деструкции общего социокультурного фона и подталкивает к институализации криминальных отношений работодателей с трудовыми мигрантами на рынке труда и деформирование содержания трудовых отношений (принудительный труд, обман, дискриминация, изоляция и др.). Эти практики пронизаны напряженностью отношений взаимодействующих сторон<sup>1</sup>.

**Организационные усилия.** Приведенные выше цитаты свидетельствуют, что не только местные сообщества, но и федеральные органы исполнительной власти, осуществляющие миграционную политику, не имеют ясных представлений о работе по адаптации и интеграции мигрантов. Лишь два года назад обозначился поворот ФМС России к этой проблематике.

Он осуществляется по трем направлениям: формирование соответствующих смыслов в общественном сознании, институциональные изменения, координация усилий с заинтересованными ведомствами, общественными организациями.

Создано структурное подразделение — Управление содействия интеграции ФМС России. Его цель — содействие интеграции иммигрантов в российское общество на основе уважения к культуре, обычаям, традициям и жизненному укладу россиян, а также формирование и развитие терпимости в отношениях между местным населением и выходцами из других стран в целях предотвращения этноконфессиональных конфликтов. Стали налаживаться пока ещё незначительные контакты с заинтересованными ведомствами постсоветских государств. В структуре управления создан специальный отдел по выработке стратегии интеграции.

Определенные ожидания в обществе породила дискуссия, развернувшаяся в 2010–2011 гг. вокруг подготовки Концепции государственной миграционной политики Российской Федерации на период до 2025 г., которая была утверждена Президентом РФ в июне 2012 г. В документе выделен специальный подраздел, касающийся содействия

---

<sup>1</sup> Более подр. см.: *Дмитриев А. В., Леденёва В. Ю., Назарова Е. А.* Миграция в Москве: модели и перспективы. М., 2013. С. 55–59.

адаптации и интеграции мигрантов, формированию конструктивного взаимодействия между ними и принимающим сообществом. Изложенные в Концепции принципы работы призваны функционировать на разных уровнях, но ключевые ее направления смогут давать результаты только в местных сообществах. Эта концепция призвана ориентировать как на соблюдение общих подходов и требований ко всем категориям мигрантов (краткосрочным/временным, долгосрочным/постоянным), так и на учёт специфики работы с отдельными категориями (к примеру, с нацеленными на интеграцию в местный социум, имеющими разрешение на временное проживание, вид на жительство в России).

Движение от произвольных, стихийно формирующихся локальных моделей интеграции к устойчивым стандартам соответствующей работы на муниципальном уровне, происходя в рамках государственных программ адаптации и интеграции мигрантов и членов их семей, создает возможности для проявления организационной инициативы на местах. Одно из следствий функционирования этой концепции — повышение привлекательности России для трудовых мигрантов и стремление закрепиться в стране, идентифицировать себя в принимающем обществе.

**Локальные модели**. Группой исследователей во главе с автором статьи еще в 2013—2014 гг. была сделана попытка определить, сколько трудовых мигрантов (легальных и нелегальных) пребывает на территории Юго-Восточного административного округа Москвы.

Правомерен был и другой вопрос — проводится ли в местных сообществах работа по содействию интеграции трудовых мигрантов? Определенный ответ было сложно получить хотя бы потому, что до недавнего времени, как отмечалось выше, в масштабе страны отсутствовали соответствующие политика. Но это не означает, что такие усилия не предпринимались. Работа чаще всего проводится стихийно, опирается на инициативы снизу, чем на предметную помощь органов государственной власти и местного самоуправления. Можно сказать, что на этом уровне ситуативно возникают, функционируют или распадаются те или иные формы, создающие примерные контуры намечающихся локальных моделей интеграции.

Формально основным координатором должны были бы стать районные управы, контролирующие использование трудовых ресурсов. Чиновники, осознавая остроту миграционной проблематики, в общем-то получают соответствующие импульсы из префектуры.

Однако на деле они нередко передают решение этих вопросов действующим в районах структурным отделением отдела управления Федеральной миграционной службы по Москве.

В свою очередь, небольшой штат сотрудников районных отделений ОУМС даже при желании не смог бы успешно провести работу по содействию интеграции, так как загружен текущей работой по оформлению разрешительных документов и проведением минимума обязательных контрольных мероприятий за пребыванием мигрантов. Выступая нижним звеном вертикали УФМС России, районные отделения в регионах реально представляют остроту проблем на местах, возникающих из-за отсутствия необходимой инфраструктуры, материальных, информационных ресурсов и кадров, владеющих знаниями и навыками содействия интеграции мигрантов. В повседневной деятельности им приходится постоянно преодолевать и психологический прессинг обоснованных и необоснованных слухов о коррупции, теневых практиках, бытующих в общественном сознании вокруг деятельности миграционной службы. Не лучше ситуация и у сотрудников, сталкивающихся с мигрантами в рамках регламентированных служебных обязанностей, далеких от вопросов интеграции.

Другие субъекты, соприкасающиеся с трудовой миграцией и в частности представители диаспор демонстрируют внешне хаотичный, но внутренне взаимосвязанный и целесообразный для себя веер практик, нацеленных на достижение лишь узкогрупповых интересов. Особняком стоят средства массовой информации, для многих и которых миграционная проблематика служит обширным полем для всякого рода дезинформации<sup>1</sup>.

Примерно такая же ситуация складывается и во многих других регионах страны. Л. М. Дробижева (ИС РАН) провела опрос среди жителей не только Москвы, но и нескольких других республик (Башкортостан, Татарстан и др.).

Вывод из анализа полученных данных состоял в том, что общий уровень распространенности российской идентичности и довольно высокая степень взаимного доверия между татарами и русскими в Татарстане, башкирами, русскими и татарами в республике Башкортостан и русских в Саха (Якутия) не снимают проблемных ситуаций, которые объясняются тремя обстоятельствами. Это прошлые обиды

---

<sup>1</sup> *Дмитриев А. В., Пядухов Г. А.* Интеграция трудовых мигрантов в мегаполисе: локальные модели, контекст идентичности (методология и методы исследования) // Социс. 2013. № 5. С. 49–52.

и социальные напряжения, связанные с конкуренцией в условиях рыночной экономики, которые переносятся в этнонациональную сферу; недовольство коррупцией, отступлениями от законов, патернализмом или спорным переделом ресурсов, которые переносятся в сферу поиска виновных, в том числе по этническому признаку («свой» — «не свой») и, наконец, массовый нерегулируемый приток инонациональных мигрантов, обостривший межэтнические установки, которые с мигрантов переносятся и на российских граждан иной национальности.

Анализируя баланс и пороги нетерпимости, Л.М. Дробижева и другие лишь определили и попытались оценить отчуждение в повседневном поведении людей, но это только лишь одно поле действий. Есть и другие, где формируются готовность к действию, установки, ориентации. К таким полям относятся институты, идеология, политика, государство, СМИ<sup>1</sup>.

**Политизация.** Экономическая неопределенность, характерная для России, всё сильнее сказывается на её политической жизни. В этих условиях негативное отношение к иммигрантам для политиков разного уровня становится всё более привлекательным. Увеличение числа различных этнических общин в крупных городах страны и китайских общин в Сибири и на Дальнем Востоке если и не привели к расцвету расизма, то всё же содействовали появлению ксенофобских воззрений среди больших социальных групп. Поскольку организационные и электоральные возможности крайне правых довольно ограничены, решения миграционных проблем во многом взяли на себя как правящая партия Единая Россия, и так называемая «системная оппозиция» (КПРФ, ЛДПР, Справедливая Россия).

В России, как и во многих других странах, миграция заметно трансформирует внутреннюю политическую среду. Во всяком случае, политики стали подсчитывать соотношение выгод и затрат, связанных с миграционной политикой<sup>2</sup>.

Ниже рассмотрим некоторые выдержки из предвыборных программ основных претендентов на должность мэра Москвы — города, где проблемы миграции стоят особенно остро.

---

<sup>1</sup> Российская идентичность в Москве и регионах: Монография. М., 2009; а также см.: Гражданская этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра. М., 2013. С. 440, 441.

<sup>2</sup> Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации. М.: Праксис, 2004. С. 379.

Прежде всего, отметим, что мэр Москвы Сергей Собянин в июне 2013 г. откровенно заявил свою позицию: «Я против того, чтобы эти люди просто так оставались. Если кого-то оставлять, то в первую очередь русскоязычных, с адекватной нашим традициям культурой. Соотечественников — так мы их условно называем. Людям, которые плохо говорят по-русски, у которых совершенно другая культура, лучше жить в своей стране»<sup>1</sup>.

Интересна и позиция либерала С. Митрохина: «Огромное количество мигрантов вызывает неприятие у многих москвичей, в результате чего в обществе растут националистические настроения и обостряется криминогенная обстановка. На посту мэра Москвы я начну системно решать эту сложную проблему. С использованием рабского труда в Москве будет покончено. Сокращение числа мигрантов Правительство Москвы должно начать с себя. Сегодня оно является главным рабовладельцем: на места дворников по бумагам наняты россияне, а фактически работают граждане среднеазиатских стран, которые вынуждены жить в подвалах, подлежащих сносу домам и даже землянкам. При этом выделяется достаточно денег, чтобы нанять россиянина или мигранта, обеспечив ему человеческие условия существования и достойную зарплату. Однако легальным работникам отказывают в приеме на работу, а деньги разворовываются. Я не буду ограничиваться только борьбой с нелегальной миграцией. Московская власть должна контролировать число легально оформленных мигрантов. Для этого я добьюсь, чтобы работодатели обеспечивали достойные условия труда и жизни для мигрантов. Работодатели будут обязаны обеспечить работников-иностранцев жильем в легальных общежитиях. Использование мигрантов перестанет быть таким дешевым, следовательно, их количество резко сократится. Работодатели будут вынуждены принимать меры к повышению производительности труда. Некачественный труд некачественных работников дорого обходится, так как все надо переделывать, и не по одному разу. Вместо мигрантов работодатели будут вынуждены нанимать за достойную плату москвичей. Для этого необходимо:

— привлечь к работе в сфере ЖКХ пенсионеров-специалистов: инженеров, техников, экономистов, бухгалтеров с соответствующим переобучением за счет города;

---

<sup>1</sup> Независимая газета. 2013. 18 июня.

- расширить систему профессиональной переподготовки для всех желающих работать в жилищно-коммунальной сфере;
- расширить число мест в средних учебных заведениях коммунального профиля<sup>1</sup>.

Представитель Компартии И. И. Мельников: «Гостеприимство кончается там, где о хозяев вытирают ноги. Слово “мигранты” стало ругательным. Виноваты в этом не только мигранты, но и власть. Мы слышим лишь разговоры о проблеме: почти за три года правления нынешнего руководства Москвы ситуация не изменилась. Только по официальной статистике с января 2013 года преступность среди мигрантов выросла на 40%. Остановим процесс создания в столице анклавов, заселенных иностранными гражданами. Перенесем места для отправления религиозных обрядов приезжими на площадки, которые не будут вызывать общественного резонанса. Резко сократив численность мигрантов, сохранив устойчивость рынка труда, новое Правительство Москвы вместе с представителями национальных диаспор разработает план действий по нормализации межнациональных отношений, особенно в среде молодежи»<sup>2</sup>.

Представитель от ЛДПР М. В. Дегтярёв: «1. Вести борьбу с этнической преступностью — на уничтожение. 2. Ввести полный запрет на въезд в Москву мигрантов без загранпаспортов. 3. Запретить использование труда иностранных граждан в розничной торговле, а также труда нелегальных мигрантов в любых сферах деятельности — подвергать работодателя жестким санкциям, включая уголовные. 4. Оказывать всемерную поддержку московской полиции в отношении мероприятий по борьбе с преступностью и административными правонарушениями. 5. Усилить охрану общественного порядка и общественной безопасности на улицах города в вечернее и ночное время. 6. Возложить персональную ответственность за охрану правопорядка и защиту простого москвича на участковых полицейских»<sup>3</sup>.

Кандидат от Справедливой России Н. В. Левичев: «Сегодня Москва не нуждается в большом количестве рабочих рук из-за рубежа. Тем не менее город наводнен мигрантами, многие из которых находятся здесь нелегально. Они живут как бы в другом измерении. Рабо-

<sup>1</sup> <http://www.yabloko.ru/programm2013#page4> (дата обращения 22.09.2015)

<sup>2</sup> [http://cs1.kprf.ru/filestorage/newsstory/98d03f\\_programma\\_i\\_i\\_melnikova.pdf](http://cs1.kprf.ru/filestorage/newsstory/98d03f_programma_i_i_melnikova.pdf) (дата обращения 22.09.2015)

<sup>3</sup> [http://ldpr.ru/uploads/prog\\_var\\_aug\\_net.08.28.2013162810e6cbc.pdf](http://ldpr.ru/uploads/prog_var_aug_net.08.28.2013162810e6cbc.pdf) (дата обращения 22.09.2015)

чая миграция превратилась в крупный криминальный бизнес, в котором задействованы работодатели, городские чиновники, работники правоохранительных органов. Подобная ситуация нестерпима! Пора перестать рассуждать о наплыве мигрантов в Москву и выработать понятную каждому москвичу миграционную политику. Она должна строиться не по принципу “проще и дешевле”, а по принципу “законно и квалифицированно”. Считаю необходимым ужесточить уголовную ответственность федеральных и городских чиновников, предпринимателей и руководителей строительных подрядных организаций за использование труда нелегальных мигрантов, а также работников правоохранительных органов, покрывающих произвол. Более 50 % москвичей считают, что приехавшие пытаются заставить их жить по своим законам. Я предлагаю создать городское агентство по трудоустройству мигрантов, которое будет оказывать полный комплекс услуг по набору и сопровождению иностранной рабочей силы для предприятий и организаций Москвы. Надо системно работать с национальными диаспорами и опираться на их поддержку в декриминализации этнической среды»<sup>1</sup>.

Оппозиционер А. А. Навальный: «Рабское положение нелегальных мигрантов выгодно их работодателям, среди которых есть и городские структуры.

Коррупцированные чиновники или подрядчики нанимают нелегальных мигрантов за копейки и кладут большую часть выделенных бюджетных средств себе в карман. При этом мигранты находятся на положении рабов, подвергаются издевательствам и вымогательству. Кроме этого, нелегальная миграция — это питательная среда для насилия и преступности. Мы считаем, что в Москве — и тем более в городском хозяйстве — не должно быть места рабовладению и систематическому нарушению закона»<sup>2</sup>.

При первичном анализе этих кратко изложенных документов становится очевидно, что все упомянутые выше видные политики, несмотря на некоторые разногласия, выступают за ужесточение иммиграционного законодательства и за усиление полицейских мер регулирования. Кроме того, они предлагают жесткие санкции против нарушающих миграционные законы работодателей и посредников, а также против самих нарушителей миграционного законодательства — в основном

<sup>1</sup> [www.spravedlivo.ru/5\\_49852.html](http://www.spravedlivo.ru/5_49852.html) (дата обращения 22.09.2015).

<sup>2</sup> [http://navalny.ru/platform/Navalny\\_Program.pdf](http://navalny.ru/platform/Navalny_Program.pdf) (дата обращения 22.09.2015).

нелегальных трудовых мигрантов. Все эти послышки функционировали на риторическом уровне и по сути дела свидетельствовали об отсутствии какого-либо системного мышления по данной проблеме. Во всяком случае становится ясно, что способность государства (в данном случае мэрии) осуществлять иммиграционную политику зависит от тех же секторов, которых они осуждают: работодателей. Кроме того, налицо признание, что границы государства настолько прозрачны, что через них проникают не тысячи, а миллионы людей.

Если российские политики на деле хотят снять отрицательные последствия нелегальной иммиграции, то они, получив поддержку гражданского общества, включая и весьма спорные и сомнительные так называемые объединения по этническому принципу — диаспоры, должны проводить политику не столько ограничения и контроля, сколько политику адаптации и интеграции. Впрочем, как они это будут делать, пока никому, в том числе и им самим, неизвестно.

**Эмпирические данные.** В рамках исследовательского проекта, финансируемого РГНФ, в феврале—марте 2012 г. исследовательской группой во главе с автором статьи был проведен экспертный опрос специалистов и ученых, занимающихся проблемами миграции населения.

Очевидна стала проблема, отмечаемая экспертами: **отсутствует системный подход по содействию интеграции мигрантов в местных сообществах, на государственном уровне в РФ и в странах исхода мигрантов.** При этом большинство экспертов отмечают, что, пока включенность происходит в следующих формах: стихийно (но не массово) — по инициативе отдельных людей, на базе практик повседневного взаимодействия, т. е. ситуативно; теневыми структурами и фрагментарно при помощи диаспор, бизнес-структур, посредников, национально-культурных организаций и т. д. Редки практики, когда руководители муниципальных образований принимают участие в работе с мигрантами под руководством городских или окружных органов власти. Эксперты констатировали **наличие заметной культурной дистанции между мигрантами и жителями Москвы.** Обнаружилась и тенденция увеличения этой дистанции по ряду причин. Во-первых, возросла доля мигрантов из сел и малых городов страны-донора, где население имеет другой уровень культуры.

Заметно и **общее снижение уровня знания русского языка** выходцами из стран СНГ, которым приходится заполнять официальные документы, в частности, на русском языке. И, кажется, самое важное — стал заметен **негативный дискурс средств массовой информации,** зачастую транслирующий мигрантофобные настроения.

Культурная и социальная дистанции, по мнению экспертов, скорее всего, будут усиливаться. Очевидно также что религия как один из маркеров этнической идентичности и этнических границ, несомненно, обостряет проблемы интеграции мигрантов, особенно для выходцев из Средней Азии. Большинство экспертов отмечают также, что прибывающие мигранты, как правило, либо не очень религиозны, либо не имеют времени на ведение религиозного образа жизни, на посещение мечети.

Пока влияние религии на пребывание и интеграцию мигрантов оценивается как минимальное, хотя при этом эксперты отмечают в целом слабую степень изученности влияния ислама и религии вообще на интеграцию мигрантов в российских условиях.

Тем не менее влияние религии на процесс интеграции может быть и отрицательным (и это новая тенденция), когда религиозные деятели, пользуясь низким уровнем образования и сложными условиями жизни мигрантов, могут задавать тон взаимодействия с местным населением, направленный как на интеграцию, так и на обособление или агрессию.

В целом ситуация с трудовыми мигрантами в сегодняшней России выглядит в этом смысле неопределенно.

**Формирование компактных этнических анклавов** — еще одна проблема интеграции трудовых мигрантов (и иммигрантов). Причины формирования анклавов в первую очередь связаны с отсутствием стратегии государства в отношении адаптации и интеграции трудовых мигрантов и иммигрантов, когда мигрант «не чувствует себя в безопасности» и посредником во включении в местную жизнь становится своя этническая сеть.

Эксперты также отмечают, что тесное **взаимодействие с диаспорами** или НКО крайне необходимо. Диаспорные организации (а чаще неформальные сети соотечественников) иногда оказывают помощь и поддержку приезжающим по разным направлениям, однако эксперты невысоко оценивают качество такой поддержки.

К тому же поддержка со стороны диаспор неравномерна по времени пребывания мигранта, что вполне понятно, поскольку со временем люди в значительно большей степени ориентируются в новой жизни без посторонней помощи.

Заметно и значимо разделение на мигрантов и старожилых среди выходцев из одной и той же страны, и именно на интересы последних ориентирована деятельность официальных диаспорных организаций и НКО.

**Формы поддержки** также составляют особую проблему. Диаспоры или неформальные сети зачастую откровенно используют новых иммигрантов для наживы, а сами становятся криминальными.

Эксперты помимо анализа ситуации высказывают методы решения некоторых проблем, возникающих в процессе содействия интеграции мигрантов, отмечая при этом, что нужны объединенные усилия по выработке единой стратегии органов власти разных уровней, бизнеса, общественных организаций. Разработка четкого единого подхода к интеграции и адаптации мигрантов, а также неукоснительное соблюдение законов — ключевые факторы успешной интеграции. Большинство экспертов признаёт, что усилий только в сфере культуры, просвещения недостаточно, хотя они также важны.

**Рекомендации для федеральных органов государственной власти** в первую очередь связаны с выработкой единой четкой стратегии в решении проблем интеграции, разработкой программ интеграции и адаптации, которые должны финансироваться и обеспечиваться ресурсами. Эксперт И. М. Кузнецов полагает, что такая стратегия «приема и целевого контролируемого размещения временных трудовых мигрантов на экономических объектах территории России в соответствии с их квалификацией» должна соответствовать исключительно потребностям России. «Должен быть вне внимания текущий аргумент нехватки трудовых ресурсов в России вообще (“демографический провал” и пр.). Защита прав мигрантов должна быть ограничена исключительно рамками существующих прав и обязанностей иностранцев на территории России».

Управление содействия интеграции ФМС должно обладать ресурсами для развития и реализации проектов по интеграции и именно ФМС могла бы стать основным распределителем бюджетных средств при реализации федеральной целевой программы.

Чрезвычайно важным для органов государственной власти и не только на этом уровне эксперты считают препятствовать распространению ксенофобии и мигрантофобии.

Интеграция может и должна начинаться до приезда в Россию, и потому со стороны власти было бы эффективно активизировать взаимодействие с соответствующими госструктурами государств исхода трудовых мигрантов по их предвыездной подготовке к работе в России (эксперт Н. Власова). Адаптационные центры и проекты должны существовать и в России, и в родных странах мигрантов, а их целью должно стать развитие знаний о русской культуре и навыков русского языка (эксперт Р. Сулейманов).

Очень важно принимать во внимание, что интеграция и адаптация требуются не только мигрантам, но и местному, принимающему населению.

**Региональным органам власти и особенно органам местного самоуправления настоятельно рекомендуется участвовать в содействии интеграции.** Ряд экспертов подчеркивает необходимость передачи части полномочий по содействию интеграции с федерального на **региональный уровень** и особенно органам местного самоуправления с обязательным обеспечением этих новых полномочий ресурсами, причем в субъектах РФ было бы эффективно разработать и утвердить отдельные целевые программы содействия адаптации и интеграции мигрантов.

**Участие гражданского общества** — эффективное направление содействию интеграции, причем шаги в этом направлении могут быть сделаны и общественными организациями, и государством.

Особняком среди рекомендаций по участию общественных организаций в интеграции стоят рекомендации, адресованные организациям этнокультурной направленности — диаспорам. Относительная неэффективность их интеграционной деятельности, уже отмеченная выше, может быть устранена путем изменения самого содержания их деятельности, перехода от поддержания взаимодействий, культурной жизни к собственно интеграционным задачам, а также ограничением деятельности таких организаций с точки зрения помощи (не всегда законной) в получении легального статуса.

**Рекомендации к бизнес-сообществу и к действиям государства в сфере бизнеса** во многом связаны с проблемой предотвращения практик работодателей, ведущих к социальной изоляции и дискриминации иноэтничных мигрантов.

Помочь предотвратить социальную изоляцию и дискриминацию мигрантов также может участие работодателей в финансировании адаптационных программ, реализуемых государством, а также изменения кадровой политики — совместные усилия работодателей и государства (и их потенциальная заинтересованность в этом) в формировании многонациональных трудовых коллективов, содействие «многокультурности» на низовом уровне.

**Единая образовательная стратегия** также могла бы сыграть весьма позитивную роль в интеграции мигрантов и их детей: «Это единственная сфера, посредством которой интеграция осуществляется вне зависимости от наличия каких-либо стратегий или политик». Единые образовательные стандарты необходимы для обучения детей

мигрантов, чтобы в будущем минимизировать тенденции к образованию этнических анклавов.

В целом ключевые проблемы интеграции и адаптации мигрантов могут быть решены в рамках системного подхода к содействию интеграции в местных сообществах. Основными направлениями решения перечисленных проблем являются: формирование единой стратегии интеграции мигрантов, неукоснительное соблюдение законов работодателями и самими мигрантами, изменение правоприменительных практик, либерализация миграционной политики, передача части полномочий по интеграции с обеспечением ресурсами на уровне регионов и местного самоуправления, привлечение к процессам интеграции институтов гражданского общества, и в первую очередь диаспоры и землячества.

**Некоторые выводы.** В российском обществе наблюдается недооценка причин конфликтных практик взаимодействия с легальными трудовыми мигрантами и особенно нелегальных, что повышает риски их отчуждения.

Совокупность искажений представлений влияет на соотношение интеграционного дезинтеграционного потенциала практик взаимодействия в целом по стране и в разрезе отдельных субъектов Российской Федерации. Эти соотношения можно рассматривать с позиций трех сценариев — позитивного, неопределенного и негативного. Все они пока сосуществуют и взаимодействуют в различных формах.

Какой из сценариев будет господствующим в том или ином регионе в ближайшей перспективе, покажет время. Важно, что в обществе формируется потребность в адекватной миграционной политике государства, основанной на современном законодательстве и международных стандартах. Пока же сценарий адаптации и интеграции (позитивный) реализуется с существенными трудностями. Особенно это заметно в регионах страны.

Ныне исследовательские задачи связаны с тем, что существующая полиэтничность многих российских регионов при наложении на особенности их социально-пространственной идентификации создает не только известные преимущества, но и препятствия социально-экономическому развитию конкретных территорий и российского общества в целом. Именно поэтому назрела необходимость разработать методологию аналитического и прогнозного моделирования межэтнических отношений на примере не только мегаполиса, но и отдельных российских регионов. С этой целью автор настоящей статьи и группа других сотрудников РАН выбрали Западносибирский реги-

он (Тюменская область с автономными округами), Южнороссийский регион (Краснодарский край с Республикой Адыгея) и Поволжский регион (Нижегородская область). Выбор этих регионов объясняется тем, что каждый из них обладает разным социально-экономическим потенциалом, особенностями истории формирования регионально-го сообщества и этнокультурного состава населения. Эти государственно-территориальные образования могут быть рассмотрены для изучения развития крупных полиэтнических сообществ в аспекте консолидации социального пространства.

Разработать эту методологию аналитического и прогнозного моделирования межэтнических отношений в указанных регионах можно путем осуществления на основе анализа идентификационных стратегий диаспорных и земляческих сообществ и взаимодействия этих сообществ с другими акторами регионального социума. Реализация такого проекта позволит выявить механизмы и тенденции формирования как конкурирующих, так и дополняющих друг друга идентификационных стратегий, их влияния на социально-территориальную идентичность и предупреждение вероятных конфликтов. Разработанные на основе анализа идентификационных стратегий аналитические и прогнозные модели межэтнических отношений в крупных полиэтнических регионах необходимы для совершенствования управления этнокультурным разнообразием не только на региональном, но и на федеральном уровне. Российский научный фонд поддержал эту заявку.

## **РОССИЯ НА ПУТИ КОНСОЛИДАЦИИ**

Корректор *А. М. Никитина*  
Оригинал-макет *Л. А. Философова*  
Дизайн обложки *И. А. Тимофеев*

Подписано в печать 20.11.2015.  
Бумага офсетная. Печать офсетная  
Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл.-печ. л. 26  
Тираж 500 экз. Заказ № 157

Издательство «Нестор-История»  
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7  
Тел. (812)235-15-86  
e-mail: [nestor\\_historia@list.ru](mailto:nestor_historia@list.ru)  
[www.nestorbook.ru](http://www.nestorbook.ru)

Отпечатано в типографии «Нестор-История»  
198095 СПб., ул. Розенштейна, д. 21  
Тел. (812)622-01-23