

КАК ИДЕИ ПРЕВРАЩАЮТСЯ В ИДЕОЛОГИИ: РОССИЙСКИЙ КОНТЕКСТ

Уважаемые коллеги! Учитывая общую тему нашего семинара «Философия в публичном пространстве», был велик соблазн назвать доклад «Как философии превращаются в идеологии?» Я, однако, не пошел по этому пути, посчитав, что понятие «философия» (предполагающее высокую степень системности) в данном контексте будет избыточной генерализацией и не даст раскрыть суть процесса. В свое время на меня большое впечатление произвела созданная в эмиграции концепция культуры нашего соотечественника Владимира Васильевича Вейдле, в основе которой лежит противопоставление им «мировоззрения», которое всегда вырабатывается творческим личностным усилием, – и «идеологии», всегда тяготеющей к массовидности и партийному упрощению. Приведу цитату из работы Вейдле «Только в Россию можно верить», написанную в 1974 году. «Мировоззрение, – пишет Вейдле, – нестрогое единство, мыслительная протоплазма личности... Идеология – система идей, более или менее умело, но всегда нарочито и для известной цели спаянных друг с другом; система мыслей, которых никто более не мыслит. Их принимают к сведению и тем самым к руководству; мыслить их, это значило бы подвергнуть их опасности изменения. К личности идеология никакого внутреннего отношения не имеет, она даже и навязывается ей не как личности, а как составной части коллектива или массы, как одной из песчинок, образующих кучу песка»¹.

Мне кажется, что выражение «мыслительная протоплазма личности» – это, хотя и метафора, но в данном случае оно лучше, чем понятие «философия» (которая, конечно, «более строгое единство») отражает тот объект, который затем подвергается идеологизации. Я предпочел в первом приближении максимально нейтральное слово «идеи» – идеи, как некие «кванты» любого мыслительного процесса. Думаю, примерно с тем же успехом можно было взять просто слово «мысли», а вместо идеологий подставить, к примеру, слово «доктрины». Тема тогда звучала бы так: «Как мысли превращаются в доктрины?» – суть проблемы от этого не меняется. Главное, что меня интересует, – это соотношение этих двух смыслов, мутация первого во второе: идей – в идеологии; или: мыслей – в доктрины. Поэтому, вслед за Вейдле, ограничусь пока таким осторожным определением: *идеи промышляются – идеологии постулируются*.

В любом случае, заявляя свою тему, я отдаю себе отчет в том, что вхожу в одну из самых сложных и дискуссионных тем философского знания. Здесь крайне важны исследовательские самоограничения и предельная неторопливость, ибо чрезмерные амбиции чреваты запредельным риском. Не раз в истории мысли бывало так, что попытка азартного «разминирования» проблематики «мутации идей в идеологии» вела, напротив, к быстрому «самоподрыву». Есть такая хорошая русская поговорка: «Пошел за шерстью, а вернулся стриженным...»

Яркий пример тому – хорошо известная «Немецкая идеология» Маркса и Энгельса. Попытка двух авторов развенчать идеологические амбиции Бруно Бауэра или Макса Штирнера и создать чисто научное, практическое знание

¹ Вейдле В. Только в Россию можно верить // Вестн. РСХД. 1974. № 114. С. 247.

привела к тому, что работа Маркса и Энгельса *сама* стала в еще большей степени идеологическим текстом, чем достаточно скромные опыты Бауэра или Штирнера. Ну а потомки, как известно, довершили дело: найденная и опубликованная только в 1930-е гг. рукопись «Немецкой идеологии», во многом черновая и неоконченная, о которой сами авторы скромно писали: «*Наша цель была – уяснить дело самим себе*», превратилась из кабинетного аналитического опыта (местами остроумного и полезного) в одну из главных идеологических дубин «всепобеждающего учения».

Собственно, на интуитивном уровне мы все хорошо понимаем, *что* значит «превращение идей в идеологии». Россия весь XX век пребывала в этих «перегревах». Мы знаем, как мутировала в России левая коммунистическая идея: сначала идеологически «надулась», а потом лопнула. Нечто подобное, может быть, менее трагическое, но зато куда более фарсовое, случилось на наших глазах с либеральной идеей. И я сегодня намерен показать, что и тот, и другой процессы, при всей разнице идейной начинки, произошли примерно по одному и тому же сценарию.

Впрочем, сейчас стало модным приводить эту аналогию и ей ограничиваться – аналогию между процессами деградации в России коммунистической идеи и идеи либеральной. И на то, и на другое зачастую печально сетуют примерно одни и те же западнически настроенные головы: мол, взяли на Западе хорошую идею, но «русская почва», как обычно, всё опошшила...

Я, однако, не готов сегодня останавливаться в этом месте – это станция заведомо промежуточная. Хочу напомнить, что в русском контексте *хронологически первой* была проведена философская работа по анализу вырождения не какой-либо западнической, а самой что ни на есть самобытной идеи – а именно идеи *славянофильской*, и сделано это было еще в конце позапрошлого века.

Есть замечательная статья В.С.Соловьева «Славянофильство и его вырождение», впервые опубликованная в «Вестнике Европы» М.М.Стасюлевича в 1889 году, первоначально в составе работы «Очерки по истории русского сознания», а затем вошедшая во второй выпуск сборника «Национальный вопрос в России». Я впервые внимательно прочел эту работу в двухтомнике Соловьева, выпущенного во всем нам известном многотомном приложении к журналу «Вопросы философии» в 1989 г., и уже тогда обратил внимание (остались конспекты) на прекрасные комментарии к этой статье очень уважаемых мною авторов – Николая Всеволодовича Котрелева и Евгения Борисовича Рашковского, которые оценили «своеобразие» самого соловьевского метода (их слова) «*исторической морфологии национализма*», когда Соловьев проследживает деградацию националистического сознания от форм возвышенного идеализма – и «до низменной ксенофобии». Котрелев и Рашковский отметили: «Превознесение эмпирического и бессознательного, ставка на стереотипы обыденного массового мышления, отрицание идеальных ценностей и векторов культуры – всё это, по убеждению Вл.Соловьева, ведет не только к идейной апологии, но и прямой практике насилия и палачества». Поэтому, по их мнению, работа Соловьева «имеет прямое отношение не только к истории национализма в России, но и к истории европейских тоталитаристских движений XIX–XX веков»². Когда я думал над сегодняшним докладом и заново перечитал весь этот соловьевский контекст, я понял, что эти слова, написанные в 1989 году, не были преувеличением времен «горбачевской пере-

² Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1: Философская публицистика. М., 1989. С. 677.

стройки». Беда как раз в другом: мы в свое время недооценили и до сих пор недооцениваем значение этого виртуозного анализа процесса «вырождения славянофильства» Владимиром Соловьевым.

Постараюсь предельно кратко воспроизвести соловьевскую логику. Он исходит из того, что история славянофильства есть «постепенное обличение той внутренней двойственности непримиренных и непримиримых мотивов, которая с самого начала легла в основу этого искусственного движения»³. Это очень важный момент: по Соловьеву, вырождение – это не искажение до неузнаваемости, а, напротив, упрощение за счет полного оголения ядра идеи.

Ранние славянофилы, констатирует Соловьев, боролись одновременно с двумя вещами. Во-первых, «против западноевропейских начал» (включая Петровскую реформу) – «во имя древней, московской Руси». А во-вторых, «столь же существенный интерес имела для них прогрессивно-либеральная борьба против действительных зол современной им России»⁴. Именно этому «русскому злу», а именно «злу всеобщего бесправия» славянофилы, согласно Соловьеву, «противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности – принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преимущественно западный европейский и ни с какими особыми “русскими началами” не связанный». Получается, по Соловьеву, что ранние славянофилы (он использует в их отношении термин «археологические либералы») «могли бороться против нашей общественной неправды *единственно только в качестве европейцев*, ибо только в общей сокровищнице европейских идей могли они найти мотивы и оправдание для этой борьбы»⁵. Соловьев отмечает: «Внутреннее противоречие между требованиями истинного патриотизма, желающего, чтобы Россия была как можно лучше, и фальшивыми притязаниями национализма, утверждающего, что она и так всех лучше, – это противоречие погубило славянофильство как учение»⁶.

Итак, налицо первое противоречие славянофильства: между гражданско-правовым универсализмом, с одной стороны, и апологией «русской исключительности», с другой.

То же противоречие Соловьев констатирует в области национально-религиозных представлений славянофилов и приходит к очень жесткому выводу: «Я нисколько не сомневаюсь в искренней личной религиозности того или другого поборника “русских начал”; для меня ясно только, что в *системе* славянофильских воззрений нет законного места для религии *как таковой* и что если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом»⁷. Поэтому здесь «приходится говорить не о православии, а о *православничаньи*», ибо «та доктрина, которая сама себя определила как *русское направление* и выступила во имя *русских начал*, тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим и религия, может иметь только подчиненный и условный интерес. Для славянофильства православие есть атрибут русской народности; оно есть истинная религия, в конце концов, лишь потому, что его исповедует русский народ»⁸.

³ Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение. С. 433.

⁴ Там же. С. 434.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 444.

⁷ Там же. С. 436–437.

⁸ Там же. С. 437.

Отсюда и известная оценка Соловьевым творчества Алексея Хомякова: «Проповедь Хомякова роковым образом была осуждена на бесплодие, потому что при первой попытке дать ей дальнейшее развитие непременно должно бы было обнаружиться в ней противоречие между широкою всеобъемлющею формулою церкви и узким местным традиционализмом, – между вселенским идеалом христианства и языческою тенденцией к особнячеству»⁹.

Двойственной, согласно Соловьеву, была и социальная концепция ранних славянофилов. Соловьев подробно разбирает здесь «Записку о внутреннем состоянии России» Константина Аксакова, представленную императору Александру II. Там Аксаков, как известно, писал: «Русский народ есть народ негосударственный, то есть не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа»¹⁰.

Именно этой «Запиской» Константина Аксакова, по словам Соловьева, «завершается развитие славянофильской мысли и начинается проверка этой мысли на деле». А «на деле» получилось следующее: «Вместо объективно достоверных общечеловеческих начал правды славянофилы в основание своей доктрины поставили предполагаемый идеал русского народа» и явно недооценили перспективы того, что «плевелы, посеянные ими же вместе с добрым зерном, гораздо сильнее этого последнего на русской почве и грозят совсем заполнить все поле нашего общественного сознания и жизни»¹¹.

В результате всех этих противоречий славянофильство, согласно Соловьеву, в своем развитии было как бы приурочено к «вырождению». Ведь если социальную концепцию славянофилов («государству власть – народу мнение») перевести на язык практики, то получается печальный парадокс: «...Против этой огромной реальной мощи (государства), вполне и безусловно признавая ее права, узаконяя их навеки, выступает кружок литераторов с неким идеальным противовесом в виде заявления о свободе духа и прошения о свободе мнения»¹². И далее: «Разъяснить это недоразумение, утвердить славянофильскую доктрину на ее настоящей реальной почве и в ее прямых логических последствиях – вот дело, которое с блестящим успехом выполнил покойный Катков...»¹³. Катков, согласно Соловьеву, «имел мужество освободить религию народности от всяких идеальных прикрас и объявить русский народ предметом веры и поклонения не во имя его проблематических добродетелей, а во имя его действительной силы»¹⁴. А поскольку вместилищем этой народной силы, по мнению Каткова, было государство, то он, по выражению Соловьева (прошу прощения у наших востоковедов) «с подлинно мусульманским фанатизмом... уверовал в русское государство, как в абсолютное воплощение нашей народной силы»¹⁵. Есть знаменитое выражение Соловьева: «Катков – это Немезида старого славянофильства» (Немезида, как известно, – это богиня мести, богиня конечной расплаты за сотворенные грехи).

⁹ Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение. С. 443.

¹⁰ Там же. С. 451.

¹¹ Там же. С. 465.

¹² Там же. С. 466.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 468.

¹⁵ Там же.

И вот вывод Соловьева о судьбе славянофильства: «Прикрасы “вселенской правды” отпали, и осталось лишь утверждение национальной силы и исключительного национального интереса. Как настоящий фон славянофильства выступил катковский ислам...»¹⁶.

Соловьев здесь с горькой иронией цитирует Пушкина:

*Но краски чуждые с годами
Спадают ветхой чешуей...*

Горечь иронии, разумеется, в том, что в знаменитом стихотворении «Возрождение» («Художник-варвар кистью сонной...» и т. д.) у Пушкина под «ветхой чешуей» варварства в итоге обнаруживается первозданная Гениальность. В случае со славянофильством Соловьев констатирует обратное: красивые краски «цивилизации» отшелушиваются и под ними проступает «Варварство»; на месте пушкинского Возрождения – обнаруживается катковское вырождение.

Необходимо добавить, что на Каткове «вырождение славянофильства» у Соловьева не оканчивается. Все-таки Катков, по его мнению, не посмел сделать решающий логический вывод о том, что «обожествление народа и государства, как фактической силы, заключает в себе логически отрицание всяких объективных начал правды и добра». Соловьев объясняет: «Он (Катков. – А.К.) был для этого слишком образованным человеком, слишком европейцем. Самое его преклонение перед стихийною силою народа имело отчасти... философскую подкладку, будучи связано с идеями Шеллинговой “позитивной философии”. Быть может, помешало и личное религиозное чувство»¹⁷.

И вот, по сути, финальный вывод Соловьева, очень важный в контексте сегодняшнего разговора: «Но история сознания имеет свои законы, в силу которых всякое идейное содержание, истинное или ложное, исчерпывается до конца, чтобы в последних своих заключениях найти свое торжество или свое обличение. Крайние последствия из воззрения Каткова выведены ныне его единомышленниками. В них он нашел свою Немезиду, как сам он был – Немезидою славянофильства»¹⁸. Таким образом, беспощадный анализ Владимира Соловьева последовательно ведет нас от славянофильства – к «черной сотне».

...Оставлю славянофильство и анализ его вырождения в правый национализм и перейду теперь к исследованию в русской мысли другого важнейшего процесса – процесса вырождения в России левой идеи и формирования леворадикальной идеологии. Наиболее интересный анализ в этом направлении принадлежит перу Н.А.Бердяева.

Обычно, когда говорят о концепции Бердяева, предпочитают сразу переходить к его знаменитой статье из «Вех» о противоположности «философской истины» и «интеллигентской правды». Эта действительно выдающаяся работа, как известно, появилась весной 1909 года, а между тем Бердяев уже как минимум полтора-два года до этого активно издавал статьи на схожие темы в умеренно-либеральной прессе. Выделяется, например, его работа «Из психологии русской интеллигенции», опубликованная в конце октября 1907 года в мирнообновленческом «Московском еженедельнике», редактируемом князем Е.Н.Трубецким.

Уже в этой статье Бердяев обращает внимание на появление в России массового типа интеллигенции, который он называет «интеллигентским мещанством». Это – наемные земские служащие, статистики, врачи, учителя

¹⁶ Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение. С. 470.

¹⁷ Там же. С. 469.

¹⁸ Там же.

и пр. Именно они, по мнению Бердяева, и создают опасный «левый крен» в массовом сознании, подпитывают идеологическое «*направленство*». (Бердяев использует здесь прижившееся тогда в русской публицистике слово «*направленство*», введенное старым писателем П.Д.Боборыкиным, который, кстати, первым начал активно использовать и понятие «интеллигенции». Боборыкинское «направленство», думаю, это есть ранний синоним искомой нами сегодня «идеологии».)

Что представляет из себя «интеллигентское мещанство»? В нем, по мнению Бердяева, нашли «свое обратное, вывернутое отражение... все грехи нашего исторического прошлого». Бердяев пишет: «В массе это люди полуобразованные, обиженные на мироздание, но всегда приписывающие себе прерогативы спасителей отечества... Люди эти понемногу читают, понемногу пишут, понемногу думают, но всегда по шаблону, всегда тем же жаргоном и теми же заученными словами говорят о плане спасения России»¹⁹.

Главные пороки «интеллигентского мещанства», склонного к «направленству», по мнению Бердяева, – его «безрелигиозность» и «беспочвенность» (тема, развитая потом в «Вехах»). Бердяев пишет: «Интеллигенция эта оторвана от народа в органическом смысле этого слова, но идолопоклонствует перед народом в сословно-классовом смысле: чужие *интересы*, пролетарские или крестьянские, стали для нее *идеалом*. Все эти разногласия революционных фракций, социал-демократов и социалистов-революционеров, большевиков и меньшевиков и т. п. – чисто интеллигентские разногласия, ... отщепенские препирательства (*и, внимание!* – А.К.), мещанские идеологии»²⁰. (Наконец-то у Бердяева прозвучало это слово!)

Вот в этот-то субстрат полуобразованного, но политически разгоряченного «интеллигентского мещанства» и был *вброшен* (среди прочих учений) пришедший с Запада марксизм, и претерпел там удивительные метаморфозы. Бердяев пишет: «Реалистический марксизм был пережит русской интеллигенцией как головной процесс, и в голове “третьего элемента” (для Бердяева – синоним “интеллигентского мещанства”. – А.К.) начала уже разлагаться буржуазия, когда в действительности она начала только развиваться»²¹. Омассовляясь и упрощаясь, подмечает Бердяев, изменяется и сам «левый язык» (*дискурс*, как мы бы сейчас сказали): «Направленский жаргон, быстро усваиваемый студентами и курсистками, принимается за общечеловеческий язык, в то время как в жаргоне этом исчезают все великие проблемы»²². Вот оно – то явление, о котором говорил процитированный мной в самом начале доклада Владимир Вейдле: «*Идеология – это система мыслей, которых никто более не мыслит; мыслить их, значило бы подвергнуть их опасности изменения*».

Итак, в работе о «психологии русской интеллигенции», за полтора года до выхода «Вех», Бердяев уже пишет: «Горе русской революции, что в ней господствует (этот) “третий элемент”, своего рода обратная бюрократия, слой не органический, не связанный с основами народного духа... Слишком преобладают в революции злоба к старой жизни над любовью к новой жизни, разрушение над созиданием, жажда возмездия над жаждой творчества, чисто отрицательные идеи над положительными»²³.

¹⁹ Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910. С. 67–68.

²⁰ Там же. С. 69.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 71.

²³ Там же. С. 72.

На что уповает Бердяев в 1907 году? «Необходимо разорвать эту цепь, выйти из порочного круга революционности и реакционности, необходимо новое крещение и для красной, и для черной сотни. Жажда абсолютной правды у лучшей части интеллигенции может утолиться призрачно – бесовщиной, реально – религией. И я верю: избранная часть интеллигенции, познав ужас путей человеческого самоутверждения, истоскуется и перейдет к сверх-исторической форме христианства... Появится, раньше или позже, новое рыцарство, возродятся в нем традиции старого аристократического благородства, превратится в нем мятеж избранных в высшую покорность Богу, во имя Которого начнется крестовый поход против зла. России нужны рыцарские ордена, нужны личности рыцарского закала»²⁴. Фактически Бердяев ставит дилемму, которую он затем будет неоднократно варьировать: «подлинная христианская религиозность или бесовщина?», то есть фактически так: Христос или идеология?

Как известно, в сборнике «Вехи», задуманном Михаилом Гершензоном и выпущенном весной 1909 году, Бердяеву была отведена особая роль – роль автора первой и, на мой взгляд, решающей статьи. Она – напомним – называлась «Философская истина и интеллигентская правда».

«Интеллигентская правда», о которой говорит Бердяев и специально это оговаривает, это «правда» опять-таки не интеллигенции «в общенациональном, общеисторическом смысле», а «правда» интеллигенции особого рода – кружковой политизированной интеллигенции, которую в «Вехах» Бердяев называет «интеллигентщиной». Согласно Бердяеву, «интеллигентщина» – это своеобразный мир, живущий замкнутой жизнью под двойным давлением: «давлением казенщины внешней – реакционной власти, и казенщины внутренней инертности мысли и консервативности чувств»²⁵. Подлинные творческие мыслители, породители философских идей и смыслов – это по Бердяеву, конечно, тоже интеллигенция, более того, – это подлинная интеллигенция и есть, и она абсолютно чужда интеллигентщины. (Не могу не добавить здесь следующее. Вехи у нас часто называют книгой против интеллигенции. Так пишут люди либо темные, либо предельно лукавые. Вехи – книга, направленная против болезней интеллигенции, против ее впадения в интеллигентщину. Думаю, что те, кто говорит о Вехах как об антиинтеллигентской книге, могут быть отнесены – в нашей терминологии – не к «мыслителям», пусть даже скромным, а к «идеологам», идеологам периодически вспыхивающих в России антиинтеллигентских погромов.)

Отношение «интеллигентщины» к философским идеям, по Бердяеву, двояко: ее душевная косность соединяется со склонностью к идейным новинкам, чаще всего европейским, которые, конечно же, никогда не усваиваются глубоко. Как результат, философские новинки попадают в очень малообразованный и к тому же еще и придавленный деспотизмом душевный контекст. Что получается в итоге? В итоге высокая философия подчиняется «утилитарно-общественным целям»; во времена Бердяева – это господствующие в среде интеллигентщины «народолюбие» и «пролетаролюбие».

Такой народнический душевный настрой неизбежно порождает то, что философские идеи в России подвергаются в среде интеллигентщины своеобразной селекции. Поскольку, согласно Бердяеву, «интересы распределения и уравнения» в сознании интеллигентщины всегда доминируют над «инте-

²⁴ Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 78.

²⁵ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции. М., 1990. С. 7.

ресами производства и творчества», интеллигентщина «всегда охотно принимала идеологию (Бердяев в «Вехах» уже активно употребляет это слово. – А.К.), в которой центральное место отводилось проблеме распределения и равенства...; к идеологии же, которая в центр ставит творчество и ценности, она относилась подозрительно, с заранее составленным волевым решением отвергнуть и изобличить». (Отмечу здесь принципиально новый момент: Бердяев в «Вехах» проводит типологизацию идеологий, отмечая, что помимо примитивной идеологии «распределения и равенства», возможна (пока только теоретически) «идеология, которая в центр ставит творчество и ценности» – я еще вернусь к этой теме).

Диагноз, поставленный Бердяевым русской интеллигентщине более века назад, абсолютно актуален и сегодня. Вот послушайте такие его слова: «До сих пор еще наша... (интеллигентщина) не может признать самостоятельного значения науки, философии..., до сих пор еще подчиняет их интересам политики, направлений и кружков...». Я думаю, что многие из нас попадали в такую ситуацию: начинаешь говорить серьезные вещи, а тебе явно или неявно задают вопрос: а ты зачем это говоришь, на чью мельницу, так сказать, воду льешь?

Наряду к пренебрежению к творческой мысли «интеллигентщина» (по Бердяеву) выделяет *своих* «мыслителей», называет их «настоящими философами». В 1860-е такими были Чернышевский и Писарев, в 1870-е Михайловский и Лавров, в 1890-е – Плеханов – то есть тех мыслителей, которых оказалось легко упростить и превратить в идеологических «вождей»...

Бердяев в своих работах и впоследствии неоднократно откровенно потешался над ситуацией в русской кружковщине начала XX века, когда довольно безобидные Авенариус и Мах «провозглашены были философскими спасителями пролетариата», и на этой базе «Богданов и Луначарский сделались “философами” социал-демократической интеллигенции»²⁶.

Итак, общий вывод Бердяева о той интеллектуальной ловушке, в которую попадает русская кружковая интеллигентщина, следующий: «Философия – есть школа любви к истине... Интеллигенция не могла бескорыстно отнестись к философии, потому что корыстно относилась к самой истине, требовала от истины, чтобы она стала орудием общественного переворота, народного благополучия, людского счастья. Она шла на соблазн Великого инквизитора, который требовал отказа от истины во имя счастья людей»²⁷.

Небольшая реминисценция. Помните нашу дискуссию на первом семинаре после доклада В.М.Межуева, который дал такое определение: «Философия – это любовь к свободе». Ему кто-то возразил: но, позвольте, ведь чисто филологическое определение философии – это «любовь к мудрости». Вадим Михайлович тогда, фактически процитировав Бердяева, уточнил: «Философия – это любовь к свободному поиску истины». Действительно, ведь поиск истины может быть только свободным. Для Бердяева есть «философия» как «школа любви к истине» и есть «идеология» как канонизированная «интеллигентская правда».

Ну и хочу предложить вашему вниманию третью фигуру из истории русской мысли. Крупнейшим русским аналитиком проблемы трансформации «идей» в «идеологии» в XX веке, на мой взгляд, является Ф.А.Степун – профессиональный философ-неокантинец, окончивший Гейдельбергский университет, где он учился у Вильгельма Виндельбанда. Посоветовал ему ехать

²⁶ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда. С. 10.

²⁷ Там же. С. 12.

в Германию Б.П.Вышеславцев (философ-правовед, тогда доцент Московского университета, сам прошедший этот путь), убедивший молодого Степуна в том, что «без философии жизнь не осилить». Приехавший в 1902 году в Гейдельберг (учиться философии у Виндельбанда) Степун увидел в среде университетских интеллектуалов картину, прямо противоположную той, которую описал Бердяев применительно к русской кружковой «интеллигентщине». Вот маленький отрывок из мемуаров Степуна «Бывшее и несбывшееся»: «Социологическая незаинтересованность и политическая нечуткость почти всей нео-идеалистической философии Германии были поистине потрясающими. Успокаиваясь на том, что Ницше – поэт и филолог, а Маркс – экономист и политик, маститые профессора философии или вообще не занимались этими мыслителями, или занимались ими в целях приспособления их идей к положениям научной философии, что по тем временам значило – к Канту»²⁸. Впрочем, младший друг Степуна, философ и религиозный мыслитель Лев Александрович Зандер, тоже учившийся в Германии, написал как-то в рецензии на книги Степуна, что тогдашний Гейдельберг, благодаря тому же Виндельбанду (главе баденской школы), имел все-таки еще некоторый вкус к реальной жизни и политике, в отличие, например, от Марбурга. «Марбург (Герман Коген, Пауль Наторп) весь захвачен пафосом чистой науки; к жизни (к “психологизму”) он скорее равнодушен... В Гейдельберге – совсем иное; конечно, это тоже неокантианство; но всё оно обращено к жизненным ценностям, к воле к их созданию, к творчеству, в конечном счете – культуре»²⁹.

Но, с другой стороны, Степун прикоснулся в Гейдельберге и к «родной интеллигентщине» (от которой фактически бежал из России), причем в ее наиболее концентрированном варианте. Дело в том, что в тогдашнем Гейдельберге был весьма активен студенческий клуб политизированной русско-еврейской молодежи (из него, кстати, потом вышли многие русские идейные радикалы – как эсеры, так и большевики). Здесь, напротив, любой профессорский философский «чих» вызывал ожесточеннейшие споры, мгновенно растаскивался по партийно-идеологическим «норам». По отношению к этим соотечественникам Федор Степун – этнический немец и православный русский – старался держать дистанцию.

Думаю, что уже тогда, в Германии, молодой Степун всерьез примеривался к своему будущему призванию – проработке возможностей интеллектуального прохода между Сциллой философско-академической нечуткости к социально-политическим вопросам и Харибдой «интеллигентского панполитизма» (как он это потом назвал). Как возможна строгая философия современной культуры, куда бы органично входил анализ социально-политических тем? Вот главный для Степуна вопрос на протяжении всей жизни. Или сформулирую эту проблему в терминах моего доклада: как сделать так, чтобы философские идеи не вырождались в опасные идеологии? Или – еще шире – в терминах нашего семинара: как сделать так, чтобы философия не мутировала до неузнаваемости, попадая в публичное пространство? Я здесь, конечно, имею в виду не то гипотетическое «эллинско-полисное» «публичное пространство», которое, согласно В.М.Межуеву, сама философия и должна в идеале конституировать, а то реальное «публичное пространство», которое имело место в России и Европе...

О дальнейшей работе Степуна над этой проблематикой можно говорить долго. Ограничусь только некоторыми зарисовками.

²⁸ Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. Т. 1. Нью-Йорк, 1956. С. 148.

²⁹ Зандер Л.А. О Ф.А.Степуне и некоторых его книгах // Мосты. 1963. № 10. С. 319–320.

Важная тема – отношение Степуна к метаморфозам «левой идеи», в первую очередь к марксизму: то есть идеям Маркса, с одной стороны, и к марксистской идеологии, с другой стороны. В 1933 году в журнале «Новый град» (который он издавал в Париже вместе с Г.П.Федотовым и И.И.Бунаковым-Фондаминским) Степун опубликовал интересную статью о Марксе, где написал, в частности, что Маркс, по его мнению, был «одним из самых многосторонних и культурных людей своего времени», и согласился с характеристикой Маркса как «тонченного гурмана культуры»³⁰. Отмечая «внутреннюю чуждость» Маркса «всякому культурному упрощенству», Степун констатировал «неповинность Маркса в цивилизаторском варварстве»³¹. Но тогда чем объяснить, задается вопросом Степун, что именно именем Маркса «не только прикрывается, но и подлинно творится тот разгром культуры, что вот уже много лет буйствует в России?»³².

По мнению Степуна, в марксизме изначально существовало очевидное противоречие. В идейном смысле философско-социологическая концепция Маркса «и по своим истокам, и по своей сущности» является *классическим выражением буржуазной культуры*³³. А вот в своем особом идеологическом преломлении, то есть «по своим практически-политическим заданиям» марксизм выступил «непримиримым врагом буржуазной культуры». (Чувствуете здесь аналогию с «двойственностью славянофильства» у В.Соловьева? Степун, кстати, написал свою докторскую диссертацию в Гейдельберге именно по историософии Соловьева.)

Это, по выражению Степуна, «неувязкою теоретического сознания и практической воли» в учении Маркса объясняется полное бессилие собственно «пролетарского творчества». «В Европе, – пишет Степун, – особенно в Германии, где после революции 1919 года социал-демократия пришла к власти, пролетариат не произнес не только ни одного нового, но даже и просто своего слова»³⁴. Здесь Степун проводит очень остроумное, на мой взгляд, сравнение – сравнение отношения западноевропейского пролетариата к буржуазной культуре и отношения Льва Толстого – к Бетховену. Толстой, как известно, сначала отрицал Бетховена, потом плакал над Бетховеном, а потом считал свои старческие слезы за грех... Итак, согласно Степуну, идейный аутентичный марксизм – это самокритика западной культуры, ее имманентная органическая часть (более того, Степун пишет, что «вся экономическая и социально-политическая наука мыслит уже десятки лет в категориях Марковского учения», и «в каком-то широчайшем смысле этого слова ныне все марксисты»³⁵. Марксизм же, инкорпорированный в большевистскую идеологию, – это воля к уничтожению буржуазной цивилизации.

Вот это противоречие Степун констатирует и в самом Марксе, который, с одной стороны, ненавидел «рабскую основу всех допролетарских культур», а с другой стороны, сам самозабвенно увлекался «Эсхилом, Сервантесом, Шекспиром и другими гениями “доисторической” эпохи»³⁶. Поэтому если у Степуна и есть претензия лично к Марксу, то вот какая: «Быть может, величайшая беда марксизма, – пишет Степун, – заключается в том, что Маркс исключил из него те духовные основы, которые жили в нем и которыми он

³⁰ Степун Ф.А. Любовь по Марксу // Новый Град. 1933. № 6. С. 13.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Степун Ф.А. Соч. М., 2000. С. 472.

³⁴ Там же. С. 473.

³⁵ Там же. С. 480.

³⁶ Там же.

сам жил. Включением себя в свою систему Маркс мог бы избежать той лжи односторонности и примитивности, которые свойственны всякому, а в особенности советскому марксизму»³⁷.

Большевики в Советской России, как известно, не пошли западноевропейским путём «включения пролетариата в буржуазную культуру» (Степун оговаривается: «и по всей своей сущности и некультурности русских масс и не могли»). «Но тут-то и оказалось, – пишет он, – что никакого своего пути у пролетарской культуры нет», и «нетерпеливое, волевое утверждение» такого пути ведет «не только к разгрому буржуазной культуры, сколько к разгрому культуры вообще»³⁸.

Идеологизацию марксистской идеи в большевистском ключе Степун связывает, конечно, с Лениным. Здесь он – не только внешний аналитик, но и включенный участник событий, – как активный деятель Февраля. Степун вспоминал, в частности, свой послефевральский разговор с Плехановым в Царском Селе. Плеханов тогда, говоря о Ленине, произнес такие слова: «Как только я познакомился с ним, я сразу понял, что это человек может оказаться для нашего дела очень опасным, так как его главный талант – невероятный дар упрощения»³⁹.

Надо сказать, что в эмигрантской литературе таких инвектив против «Ленина-варвара» – хоть пруд пруди, причем иногда у весьма утонченных интеллектуалов. Но в том-то и удивительная роль Федора Степуна, что он – не примитивный антиленинист, не узкопартийный идеологический человек, а человек культурно-синтетический. В своих «Мыслях о России» он, например, пишет: «Думаю, что подмеченный Плехановым в Ленине дар упрощения проник в русскую жизнь гораздо глубже, чем это видно на первый взгляд. Быть может, он не только материально, экономически развалил Россию, но и *стилистически уподобил себе своих идейных противников* (курсив мой. – А.К.). Если внимательнее присмотреться ко многим господствующим сейчас в русской жизни культурным явлениям, в особенности же к тем формулам спасения России, которые предлагаются ныне некоторыми “убежденными людьми”, то невольно становится жутко: до того силен во всем ленинский дар упрощения. И в “сменовеховстве”, и в вульгарном монархизме..., и в почти модном ныне отрицании демократии как пустой формы..., и во многом другом очень много неосознанной большевистской заразы. Спасти всех стоящих сейчас на распутье от этого вездесущего большевизма, от преждевременного движения все равно куда, лишь бы по линии наименьшего сопротивления... – величайшая задача демократии»⁴⁰. Итак, согласно Степуну, в борьбе с большевистской идеологией и практикой очень важно удерживать высокий тонус культуры, ибо идеологический антибольшевизм, в своем даре упрощения, *полностью уподобляется* большевизму. Звучит более чем актуально.

Вообще, по умению уйти от прямолинейных партийно-идеологических конструкций в стиле «правые–левые» Степун – большой мастер. Его работы в этом отношении можно сравнить разве что с выдающейся, на мой взгляд, в политико-философском отношении работой С.Л.Франка «По ту сторону правого и левого», которую я всегда рекомендую читать своим студентам.

Приведу – для симметрии – анализ Степуном деградации не *левой* идеи равенства, а *правой* идеи частной собственности. В **одном из своих философских эссе** из цикла «Мысли о России» Степун написал о том, как посте-

³⁷ Степун Ф.А. Соч. С. 472.

³⁸ Там же. С. 473.

³⁹ Степун Ф.А. Мысли о России // Новый мир. 1991. № 6. С. 208.

⁴⁰ Там же.

пенно важнейшая позитивная цивилизационная идея частной собственности вырождается в опасную для цивилизации «идеологию». Степун пишет (это 1926 год): «Наши крайние правые очень любят доказывать нравственно-воспитательное значение этого “священного” института... (собственности. – А.К.). Но как же могут они не видеть, что... унаследованная земля, на которой я живу и над которой творчески работаю, – один вид собственности, нравственное значение которой несомненно; но десятое имение, дешево купленное с торгов и доверенное управляющему, – совсем другой тип; десятое имение – не собственность, а отрицание собственности. Как раз с этической точки зрения на собственность должно быть ясным, что собственность права и зиждательна лишь до тех пор, пока она строит человеческую личность, и что она грешна, когда она ее расхищает»⁴¹.

Мне кажется, это очень показательный пример того, как можно выстраивать в России искомый «цивилизационный консенсус». На место примитивно-партийной склоки: хороша или плоха частная собственность вообще, Степун предлагает (в том числе и нам) разговор о том, *при каких условиях* собственность, как он говорит, «*зиждательна*», а при каких она – *разрушительна*.

У Федора Степуна есть работа, которая специально посвящена соотношению «идей» и «идеологий» и трансформации первых во вторые. Это его большая статья «Религиозный смысл революции», напечатанная в парижских «Современных записках» в 1929 году.

Начну с того, что для Степуна «идея» – это «структура бессознательного переживания», а «идеология» – «продукт теоретического сознания». Процесс «идеологизации идей» для Степуна – это верный симптом нарождающейся революции: «Пока классы – держатели старых ценностей, классы – хранители старых форм культуры и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные воплощения общего им духовного содержания, до тех пор революции, в точном и узком смысле этого слова, быть не может. С момента же, в котором борьба из-за форм культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания – революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней»⁴².

«Разложение национального сознания» (то есть раскол «общего духовного содержания» на конфликтующие идеологии), по мнению Степуна, «начинается всегда среди правящих классов, среди представителей старых культурных форм и традиций. Начинается оно всегда одинаково: с обездушения господствующих культурных ценностей путем превращения их в факторы власти и даже насилия над восходящими к жизни новыми народными слоями, новыми классами. Не в субъективно-психологическом, конечно, но в объективно-историческом смысле, – пишет Степун, – застрельщиками революции являются не столько революционные вожди, сколько те власть имущие представители старых форм жизни, что первые производят девальвацию доверенных им культурных ценностей путем прагматически-утилитарного отношения к ним. Народная революция, в сущности, никогда не взрывает подлинных твердынь господствующей культуры. Она лишь по бревнышкам да кирпичикам разносит и прахом развеивает обездушенный остов уже мертвой жизни. Лишь тогда, когда правящие слои царской России превратили исповедуемую ими религиозно-национальную истину в идеологический заслон против народных требований, то есть обездушили ее, восстал рус-

⁴¹ Степун Ф.А. Мысли о России // Современные записки. Париж, 1926. № 28. С. 374.

⁴² Степун Ф.А. Религиозный смысл революции // Современные записки. Париж, 1929. № 40. С. 436.

ский народ на царя и на Бога во славу Маркса и интернационала»⁴³. Таким образом, Степун делает важный вывод: «С момента... отрыва идеологий от соответствующих им идей срыв эволюционных процессов в революцию становится неизбежным... Революция рождается всегда из реакции... Реакция есть инерция упорного отстаивания мертвых идей. Чем быстрее распадаются в предреволюционной эпохе старые идеи, тем пышнее расцветают реакционные идеологии»⁴⁴.

Степун подробно развивает тему (пунктирно намеченную уже у Бердяева в «Вехах») об «органической связи идей и идеологий». «Правы́ и нужны́ в жизни только те идеологии, – пишет Степун, – которыми органически зацветают идеи, то есть те, которые представляют собою точные теоретические описания духовно-реальных процессов. Вредны же и лживы те..., за которыми не стоит никакая духовная реальность, которые порождаются комбинирующими энергиями отвлеченного сознания, которые возгораются не от вечного пламени священного очага жизни, а от случайно попадающих в мозг искр и отсветов чужих идеологий. Эти, реальными переживаниями не оплаченные, заносные, верхоходные идеологии представляют собою громадную опасность для социальной жизни. Они создают идеологические эпидемии, псевдодуховные поветрия, идеологические моды, они расшатывают устои жизни и разъедают ткань»⁴⁵.

Обстоятельства, «наиболее благоприятствующие расхищению жизненной субстанции беспочвенными идеологиями», бывают, согласно Степуну, «двоякого рода»: «Лжеидеологии особенно легко размножаются или в период зарождения идей, или в период их умирания; представляют собою или результат нетерпеливого желания как можно скорее, хотя бы чужими, заимствованными словами высказать только еще созревающие в душе идеиреальности; или попытку словесной защиты уже умерших идей. Но самое главное, что характерно для всех беспочвенных, неорганических идеологий, или короче – лжеидеологий, это их взаимная враждебность, их абсолютная непримиримость. Этою непримиримостью, этим отсутствием всякой почвы для примирения они отличаются от тех живых идей, на которых они расцветают...»⁴⁶.

И далее еще один важный вывод: «Все беспочвенные идеологии тяготеют к взаимному отталкиванию, почвенные же к взаимному притягиванию... Последняя сущность всех революционных идеологий – в их метафизическом малодушии, в их недоверии к органическому вызреванию идей. Новая идея только еще зарождается в объятьях старой, умирающей. Новая идеология, как точная формула вызревающей идеи, – еще не дана. Ситуация требует величайшей осторожности, напряженного всматривания в брезжущие контуры намечающегося мира. Но революционная энергия рвется вперед: вымогает у еще немой идеи красноречивую идеологию, выдумкою убивает мысль. Уточнение мысли на почве углубленного постижения идеи – невозможно. Остается одно – строить революционную идеологию в качестве “реакции-наоборот”. По этому рецепту и строилось всегда всякое революционное якобинство»⁴⁷.

Беда России, согласно Степуну, в том, что «и на правом и на левом флангах господствуют, никаким золотым фондом идейно-подлинных переживаний не обеспеченные, бумажные идеологии. Встреча между ними не-

⁴³ Степун Ф.А. Религиозный смысл революции. С. 436–437.

⁴⁴ Там же. С. 443–444.

⁴⁵ Там же. С. 441.

⁴⁶ Там же. С. 441–442.

⁴⁷ Там же. С. 444–445.

возможна, ибо встреча, как было показано, возможна только между идеями. Остается только одно – борьба. Борьба не на живот, а на смерть. Самое же страшное, что эта борьба на смерть есть борьба между двумя мертвецами: между идеологией, случайно не похороненной вместе со своей идеей, и идеологией, насильнически вырванной из чрева своей идеи⁴⁸.

В своих многочисленных других работах, прежде всего в цикле «Мысли о России», Степун очень много сделал для того, чтобы развенчать «ложные идеологии». Он глубоко проанализировал, например, трагический разрыв и обоюдную деградацию русских славянофилов и русских западников. Вот его буквальные слова: «Вырождение свободолобивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свободолубия западника Герцена в лжерелигиозный героизм революционной интеллигенции». Степун мечтал о новом «сращении в русской жизни, в русском общественно-политическом сознании консервативно-творческих и революционно-положительных душевных энергий». «Я глубоко уверен, писал он в “Мыслях о России”, что величайшим несчастьем России будет, если в ней не создается некой центральной психологии, психологии душевно-емкой, культурно многомерной и политически крепкой»⁴⁹.

...Хочу подвести некоторые промежуточные итоги. Процесс превращения «идеи» в «идеологию» (даже учитывая серьезные поправки Степуна) всегда имеет своими константами следующие процессы: примитивизацию, политизацию, массовизацию, нормативизацию, монологизацию. В этом смысле получается, что тенденция к идеологизации идей – это процесс, в значительной мере спонтанный, неизбежный, особенно для эпохи массового общества. Более того, идеологии, ставшие продуктом упрощения и массовизации, бытуют и в тех массовых обществах, в которых все-таки существует сильный костяк общества гражданского. Иначе, повторяю, и быть не может. Меня же в первую очередь волнует ситуация в тех обществах (Россия принадлежит к их числу), где массовое общество получает полное доминирование над обществом гражданским и где появляются не просто «идеологии», а тоталитарные репрессивные идеологии.

Как не допустить тотализации идеологии? – вот главный вопрос. Строго говоря, таких идеологий мы знаем три (возможна ли какая иная? – вопрос открытый). Я их кратко назову (по мере исторического затвердевания, поскольку тенденции существовали и ранее):

- 1) красная – большевистско-сталинистская;
- 2) коричневая – фашистско-муссолиниевская;
- 3) черная – нацистско-гитлеровская.

Что их объединяет? Я много писал об этом, начиная с книги «Тоталитаризм как исторический феномен» (1989). Все эти три формы тоталитарной идеократии шли к власти, а потом удерживали власть с помощью сходного идеологического механизма – монополизации и оперирования таким понятием, как «историческая вина». Вообще, моя давняя идея: власть – это возможность приватизации и монополизации проблематики «исторической вины». Действительно, все три формы тоталитарной идеократии построены на том, что они «вменяют вину и репрессируют за это». В красной идеократии виноваты классы; в нацистском (гитлеровском, черном) варианте «виноваты» народы и расы, отличные от «подлинных арийцев». В муссолиниевском, ко-

⁴⁸ Степун Ф.А. Религиозный смысл революции. С. 445.

⁴⁹ Там же.

ричевом варианте так называемого «корпоративного государства» виноваты абстрактные «чужие», «не свои». «Кто не с нами, тот против нас». Сейчас, кстати, некоторые публицисты утверждают, что в современной России существует «корпоративное государство» на манер муссолиниевского: «свой» может быть и олигарх-еврей в Лондоне, и работяга-русский с «Уралвагонзавода» – в «свои» берут всех, кто присягнул. А виноваты те, «кто не с нами». Надо добавить, что корпоративный вариант идеократии в духе Муссолини в истории был относительно менее репрессивным (хотя бы тем, что лояльность в отличие от «пятого пункта» или «социального происхождения» в любой момент можно изобразить), но кто знает, куда это может привести?

Будьте, как говорится, бдительны! Меня в свое время заинтересовал вопрос, почему прорыв в тоталитарную идеократию в России произошел именно на базе марксизма. Ведь в России имели место и более радикальные и даже изначально террористические идеи, например, радикальное народовольчество?

В позднее советское время, в кругах шестидесятников активно бытовала идея (возможно, бытует и сейчас), что в этой стране, на этой русской почве тоталитарная репрессивная идеократия могла вырасти на чем угодно, а не только на марксизме. Вот что писал, например, известный публицист Лев Аннинский: «Нечто близкое, военно-казарменное на этом куске земли было бы выстроено и с помощью какой-нибудь другой системы идей. Пойди иначе ход диспутов в тех или иных интеллигентских кружках прошлого века – замесилось окончательно бы тесто не на марксовом экономизме и не на свободной этике Энгельса..., замесилось бы новое учение на каком-нибудь леонтьевском византизме, на соловьевской софийности, на либеральном “свободном выборе” в духе Михайловского или на “общем деле” в духе Федорова, – тогда хлынула бы вся наша накопившаяся агрессивность в другие формы...»⁵⁰

Я не согласен с Аннинским: круг потенциальных «кандидатов» был значительно уже, внимательный анализ показывает, что по некоторым параметрам марксизм оказался не просто лучшим кандидатом, но и единственным. В учении Михайловского, тем более Соловьева и даже Леонтьева и Федорова (я перечисляю тех, кого называет Аннинский), не было потенциала идеологического сброса «исторической вины» на кого бы то ни было.

Или, например, радикальное народничество. Этот идейный комплекс мог быть в некоторых своих проявлениях крайне радикальным, однако возможность тотализация российского сознания народничеством блокировалась одним принципиальным обстоятельством. А именно: **основная народническая идеологема – принятие на себя вины перед народом и желание «пострадать за народ»** – накрепко закупоривала проблематику «исторической вины» в собственно народнической среде. Без разгерметизации этой среды, без инверсивного «выброса вины вовне» запуск идеократического тотализатора был невозможен.

А вот в скромном, казалось, марксизме, поначалу вовсе не историоборческом, напротив, примиряющим с историей (капитализм, мол, нужен, полезен, хотя бы тем, что создает пролетариат – вспомним и Плеханова, и раннего Ленина), проблематика «исторической вины» наличествовала («экспроприаторов надо экспроприировать») и требовала только решительной идеологической актуализации – что и проделал Ленин.

Один из наиболее блестящих исследователей проблемы тоталитаризма В.А.Чаликова провела (совсем незадолго до своей безвременной кончины) достаточно рискованный мыслительный эксперимент, который, как я сегодня по-

⁵⁰ Аннинский Л.А. Монологи бывшего сталинца // Осмыслить культ Сталина. М., 1989. С. 60.

нимаю, был абсолютно корректен и полностью оправдался. Она взяла знаменитый апокриф о молодом Владимире Ульянове, который при известии о казни брата вроде бы произнес историческую фразу: *«Мы пойдем другим путем»*.

«Что означала эта фраза?» – задается вопросом Чаликова, оговариваясь, впрочем, что она не уверена, что сцена в Симбирске была именно такой. Но, замечу от себя, реальная конкретная история и «логика истории» – это разные вещи. Виктория Чаликова (один из немногих известных мне людей, кто в любой идее, в том числе, кстати, и «демократической» с виду, умел рассмотреть тоталитарные задатки), уловила здесь не столько одномоментный исторический факт «поворота», сколько логику мутации русского революционаристского мышления.

«Я убеждена теперь, – пишет Чаликова, – что “другой путь” действительно, был избран, что был совершен духовный переворот в поколении, в его незаурядном представителе. И только за духовным последовал роковой политический переворот. Владимир Ульянов разрывал с Александром Ульяновым, а Александр был из тех, кто еще верил в исправление мира подвигом и жертвой – убийством одного и искупающей убийство гибелью другого, его крестной мукой. Поколение Александра еще читало некрасовские строки так, как они были написаны: “Дело прочно, когда под ним струится кровь”, – то есть моя кровь. Ленинизм рассчитывал на чужую кровь, хотя обильно пролил свою. В ленинизме не было жажды жертвы, и это выразилось впервые в ясном ощущении мальчика, что он не хочет, “как Саша”, что крест его не манит, что “положить живот за други своя” ему не сладостно»⁵¹.

С какого момента и в какой пропорции новый тип сознания поселяется и обнаруживается в уме конкретных людей, того же Ульянова, – вопрос специальный, требующий исследовательских усилий историка, а не философа. Философ же предлагает констатировать тот факт, что в большевизме как особой «духовно-политической породе» (удачное определение большевизма Г.Федотовым) было в какой-то момент снято противоречие между нехристианской этикой русских революционеров, уже поправших принцип *«не убий»*, и их же пока еще христианской психологией. Чаликова приводит примеры этого добольшевистского революционного сознания (эсера Зензинова, писавшего, что ни раскаяние, ни даже казнь террориста не спасают его от бремени греха; эсера Каляева, который все откладывал покушение, чтобы не пострадали женщины и дети); эту противоречивость, мешающую запустить «массовый тотализатор», большевизм радикально снял, приведя психологию в гармонию с этикой.

«Оказалось, – пишет Чаликова, – можно заниматься ликвидацией людей и быть спокойным, уравновешенным: играть в шахматы, удить рыбу, наслаждаться горными прогулками. Тут была важная деталь: не делать ничего такого собственноручно, действительно идти другим путем, чем Александр, который взял на себя и деяние, и расплату...»⁵².

В заключение я обещал продемонстрировать некий константный алгоритм вырождения «идеи» в «тотализующую идеологию». Для нас как философов и как граждан каждая из этих «вех» является симптомом опасной болезни, требующей немедленного лечения. Перечисляю кратко по этапам.

1. Начинается радикальное отрицания предшествующей традиции (*«отречемся от старого мира...»*) во имя очередного «исторического прорыва в светлое будущее». Идет «игра на понижение» – кто радикальнее отмежуеться от «проклятого прошлого» во имя скорейшего наступления «светлого будущего».

⁵¹ Чаликова В.А. С Лениным в башке // Век XX и мир. 1990. № 8. С. 34.

⁵² Там же. С. 35.

2. Происходит быстрая радикализация вопроса об «исторической правоте» самих преобразователей («*история нас оправдает*») и, соответственно, «исторической вине» реакционных субъектов (повторяю: они могут быть разные: чужие народы, чужие классы или просто «чужие»). Социальное творчество вырождается в идею исторического предопределения, якобы гарантированного историческими законами («*верной дорогой идем, господа/товарищи!*»). Ошибки и неудачи преобразователей регулярно объясняются некими «происками врагов».

3. Выделяется «авангард избранных» («*орден меченосцев*»), который противопоставляется «косной отсталой массе». Большинство населения становится объектом исторического эксперимента. Завороженное перспективой быстрого прогресса, молчаливое большинство на какое-то время уступает активному меньшинству право на радикальное экспериментаторство. (Зинаида Гиппиус как-то отметила в дневнике эту постоянную воспроизводимость в русской истории одного и того же явления: «*Чем власть диче, чем она больше себе позволяет – тем ей больше позволяют*»⁵³.)

4. Происходит быстрая «*негативная селекция*» внутри правящего слоя: рафинированные творцы проекта (условно, «интеллигенты») сменяются «идеологами» – полуинтеллигентами-фанатиками, а затем и циничными прагматиками-карьеристами.

5. Начинаясь как эмансипаторский и антибюрократический, новый идеологический проект постепенно перерождается в сугубо *административно-бюрократический*. Правящий режим, монополизируя право на «гарантирование светлого будущего», очень быстро самоутверждается (и активно убеждает в этом других) в собственной «безальтернативности».

6. Реализация идеи, как декларируемого изначально комплексного социокультурного процесса приобретает *экономикоцентристский характер* и суживается на вопросах перераспределения собственности и благ. При этом изначально заложенная в проекте трудовая доминанта (все тоталитаристы говорили: «*кто не работает, тот не ест*») с неизменным постоянством уступает первенство механизмам вполне корыстного материального перераспределения.

7. Над преобразованиями начинает довлеть своеобразный «страх контрреволюции и реставрации». Николай Бердяев в свое время назвал это явление «*комплексом постоянного ожидания жандарма*», что придает новому правящему режиму черты самозванства и хлестаковщины.

8. Осуществление проекта постепенно принимает *неправовой характер* и постепенно подчиняется императиву сначала «*революционной законности*», а потом и «*революционной целесообразности*».

Закономерен вопрос: что можно сделать в такой ситуации? Я очень скептически отношусь к самой возможности конструирования «хорошей идеологии». Некоторым ориентиром для меня всегда являлись слова Вл. Соловьева о том, что никогда нельзя верить тому, кто говорит, что знает, «как надо». А главное его великая максима: Задача не в том, чтобы построить рай на земле, а в том, чтобы не допустить здесь ада... Соловьев, как известно, первоначально сказал это в расчете на разумность государства. Но уже в «Трех разговорах» он приходит к выводу, что и государство может быть орудием Антихриста, и делает однозначную ставку на Церковь. Возможна ли секулярная сила, выполняющая задачу «Удерживающего» – например, культура – и ее носители – это серьезнейший вопрос.

⁵³ Гиппиус З.Н. Дневник // Мережковский Д.С. Больная Россия. Избранное. Л., 1991. С. 234.

Я никогда не был сторонником идеи «максимизации добра» (помнится, Семен Франк утверждал, что 99 % всего зла в мир привнесено в борьбе за ложно понимаемое добро), я считаю, что более права, может, менее привлекательно звучащая, но зато более надежная теория «минимизации зла». Общество должно выстраивать «заслоны», в том числе и институциональные, на пути мутации идей в репрессивные идеологии. Тот же Федор Степун написал в свое время в «Мыслях о России» о том, как и за счет каких механизмов Европа сопротивлялась идеологической тоталитаризации: «Изобретя машину и взрастив индустриализм, Запад бесспорно создал серьезную угрозу духовным основам европейской культуры. Но, создав эту угрозу, он создал и средство борьбы против нее. В гуманизме – в идеях и институтах автономной науки, свободы, права, демократии, капитализме (пусть в секуляризованном виде), как-никак, все же сберег унаследованные им от античности и средних веков духовные начала от разгрома машинной цивилизации»⁵⁴.

Уверен, что и в России этот процесс сопротивления культуры идеократизации возможен, и философы очень много могут сделать: как за счет своих профессиональных текстов, так и за счет других форм репрезентации в так называемом «публичном пространстве», каким бы куцым и разочаровывающим оно нам подчас ни казалось. Спасибо за внимание.

⁵⁴ Степун Ф.А. Мысли о России // Современные записки. Париж, 1926. № 28. С. 386.