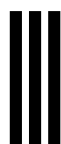


Постмодернистская
ловушка:
путь туда и обратно

Леонид Фишман





**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ПОЛИТИЧЕСКОГО
ПРОСТРАНСТВА**

Серия «Феноменология политического пространства»

В серии монографий «Феноменология политического пространства» современные политические процессы рассматриваются как явления, сами себя обнаруживающие в структурах повседневности. Проявленность политического бытия прослеживается в динамике при переходе от одной формы выражения к другой. Политический слоган, фантастические образы будущего политического устройства общества, политическое граффити, обещания, мифологемы и другие феномены репрезентуют новейший политический порядок.

Научные редакторы серии:

В.Н. Руденко, К.В. Киселев

Российская академия наук
Уральское отделение
Институт философии и права

Л.Г. Фишман

**ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ЛОВУШКА:
ПУТЬ ТУДА И ОБРАТНО**

Екатеринбург – 2004

УДК

Фишман Л.Г. Постмодернистская ловушка: путь туда и обратно. Екатеринбург: УрО РАН, 2004.

ISBN 5–7691–1548–3

Монография посвящена исследованию характерных особенностей российской политической мысли эпохи Постмодерна.

Сегодня, считает автор, Постмодерн оттеснил на периферию идеологию и утопию. Их уход выводит на сцену «политический проективизм», «дискурс, ориентированный на поиск основ социальной рациональности», «просвещение», «дискурс нормального общества и здравого смысла», а также иные типы политических дискурсов, аналоги которых порой удастся отыскать в прошлом, а порой и нет. Некоторые из дискурсов, обнаруживаемых автором в современной российской действительности, представляются тупиковыми, «герметизирующими» пространство политической мысли российского Постмодерна. Другие – содержат потенциал для развития. Им уделено особое внимание.

Работа адресована специалистам в области истории и теории политической науки, а также всем интересующимся современным состоянием российской политической мысли.

Ответственный редактор
кандидат философских наук **Киселев К.В.**

Рецензенты:
доктор политических наук, профессор **Русакова О.Ф.**
кандидат политических наук **Мартьянов В.С.**

ISBN 5–7691–1486–3

81(04)
Ф ————— БО
8П6(03)1998

© Институт философии и права УрО РАН, 2004 г.
© Фишман Л.Г., 2004 г.

ВВЕДЕНИЕ

Одним из характерных явлений второй половины XX в. стало, едва ли не по всеобщему мнению, исчезновение утопий и резкое ослабление влияния некогда могущественных идеологий. И теперь, когда и те и другие находятся на грани небытия, становится возможным привести некоторую ясность в тот смысл, который вкладывался в эти понятия, когда они были еще актуальны.

Почему это привнесение ясности кажется нам столь важным? Потому что до сих пор некоторые сожалеют об утраченных утопиях, а еще большее число искренне полагает, что без возникновения влиятельных идеологий нельзя достигнуть успеха в тех социально-политических преобразованиях, на путь которых встала Россия. Причем так считают и те, кому направление преобразований в целом нравится, и те, кто придерживается противоположной точки зрения. На протяжении последних лет все мы являемся свидетелями многочисленных рассуждений на тему необходимости создания некоей общенациональной идеологии или, на худой конец, достижения ценностного консенсуса. Об этом говорят и пишут политики и политологи, писатели и публицисты – и безрезультатно. Может быть, правы скептики, которые изначально предупреждали, что идеологии не создаются по заказу политиков политическими консультантами? Но тогда нам, вероятно, следует подождать, пока идеологии, столь нам необходимые, через некоторое время появятся естественным образом?

Эта работа посвящена обоснованию в сущности одной простой мысли – нет, не возникнут, и возможно этого больше не будет никогда. Но из данного вроде бы печального утверждения не должно следовать пессимистических выводов, поскольку обществу, которое сейчас помимо воли политиков вырастает в России, для самовоспроизводства такой институт, как идеология, не нужен. Россия, при всех своих цивилизационно-культурных особенностях, отчасти «добровольно» вступила, отчасти неожиданно для себя обрушилась в эпоху Постмодерна, а идеологии – это атрибуты минувшей современной эпохи, и в Постмодерне им нет ни места, ни функции.

Одной из важных причин появления этой работы стало нарастающее недоумение автора по поводу непрекращающихся попыток многих представителей российских наук об обществе объяснить социальные и идейные явления эпохи Постмодерна в категориях Модерна, таких, как «демократия», «авторитаризм», «гражданское общество», «идеология» и т.д. Особенно это касается «идеологии» и в меньшей части «утопии», ибо именно в дискурсе идеологий и утопий приобретают свой подлинный смысл все прочие категории политической теории Модерна. И именно пытаюсь сохранить отживший свое теоретический дискурс Модерна, теперь продолжают искать идеологии и утопии там, где их больше нет. Или же, признавая, что их «пока» нет, с надеждой ожидают их появления, как будто политическая мысль, способствующая воспроизводству социальных и политических институтов никакой иной формы, кроме идеологической, принять в принципе не может. Примеров тому можно привести массу, открыв буквально любой номер журнала, посвящающего свои страницы политическим вопросам.

И все это было бы безобидным, если бы применение определенных терминов не влекло бы за собой попыток сконструировать соответствующие им социальные феномены (вроде «гражданского общества») или «обнаружить» их (как, например, «средний класс»), а затем радостно строить на этом шатком основании стратегию дальнейшего социально-политического развития, не задумываясь о том, насколько они имеют отношение к действительно происходящему и насколько адекватна реальности лежащая в их основании разновидность политической мысли и, в частности, политической теории и идеологии. Поэтому в нашем исследовании мы уделяем особое внимание типологизации феноменов политической мысли, которые далеко не всегда сводились (и тем более не сводятся теперь) к привычным нам идеологиям или утопиям. Хотя к ним нередко и приклеивают эти совершенно неуместные ярлыки.

О политической мысли и написана эта книга. В ней мы исходим из двух вроде бы самоочевидных положений:

1) не всякий продукт политической мысли есть «идеология»; и в частности в современной России критериям «идеологичности» отвечают далеко не все образцы политических дискурсов;

2) каждому совершенно особому, уникальному состоянию общества (вроде нашего современного состояния) соответствует столь же уникальная констелляция продуктов политической мысли.

Строго говоря, исследуя особенности политического мышления, присущие конкретному обществу в конкретное время, мы можем кое-что сказать и о направлении тех трансформаций, которые в этом обществе происходят, а с еще большей вероятностью можем сказать о том, в какую сторону это общество однозначно не идет. Далее, мы можем уверенно квалифицировать степень обоснованности претензий тех или иных образцов политического дискурса на право представлять собой то, что они *желают* представлять. И если эта степень оказывается низкой, то мы можем, например, констатировать, что нечто, претендующее на статус идеологии или утопии на самом деле таковым не является, представляет собой образец совершенно иного типа политического дискурса, которому порой можно обнаружить аналоги в прошлом, а порой и нет.

Не выходя за рамки исследования только дискурса, мы не можем, конечно, с большой степенью правдоподобности обрисовать в деталях тот тип общества, который его порождает. Но это и не является нашей целью. Мы всего лишь пытаемся обрисовать положение в области современной российской политической мысли в категориях, представляющихся более адекватными наличной ситуации, нежели общепринятые.

И еще. Необходимо пояснить наш выбор авторов, которых мы привлекли для анализа. Читатель сразу заметит, что это преимущественно авторы оппозиционного сложившемуся политическому режиму направления, большинство из которых называют себя патриотами или по крайней мере близки к ним. Почему были выбраны именно они? Потому что за последние несколько лет авторы альтернативного, либерально-демократического направления особой теоретической активностью не отличались. Создается впечатление, что все, что они хотели сказать, они уже сказали, теперь им остается только защищать свои изрядно пошатнувшиеся позиции. Довольно долгое время представленный в их работах образец политического дискурса был дискурсом власти, и это, видимо, не стимулировало либеральных демократов к сколь-нибудь серьезно-

му творчеству в сфере политической мысли. Оппозиция власти в этом отношении всегда интереснее, ее мышление парадоксальнее и направлено на решение вопросов, которые с официальной или просто устоявшейся точки зрения не воспринимаются, но которые могут лечь в повестку завтрашнего дня. Как сможет отметить и сам читатель, многие выбранные нами авторы, в частности, отличаются и тем, что в своих построениях выходят за пределы привычной нам дихотомии западничества и почвенничества. Этими всеми соображениями и был обусловлен наш выбор.

Глава I. МОДЕРНИСТСКИЕ И НЕМОДЕРНИСТСКИЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ

Во введении мы исходили из точки зрения, согласно которой современную политическую мысль далеко не всегда следует описывать в категориях Модерна. Это обязывает нас, во-первых, указать на специфику собственно модернистских политических дискурсов (идеологии и утопии) и, во-вторых, выделить некоторые виды достаточно давно существующих немодернистских политических дискурсов, имеющих аналоги в политической мысли современной, во многом постмодернистской, России.

Постмодерн же, как правило, вторичен по своему идейному содержанию; он не может не паразитировать на предшествующем ему культурном наследии. Критически относясь к Модерну, Постмодерн закономерно ищет опору в том, что ему предшествовало, и в этом смысле он представляет собой течение, зачастую ориентированное на архаику и традицию. В. Россман по данному поводу пронищательно заметил, что, например, «...Фуко во многих отношениях является настоящим почвенником. ...Он критикует моральные идеалы Нового Времени и само дисциплинарное общество с точки зрения античного (в некоторых случаях платоновского) идеала»¹. Наше преимущественное внимание к немодернистским политическим дискурсам обусловлено тем, что в эпоху Постмодерна (даже такого частичного и половинчатого), в которую вступила Россия, они приобретают второе дыхание. Прежде чем вести речь о постмодернистской форме немодернистских дискурсов, требуется охарактеризовать их историческую специфику, показать, как они выглядели тогда, когда о Постмодерне еще не было и речи. Этому описанию уделена большая часть данной главы. И, тем не менее, мы начнем ее с анализа дискурсов модернистских – идеологии и утопии. Это потребует для того, чтобы четко ограничить дальнейшее применение самих понятий «идеология» и «утопия», поскольку, как нам представляется, во многих случаях оно просто не оправданно.

¹ О философии континентальной и аналитической. Беседа В. Россмана и Я. Шрамко // Вопросы философии, 2002. № 11. С. 112.

Идеология и утопия

Этот раздел посвящен двум типично модернистским дискурсам – идеологии и утопии – прежде всего, утопии как, если разделять точку зрения К.Маннхейма, тому, что с течением времени превращается в идеологию.

Проблема заключается в том, *что* подразумевается под словом «утопия». Является ли то, что мы понимаем как утопическое теперь, применимым для всех времен, народов и культур? И если нет, то не распространяем ли мы своего нынешнего понимания сути утопии или идеологии на феномены, к ним отношения *еще* не имеющие или имеющие только формальное отношение? Не мешает ли нам это неверное употребление понятий адекватно оценить и сегодняшнюю ситуацию в сфере политической мысли, точно так же распространяя ставшие привычными ярлыки идеологии и утопии на явления, к ним *уже* отношения не имеющие?

Вот чем обусловлен наш интерес к ранней утопии, которую мы будем подробнее анализировать немного позже, к утопии времен Ренессанса и конкретно к «Утопии» Томаса Мора, давшей – не по недоразумению ли? – свое имя целому ряду разнокачественных социальных и политических концепций.

В данном исследовании мы будем исходить из того факта, что история собственно «утопии» начинается в тот же период, что и история «идеологии» (т.е. в XIX в.) и заканчивается в наше время, когда и та, и другая отходят на периферию политической жизни. Такой подход может показаться на первый взгляд совершенно неоправданным, но он зато не имеет вопиющих недостатков ставшего привычным широкого употребления понятий «идеология» и «утопия».

В каком смысле термины «идеология» и «утопия» употреблялись изначально? Первоначальное употребление термина «утопия» было близко к буквальному: современники Т. Мора вовсе не видели в утопии некоего универсального социального феномена, не употребляли его как родовое понятие. «Среди первых читателей «Золотой книжечки», – замечает по этому поводу А.Э. Штекли, – само слово «Утопия» почти сразу же стало восприниматься как си-

ноним страны или не существующей, или совершенно неведомой. Это принялись обыгрывать на все лады. Так, Пьера Барбье, секретаря канцлера Бургундии, клирика, прозванного Индийским теологом из-за того, что он, имея доходные должности в Вест-Индии, ничего совершенно о ней не знал, начали вскоре величать Настоятелем Утопии. А Ги Морийон, вынужденный замещать его в Брюсселе, в письме к Эразму шутливо именовал себя Утопийским викарием»¹. Как видно, понятие «утопия» тогда было чрезвычайно узким, не в последнюю очередь потому, что ничто в реальности, кроме названия вымышленной страны, этому понятию не отвечало. Такая ситуация просуществовала вплоть до XIX в.: даже философы и политические мыслители Просвещения не замечали утопий на своем теоретическом горизонте, а термин «утопия» не использовался в перипетиях политической борьбы.

И только в XIX в. понятие «утопия» стало употребляться в его принятом сегодня значении. Каково же было это значение? Термин «утопия» применялся тогда почти исключительно к учениям социалистического или коммунистического характера, которые отчасти отвечали настроениям угнетенных слоев населения периода становления капиталистического индустриального общества, а отчасти были порождены проблемами все того же становления, преломлявшимися философским образом в головах тех или иных социальных мыслителей. Таким образом, впервые с момента своего появления слово «утопия» стало употребляться для обозначения реально существующего социального феномена, а не вымышленной неведомой страны.

Понятие «идеология» тоже вначале было достаточно конкретным и означало только некую совокупность идей, но затем превратилось в такой же ярлык для массы разнохарактерных явлений, в какой превратилась и утопия. Строго же говоря, «идеология» как социальный феномен возникла в том же XIX в. и отличалась от просто «политического учения» (которые, конечно, наблю-

¹ Штекли А.Э. Эразм и парижское издание «Утопии» (1517). // Эразм Роттердамский и его время. М.: Наука, 1989. С. 94-95.

даются на гораздо большем временном промежутке) рядом черт, характерных только для этого века.

Во-первых, феномен собственно идеологии сформировался при активном участии другого уникального феномена – европейской «науки» и был поэтому вдвойне уникален. Все «большие» идеологии изначально претендовали не просто на рациональность (на рациональность претендовали уже политические доктрины времен «Славной революции»), но и на *научную рациональность*. Подразумевалось, что те или иные политические программы являются не просто выражением частного или группового интереса, а результатом адекватного постижения социальной реальности, законов истории и общества.

Во-вторых, появление идеологий было немислимо без наконец оформившегося к началу XIX в. совершенно нового ощущения тотальности исторического процесса, в котором история вновь (после крушения христианской концепции истории, а затем и выявления «иронической» беспомощности позднего Просвещения в данном вопросе) получала цель и смысл. Это новое ощущение тотальности истории легло в основу понятий эволюции и прогресса. На некоторое время История, по выражению Кроче, стала единственным «божеством».

В-третьих, идеологии появились на свет с конкретной целью; точнее, им изначально была предписана вполне определенная функция. А именно, идеологии были предназначены для осуществления двусторонней связи между властью и массами не в любом обществе и государстве, а в тех из них, в которых наличествовали институты представительного правления (демократии), и таким образом сформировалась сфера публичной политики. Несмотря на то, что идеологии с подачи Маркса нередко стали называть проявлениями «ложного сознания», они были еще и проявлениями рационального сознания. Политические деятели были должны формулировать свои предложения на рациональном языке той или иной идеологической доктрины, которая, в свою очередь, давала массе своих приверженцев из электората рациональную картину истории, общества, констелляции политических и имущественных интересов и нередко мира в целом. Картина эта могла быть сколь угодно

доктринерской, огрубленной, тенденциозной, но она была прежде всего рациональной, доступной пониманию масс и обязательной для политиков в качестве руководящего критерия в их действиях. Таким образом, массы получали возможность непрерывно «тестировать» своих избранников на соответствие канонам той или иной идеологии, разговаривать с ними на общем языке, уличать их в «неверности» или, напротив подтверждать их преданность классу или партии.

В-четвертых, критерием идеологии следует, по-видимому, назвать ее денотативность. Под денотативностью мы понимаем отнесенность понятий той или иной доктрины к неким реально существующим социальным феноменам, начиная классами и их интересами и заканчивая какими-либо объективными процессами, происходящими в сфере экономики, науки, культуры, техники и т.д. (Напомним в связи с этим, что век идеологий начинается именно тогда, когда историки (прежде всего французские) обнаруживают классы, а социальные философы фокусируют свое внимание на изменениях, вызванных в обществе промышленной революцией). Строго говоря, денотативность не является специфической принадлежностью только идеологий как феноменов Модерна; ею обладают все политические учения, черпающие свой материал из более или менее устоявшейся социальной реальности. Но в эпоху Модерна денотативность имеет одну специфическую черту, которую необходимо отметить особо: она является выражением не просто реалистичности, а *научной реалистичности*; отсылка к реальности приобретает характер поиска подтвержденной эмпирикой закономерности.

Итак, собственно идеологии были научно-рациональны, тотально-историчны, специфически функциональны для сферы публичной политики в рамках демократических институтов и, наконец, денотативны. *Даже в эпоху расцвета идеологий там, где не соблюдались все эти четыре критерия, облик идеологий сильно искажался, и они приобретали черты, характерные скорее для феноменов политической мысли прошедших времен.* Не ходя далеко за примерами, вспомним, какой сектантско-религиозный отпечаток наложило на партийные идеологии одно только отсутствие сферы публичной политики в дореволюционной России.

Утопия, появившись на свет одновременно с идеологией, обременена абсолютно всеми чертами последней. В сущности, ярлык утопичности применялся идеологами противоборствующих сторон, когда требовалось упрекнуть оппонента в «ненаучности» его доктрины, в меньшей, чем требовала сфера публичной политики, степени ее рациональности и, как следствие, во вредности и нереальности вытекающих из данной доктрины практических предложений. В ракурсе такого применения понятий все политические учения эпохи Модерна в равной степени были идеологиями и утопиями, и найти более или менее строгий критерий для их разделения было невозможно. Манхейм, попытавшись обнаружить таковой, в итоге пришел к вполне релятивистскому выводу: утопии – это учения угнетенных классов, а идеологии – господствующих. Разница только в социально-иерархически обусловленной точке зрения, с точки же зрения рациональной структуры ее уже нет: то, что вчера было утопией, сегодня становится идеологией, поскольку угнетенный класс стал господствующим. Многие идеологи и утописты XIX в. отчетливо ощущали специфику своего времени и вытекающую из нее специфику политических учений именно как идеологий и утопий. Ощущал это и Констан, когда писал об отличии свободы у древних римлян от современных ему прав и свобод, отмечая при этом наличие индивидуальности у европейцев XIX в. и отсутствие оной у римлян, т.к. именно к индивидуальной рациональности обращался он как либеральный идеолог. Понимал это же самое и Маркс, когда искал предшественников своей научной идеологии не среди Морелли и Бабефов (хотя в идейном плане они ему были близки), а среди Фурье и Сен-Симонов. И, как замечал в связи с этим А.И.Володин, – «...дело здесь отнюдь не в хронологической близости этих мыслителей ко времени становления марксизма, а в теоретической зрелости развивавшейся в их учениях идеи социализма»¹. Иными словами, Фурье, Сен-Симон и Оуэн как социалисты могли быть непоследовательны, но зато обнаруживали, как и сам Маркс, тягу к историчности и к научности, что являлось решающим признаком их принадлежности к эпохе господства соб-

¹ Володин А.И. Утопия и история. М., 1976. С. 138.

ственно «идеологий» и «утопий». Идеологии и утопии Модерна были по своей, если так можно выразиться, научно-историческо-функционально-денотативной сути одним и тем же и в данном качестве выступали единым фронтом по отношению к феноменам политической мысли прошлого. Но это происходило только до тех пор, пока идеологию и утопию не попытались превратить в сугубо научные понятия.

Понятие «утопия», превратившись из «неведомой страны» отчасти в социальный феномен, а отчасти в ярлык (более или менее уничижительный), стала использоваться для квалификации вообще любого социально-политического или даже религиозного учения, в котором можно было найти хотя бы что-то похожее на социалистические или коммунистические элементы. Но это словоупотребление само по себе еще было образцом научности. Обычно к нему еще примешивалось желание уязвить оппонента в нереалистичности и абстрактности его проектов. И тогда на поверхность всплывало значение слова «утопия», близкое к изначальному. Причем именно в таком смысле утопическим назывались уже учения абсолютно любого характера, в том числе и откровенно «реакционные», и просто далекие от социализма. *В сущности, под утопией стало подразумеваться любое политическое (и даже не политическое) учение, в основе которого лежал разрыв между сущим и должным, между неприглядной действительностью и мечтой о лучшей жизни.* И как раз это вытекшее из политического словоупотребления представление об утопии перекочевало в науку.

В итоге понятие утопии и утопического осуществило такую экспансию, что стало применимым едва ли не ко всем временам, эпохам и культурам. Платон, Кампанелла, Конфуций, Мюнцер, Бланки, Блан, Бабеф, Маркс, Кропоткин, Ленин, Скиннер, «новые левые», либералы и консерваторы, коммунисты и фашисты – все вместе и поочередно заслуживали почетное право именоваться утопистами. Утопиями стали называть все, что угодно, от средневековых милленаристских ересей до политических учений китайских даосов и американских хиппи. Само собой разумеется, что подобное употребление понятия привело к взрывному росту классификаций утопии – слишком уж разнокачественные учения и те-

чения попали в ее ведомство. Если в первой половине XX в. понятие утопии применяли еще с известной степенью осторожности, то затем всякий исследователь, кажется, считал своей обязанностью добавить в число классификаторов утопии еще что-нибудь свое и зачастую не мог при этом остановиться.

Еще Манхейм ограничился выделением только четырех видов утопий (даже точнее – утопического сознания): хилиастической, либеральной, консервативной и социалистическо-коммунистической. Причем он вполне отчетливо понимал всю специфичность феномена утопии и не был склонен распространять этот термин на явления, слишком уж отдаленно отстоящие от Нового Времени. Не случайно первым типом утопического сознания он считал хилиастическую утопию анабаптистов, а вовсе не утопии времен Ренессанса, к которым относится и «Утопия» Мора. Можно предположить, что Манхейм уловил одну существенную черту, роднящую хилиазм анабаптистов с собственно утопиями Нового Времени – его ярко выраженную денотативность, «классовый характер», стремление быть здесь и сейчас. Эта денотативность, безусловно, выводила анабаптистский хилиазм за пределы мышления интеллектуалов ренессансного Постсредневековья. При этом Манхейм не устал напоминать при каждом удобном случае об отличии всех последующих видов утопизма от хилиастического и рассматривал их как явления, постепенно вытесняющие хилиазм, ведущие с ним бескомпромиссную борьбу. Даже говоря об анархизме как политическом учении, наиболее родственном хилиастическому мироощущению, он напоминал, что анархизм многому научился у своих современных оппонентов. Прежде всего – это чувство истории, благодаря которому он смог внести свой вклад в представление о неравноценности исторических периодов.

Но после Манхейма утопии в восприятии исследователей стали размножаться в геометрической прогрессии. Если мы, например, возьмем известную работу Е. Шацкого об утопиях, то обнаружим в ней, помимо основной классификации на утопии, места, времени, вне времени, бегства, ордена и политики, еще и технократические, научной организации, отечества, самореализации, героические, позитивные, технократические, научные, негативные и т.д., и т.п. При-

чем явно заметно, что едва ли не в половине случаев термин «утопия» применяется просто потому, что автор случайно вспомнил об еще одном явлении, подпадающем под критерий различения сущего и должного, и тут же придумал для него «утопическое» название. Дж. Александер исходя из того же широкого понимания утопии, что и Е. Шацкий, только в современности нашел целый ряд, как он выражается, «ограниченных утопий»: мультикультуралистская утопия, утопия экологического сообщества, утопия информационного общества (или «общества свободного времени»), утопия романтической любви и т.д. Все эти утопии у него связаны еще и «с утопическим надеждами, мечтами о жизни без смерти или старости, с идеей игры на работе, с надеждами на партиципаторное и космополитическое сообщество»¹. Кроме того, он обнаружил еще один новый вид утопии – «утопия гражданского ремонта», под сенью которой обосновались различные движения, ставящие своей целью достижение (буквально!) «более гражданского общества». А то, что пытаются «ремонттировать» эти новые утопии, является, по мнению Александера, часто следствием других, более ранних утопических проектов². Так сказать, утопии второго порядка.

Причем нельзя утверждать, что трудности, вызываемые столь расширительным толкованием слова «утопия» оставались вне поля зрения исследователей. Отечественные авторы, по крайней мере, нередко считали своим долгом высказываться в духе, что «понятие «утопия» давно уже стало полисемантичным, охватывая практически любые идеальные построения, включая даже нереализованные сценарии и литературные проекты»³, и продолжали применять его ко всему и вся, разве что с некоторыми оговорками. Так, например, только что цитированный нами автор оговорился, что издержки такого расширенного толкования термина во многом снимаются

¹ *Александер Дж.* Прочные утопии и гражданский ремонт // Социс, 2002. № 10. С. 8.

² Там же. С. 9.

³ *Чернышев Ю.Г.* Характерные черты греческой социальной утопии // Социальная структура и идеология античности и раннего средневековья. Барнаул, 1989. С. 3.

употреблением термина «социальная утопия», под которым он понимал «произвольно конструируемые, не основанные на научном анализе законов исторического развития представления об идеальном общественном состоянии, противопоставленном существующей действительности и отделенном от этой действительности определенным расстоянием – хронологическим или пространственным»¹. И намного ли более узким стало понятие «утопия» после такого уточнения?

Точно так же обстояло дело и с понятием «идеология». Несмотря на то, что только в XIX в. реально появился феномен, соответствующий данному понятию, и что идеологи этого века отчетливо ощущали разницу между тем, что они создают, и тем, что в сфере политической мысли существовало раньше, и даже небезуспешно пытались понять специфику идеологии, в политической науке возобладали тенденции применения самого первоначального, буквального значения слова «идеология». Поэтому вслед за утопиями идеологии стали также в больших количествах обнаруживаться во всех временах и культурах – от Древнего Египта и Древнего Китая до современной Европы. В отечественной литературе это проявляется уже в названиях исследований, посвященных политической мысли древних времен². Что касается работ еще более раннего периода, то их «идеологизированность» обнаруживается уже на уровне разделов учебников по истории древней политической мысли (вроде «рабовладельческой идеологии Древнего Египта» и т.п.). При этом понятия идеологии и утопии часто употребляются, в зависимости от контекста, как синонимы. При этом на «обыденное» (буквальное) понимание идеологии как просто комплекса идей накладывалось столь же обыденное представление об идеологии как феномене, присущем именно Модерну. В голове читателя при слове «идеология» возникали отнюдь не ассоциации с плебей-

¹ Чернышев Ю.Г. Характерные черты греческой социальной утопии ... С. 3.

² Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1990; Социальная структура и идеология античности и раннего средневековья. Барнаул, 1989; Ревуненкова Н. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1989 и др.

скими и аристократическими «идеологиями» Древнего Рима или с «идеологиями» гвельфов и гибеллинов, а с привычными либерализмом, консерватизмом, коммунизмом и т.д. со всеми их привязанными ко времени и месту видовыми признаками.

Так или иначе, но получилось, что взгляд исследователя эпохи Модерна повсюду начал усматривать признаки «идеологии» и «утопии». Казалось бы, радикальный культурологический поворот в общественных науках, инициированный «критикой культуры» в первой трети XX в. давал надежду на изменение ситуации: начали понимать, например, что даже к европейскому Средневековью, не говоря уже об античности, не применимы такие понятия, как «индивидуальность» или «национальное государство», а если и применимы, то лишь в качестве метафор. Если еще Моммзену было позволительно писать, к примеру, о «национальном государстве» фессалийцев или о борьбе яркой «индивидуальности» эллинистических полководцев с римской военной организацией, то для исследователей последующих времен применение такой анахроничной терминологии уже стало недопустимым. Но если «личность» и «индивидуальность» из прошлых времен и иных культур изгнали, то «идеологию», ориентированную на рациональное убеждение этой самой личности и индивидуальности, не тронули. Так и вынуждены до сих пор люди прошлых эпох ломать головы над теоретическими продуктами далекого для них будущего.

Итак, взгляд исследователя эпохи Модерна, когда господствовали идеологии и утопии, обладал, в силу этого господства, определенной избирательностью – касаясь прошлого, он был особенно чувствителен к тому, что казалось ему близким и понятным. Поэтому он и наталкивался везде на якобы идеологии и утопии или, по крайней мере, зародыши таковых. Но век Модерна закончился, а вместе с ним и идеологии с утопиями отошли на периферию политической жизни, уступая место политической рекламистике и «инфократии». Заговорили о конце идеологий и об исчезновении утопий, но эта точка зрения в силу своей излишней полемической заостренности оказалась уязвимой для критики: действительно, несмотря на сглаживание разницы между «большими идеологиями» они, казалось бы, полностью не исчезли и еще продол-

жают давать материал (например в виде определенных стереотипов) той же политической slogанистике. Мысль политических писателей и публицистов продолжает работать и выдавать «на горá» определенную продукцию, которая, по крайней мере внешне, воспроизводит ряд характеристик идеологии и утопии. Но в то же время эта продукция уже не имеет того влияния, она призвана имитировать идеологии и утопии. Категории современной политической мысли все в большей степени связываются, как заметил еще Бодрийяр, не с реальными денотатами, а с другими категориями, друг с другом, уравниваются в значимости и теряют предписывающую силу.

Продукция современной политической мысли поэтому только внешне похожа на идеологии и утопии: ссылаясь на авторитет своих предшественниц, она уже не может исполнять ту функцию в воспроизводстве политической сферы, которую исполняли они. Продолжая пользоваться определенным спросом, она больше не дает своему потребителю (именно потребителю, а не адепту, как в былые времена) хотя и доктринально ограниченной, но рациональной картины мира, не формирует его мировоззрения и не вооружает его критерием эффективной (т.е. хотя и ограничено, но реалистичной) оценки политических и государственных деятелей. В воспроизводстве публичной политики она больше роли не играет, хотя бы потому, что сфера публичной политики сворачивается. В лучшем случае, современная интеллектуальная продукция политических писателей и публицистов способна сформировать у ее потребителей определенное отношение к происходящему, которое, однако, недействительно за рамками субъективного мировосприятия, абсолютно равнозначного другому такому же субъективному мировосприятию.

Иными словами, согласно «структурному закону ценности» из тех или иных идеологических понятий конструируется особая Вселенная, в которой все еще действительны какие-то законы Истории и Общества (тогда как в реальности само существование таковых ставится под сомнение). Далее, в эту Вселенную предлагается помещать для оценки тот или другой факт из реальности и затем формулировать определенные политические, экономические, куль-

турные предложения. Одна квазиидеологическая Вселенная равнозначна другой; они сменяют друг друга, повинаясь законам моды: сегодня в моде неолиберализм, завтра – почвенничество, послезавтра глобалистские теории. Достаточно чуткие к смене интеллектуальных мод политтехнологи черпают из них материал для «идеологического» оформления предвыборных кампаний своих клиентов. И власть в условиях постсовременности, как пишет А.И. Соловьев, также проявляет «исключительную чувствительность ... к малейшим флуктуациям в поле политики, включающим возникновение разнообразных идей, настроений и состояний массового сознания»¹. В каком-то смысле современное массовое политическое мышление, как отмечают некоторые исследователи, действительно начинает напоминать мышление мифологическое. Но это не мифологическое мышление, характерное для монистических культур, а скорее свойственное мультикультурным эллинистическим обществам.

То, что сейчас в сфере политической мысли следует на смену идеологиям и утопиям, все еще по инерции продолжает использовать их имена, и не более того. Как назвать этот эквивалент идеологии и утопии в эпоху Постмодерна? В последнее время все чаще звучит словосочетание «политический проект»; примем его в качестве рабочего названия.

«Утопия» Ренессанса и «политический проект» Постмодерна

Если Модерн в лице своих исследователей был «чувствителен» к элементам (или, точнее, *аналогам*) идеологического и утопического в каждой эпохе и культуре, то исследователь эпохи Постмодерна имеет возможность обрести иного рода «чувствительность» – к тому, что мы выше назвали «политическим проектом». Ибо Постмодерн – не единственная эпоха, заслуживающая приставки «пост». В истории европейской культуры была по крайней мере еще одна, подобная ей, – Ренессанс, время появления ранней утопии, которая, по нашему мнению, на самом деле «утопией» не является.

¹ Соловьев А.И. Политический облик постсовременности: очевидность явления // Общественные науки и современность, 2001. № 5. С. 75.

Итак, Ренессанс во многих существенных чертах являлся именно эпохой «пост»: он был «постсредневековым». Что в нашем понимании означает «быть постсредневековым»? Как и современный нам Постмодерн, Ренессанс был эпохой крушения метанарративов, и прежде всего характерного для средневековья представления об истории. Унаследованное от прошлого христианское представление об истории подразумевало деление всей истории на две неравноценные половины. То, что было до Рождества Христова, фактически являлось доисторией человечества и представляло собой ценность только в том ракурсе, в каком она являлась предысторией христианства. С этой точки зрения, например, вся античность представляла собой сомнительную ценность, хотя, как и вся прочая доистория, и она была включена в тотальность *действительной истории* грехопадения, искупления и спасения, но на подчиненном положении.

Мыслители Ренессанса, впервые в истории европейской культуры поднявшие бунт против всяческих «центризмов», попытались включить доисторию в собственно историю на равных правах, и в первую очередь это касалось античности. В данном отношении они первые внесли в понимание истории и культуры близкий к характерному для постмодернизма элемент *равнозначности*. Пытаясь включить доисторию в историю на равных правах, Ренессанс начал с доступных ему «верхушек», с памятников культуры, с текстов и символов. Стараясь также сохранить и подобие былого тотализирующего восприятия истории, он был вынужден основать его на искусственном теоретическом концепте – представлении о человеке как естественном существе, чьи многообразные потенции разворачиваются в истории (прежде всего – истории духа, культуры). Так возник феномен ренессансного гуманизма, который едва только выходил за рамки чистой теории, нередко оказываясь в плену ничем не обуздываемой, почти что «постмодернистской чувственности». И, как и следовало ожидать от такого рода чувственности, на ней было невозможно основать действительно тотализирующую концепцию истории – все оказалось равнозначным уже на уровне повседневной практики. Отсюда – пресловутый «титанизм» Возрождения, моральная неразбор-

чивость многих его центральных персонажей и прочие пороки, резко выведенные на свет А.Ф. Лосевым.

С другой стороны, это было все же именно *постсредневековое*, осознававшее свою специфику в зеркале средневековой морали, средневековой христианской теологии и антропологии, представлений о социальной структуре и т.д. Но, приняв за исходный пункт представление о равнозначности времен и культур, мыслители Ренессанса первыми начали «игру в бисер» понятиями, извлеченными из контекста настоящего и прошлого. В их теоретических диспутах на равных заговорили христианские авторитеты и языческие философы. Оказалось возможным всерьез попытаться применить теоретические модели иной культуры к своей собственной на основании общей для обеих вневременной гуманистической основы. Но так или иначе философский дискурс Ренессанса уже не обладал тотальностью средневековых или самих по себе античных метанарративов. Пытаясь найти свой собственный путь, он сначала должен был еще выработать собственный категориальный аппарат, имеющий денотаты в реальности ... или же не имеющий их. И это, в частности, обусловило специфику ренессансного политического дискурса.

В чем она проявлялась? Когда ренессансные политические мыслители пытались сформулировать какие-либо политические учения, политические рецепты, у них либо преобладала чисто эмпирическая аргументация с прагматическим подходом, либо смесь прагматизма и эмпиризма с обильными ссылками на античные примеры, с привлечением античных же политических и философских теорий с их категориальным аппаратом. Но поскольку на одних отсылках к античности или даже к примерам недавней истории построить убедительную аргументацию было нельзя, то привлекались еще и гуманистические представления, верные для всех времен и народов. Однако и сами категории гуманистического дискурса во многом были слепками с эквивалентных им античных категорий; ренессансный политический дискурс «удваивал» понятия дискурса античного. Возникала ситуация, в которой *понятия гуманизма соотносились не с чем-то реально имеющим место, а с понятиями же древних греков и римлян*. Таким образом, получалось

если не что-то похожее на современные нам «симулякры» Постмодерна, то нечто им аналогичное по структуре и функции.

Подходя вплотную к теме нашего исследования, зададимся теперь вопросом: могло ли «симулякрное», неденотативное политическое мышление ренессансных гуманистов породить что-то хоть отдаленно напоминающее «настоящую» идеологию или утопию? Наш ответ однозначно отрицателен, и мы попытаемся его обосновать путем разбора двух классических примеров.

Начнем со знаменитой «Утопии» Т. Мора. «Утопия», став предметом научного исследования, не случайно сразу вызвала огромные разногласия по поводу интерпретации ее идейного содержания и даже по поводу того, чем в сущности она является. Вот лишь некоторые из точек зрения на творение Т. Мора.

- Это не более чем игра образованного и утонченного гуманистического ума, чисто литературное явление.
- Это прямая предшественница позднейших социалистических и коммунистических учений, в ней многое предвосхищено из того, что будет четко сформулировано значительно позже.
- Это консервативное учение, пронизанное идеалами средневекового общежития, политического и экономического устройства.
- Это манифест христианского гуманизма.
- Это предшественница радикального эгалитаризма Просвещения.
- Это воплощение устремлений (синтез) социальных и экономических идей ренессансного гуманизма, и т.д.

Но хотя все эти точки зрения могли быть с той или иной степенью убедительности обоснованы, не значило ли это, что «Утопия» в действительности не является ни тем, ни другим, ни третьим?

Как известно структура «Утопии» в целом такова: вначале идет диалог между автором и путешественником Гитлодеем, в котором обсуждаются «актуальные вопросы современности», затем следует рассказ о собственно Утопии, неведомой стране с удивительным общественным устройством. Обратимся вначале ко второй части, точнее – к основным категориям, в которых описывается общественное устройство утопийцев. *Подавляющее число этих категорий неденотативны, имеют ярко выраженную симулякрную природу.*

Начнем с категории «равенство», *aequitas*, ибо на нем основано все утопийское общежитие. Конечно, у современного читателя, как и читателя XIX в., сразу возникают вполне определенные идеологические ассоциации с «гражданским», «имущественным», «политическим» и т.п. видами равенства. Или же он вспоминает, что некогда было еще равенство между аристократами в степени благородства, противопоставляющее их всем прочим, благородством не обладающим. Все эти ассоциации ярко денотативны и сразу отсылают к некоему реальному явлению, которое либо имело место раньше, либо присутствует и сейчас. Но у Томаса Мора, как в частности убедительно показывает О. Кудрявцев, «равенство» не «демократическое», не «аристократическое» и даже не внутрисловное, это вообще не понятие, имеющее какой-то реальный денотат. Это «всего на всего»... платоновское «равенство». Оно извлечено из платоновского «Государства», где означает некую соразмерную справедливость, которая делает невозможной проявление разрушительного частного интереса.

Платоновское равенство связано с платоновским же определением справедливости как соразмерности достоинствам людей. Если у Мора и Платона говорится, например, о равном распределении благ, то ни о какой уравнительности в казарменно-коммунистическом духе не может быть и речи. Имеется в виду, что блага распределяются *справедливо*, т.е. соразмерно достоинствам.

Третье ключевое понятие «Утопии» – «общность». Это, пожалуй, единственное сравнительно денотативное понятие «Утопии», за ним наблюдается не только чисто литературное прошлое, но и реальная традиция совместного общежития ранних христиан, а до того – пифагорейских общин и ессеев. Утопийская общность носит отчасти товарищеский, отчасти семейный характер, весь остров уподобляется единой семье, дому, хранящему полное согласие. Но и «общность» также имеет на себе отчетливо выраженный отпечаток античных источников, «литературности». В «Утопии» ни разу – как замечает О. Кудрявцев – не употребляется выражение «общность имуществ», «говорится «*omnia sunt communia*», т.е. буквально «все общее», эквивалент ... устойчивому выражению, которым, как известно, характеризовались в античной литературе

отношения совершенной дружбы»¹. Поэтому утопийское общежитие всего более напоминает соответствующие описания в сочинениях древних, которые и сами были в большой степени «теоретизированы» (например описание общины ессеев у Филона пронизано духом платоновской философии и исходит из примата Единого).

На понятиях равенства, справедливости и общности базируется добродетельность и мягкосердечие утопийцев, знаменитый ренессансный гуманизм, полагающий природное единство всех людей и считающий жизнь высшей ценностью. Но, как видно, это чисто «теоретическое» понятие может у гуманистов существовать пока только в кругу других понятий, изъятых из античных социальных теорий; без отсылки к ним оно повисает в воздухе. Блаженный остров является моделью отношений, сконструированной на основе внутренне последовательных и денотативных для своей эпохи античных теорий, вплоть до навязанного Платоном, Аристотелем и Ксенофонтom представления о труде как «телесном рабстве», в принципе недостойном истинно свободного человека. Это античное представление оказывается, мягко говоря, не совсем денотативным в то время, когда протестантизм начинает рассматривать труд как молитву. У Кампанеллы, жившего на сто лет позже, к слову сказать, такого античного представления о труде уже не было. Однако эта античная денотативность в эпоху Ренессанса уже давно была недействительна. И уже одно это обуславливает «симулякрность» второй части моровской «Утопии», превращая ее в аналог того явления постмодерновой современности, которое мы выше назвали политическим проектом.

Что же касается первой части «Утопии», то там мы обнаруживаем совсем иную картину, совершенно иной стиль мышления. Данное мышление касается преимущественно реальности, оно едва ли не насквозь практично и прагматично. На его языке говорит ренессансная политическая мысль, когда не занимается игрой в бисер из античных и гуманистических понятий. И этот реалистический прагматизм ярче всего проявляется именно тогда, когда некий философский (часто вымышленный) общественный идеал противопо-

¹ Кудрявцев О.Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия». М., 1991. С. 128.

ставляется действительному положению вещей: какими бы мудрыми не были сами по себе реформаторские предложения Гитлодея, они не могут быть осуществлены в силу ряда объективных и субъективных препятствий. Описание всех этих препятствий реалистично не менее, чем описание общественных пороков, современных Мору, чем рассказ о суровых реалиях эпохи первоначального накопления, когда «овцы поедают людей». Точно так же реалистичен и взгляд автора на те мероприятия, которые действительно можно предпринять с целью минимизации масштабов социальных бедствий: они, конечно, основаны не на ликвидации частной собственности в рамках всего общества, а также исключают отказ мудрого философа вроде Гитлодея от государственной службы. Это, по преимуществу, меры, направленные на ограничение произвола аристократических землевладельцев, сгоняющих арендаторов и т.п., причем подобные меры предпринимались и в реальности.

«Город Солнца» Кампанеллы на первый взгляд имеет гораздо больше общего с утопиями Модерна, чем «Утопия» Мора. В основе проекта Кампанеллы лежит своего рода философия истории, привлекаемая с целью обоснования неизбежности осуществления описанного социального идеала. Другим обоснованием служит наука, точнее, натурфилософия. Однако при ближайшем рассмотрении философия истории оказывается смесью астрологии и эсхатологии, наряду с античными представлениями о Случае, Судьбе и Роке, а также с идущим из античности гераклитовским мифом о вечном круговороте вещей. Согласно этой философии истории, человечество рано или поздно возвратится к невинному естественному состоянию, как это, по всей видимости, происходило уже не раз.

«Общность» у Кампанеллы так же безденотатна, как и у Мора. Не случайно его Город – это прежде всего «философская община», основанная философами же из Индии, и правят в ней философы. Надо также отметить, что Город Солнца (равно, кстати, как и города моровской «Утопии») по сути является слегка видоизмененным античным же полисом, в котором все граждане одновременно и горожане, и земледельцы. И религия в этом полисе – языческая, как и в античности, и у Мора, что является еще одним свидетельством безденотатности всего проекта. Ведь денотативные полити-

ческие учения средневековья опираются на самую реальнейшую из реальностей – истинную христианскую веру. Снова автору не хватает денотативного категориального аппарата для изображения социального идеала и снова его заменяют заимствованные из античных политических теорий и гуманистической философии понятия. Если на что и хватает денотативных понятий, так это для изображения частностей (не случайно ранние «утописты» так любят в них останавливаться, тем самым как бы компенсируя безденотативность теоретической части проекта). Как раз в частностях и Кампанелла, и Мор в наименьшей степени отрываются от близкой им реальности даже тогда, когда на первый взгляд кажется обратное. Таковы, к примеру, их представления о необходимости всеобщего труда (ибо никак иначе не сократить рабочего времени до шести или четырех часов в день), о довольно строгой регламентации досуга, посвященного опять же труду или наукам и искусствам (а чем еще занять людей, если не предусмотрено ни увеселительных, ни питейных заведений?) и т.д.

В итоге социальный идеал Кампанеллы приобретает черты, особенно сильно сближающие его вовсе не с «настоящими» утопиями эпохи Нового Времени и Модерна, а с образцами современного политико-проективного мышления. (И, заметим, современные Кампанелле первые представители науки Нового Времени, из которой и вырастают позже идеология и утопия, тоже не признают его за своего: натурфилософский дискурс Кампанеллы чужд и Декарту, и даже другу опального калабрийца Галилею.) Политический проект создается на базе герметичного дискурса, питающегося наиболее подходящими автору версиями философии истории, представлениями о природе реальности (науки, натурфилософии и т.д.).

Однако когда Кампанелла рисует не утопический Город Солнца, а нечто реально существующее, когда он пытается, например, не обосновать необходимость нового социального устройства, а выявить корни Реформации, он употребляет совершенно иные категории. Так, дискурс его «Политического диалога против лютеран, кальвинистов и других еретиков» предельно денотативен.

Рассматривая причины Реформации, Кампанелла уделяет внимание и факторам субъективного плана, и географическим особенностям северных стран, и назревавшим в них до Реформации социальным сдвигам, и причинам собственно политического характера, анализирует роль религии в политической жизни общества и т.д., другими словами, он закладывает, наряду с Макиавелли, основы политической науки Нового Времени¹.

Нельзя не заметить, что это различие между денотативностью реалистичного описания политики и «симулякростью» политических проектов эпохи Ренессанса наблюдается не только у «утопистов» вроде Мора и Кампанеллы. Вовсе нет. Это, по всей видимости, черта времени. Возьмем, например, известное сочинение уважаемого как в купеческих, так и в гуманистических кругах Альберти. Призванное быть руководством к ведению дел, оно тем не менее исходит из представлений отчасти добуржуазной эпохи, отчасти из опять же античных источников вроде Ксенофонта или Аристотеля. Иначе говоря, читателю предлагается в ведении хозяйства руководствоваться рецептами, пригодными только в домашнем хозяйстве (собственно «экономии» в изначальном смысле слова), а не в хозяйстве, ориентированном на прибыль («хрематистики»). Чем это по сути отличается от «Утопии», строй которой базируется на той же «экономии»? В итоге «...Альберти создает такой идеал жизни и поведения, который, даже при том, что снискал известность в среде гуманистически образованных патрициев, ... мало сообразовывался с хозяйственными потребностями и настроениями «деловых людей», непосредственно заинтересованных в оправдании и снятии нравственных ограничений со многих видов предпринимательства... и уж тем паче вряд ли способствовал складыванию капиталистического хозяйственного мышления»². Вот еще один типичный образец и не идеологического, и не утопического, а если так можно выразиться, «политически проективного» мышления.

¹ Чиколини Л.С. «Диалог» Кампанеллы против лютеран и кальвинистов // Культура и общество Италии накануне Нового Времени. М., 1993. С. 187-202.

² Кудрявцев О.Ф. Указ. соч. С. 181.

Другой пример. Не слишком известный (а потому типичный в смысле мировоззренческих особенностей, присущих интеллектуалам Постсредневековья) гуманист, историк и политический деятель поздней Флорентийской республики Донато Джанотти на исходе жизни пишет воспоминания. И в этих воспоминаниях отчетливо выделяются две части – одна собственно историческая, другая – «политически-проективная». В первой язык Джанотти, его тонкие характеристики политических деятелей, расстановки политических сил, международного положения донельзя реалистичны и сильно напоминают таковые у Макиавелли. Р. Ристори отмечает, что Джанотти наиболее силен именно в части исторического описания и в критике пороков Флорентийской республики, нежели в позитивной части своих предложений, касающихся реформы государственного управления. «Используя старую теорию смешанного правления и ссылаясь на пример Венеции, Джаннотти предлагает не очень оригинальную форму государственного строя, основанную на «многолюдстве» органов...и системе предупреждения роста влияния грандов и возникновения фракций в правительственных механизмах. ... Очевидно, речь шла о механистическом и неосуществимом проекте, поскольку теперь, после пережитой осады и крушения антимедицейского радикализма, умеренная аристократия тоже не собиралась больше уповать на Большой совет и вырабатывала иную стратегию защиты своих интересов и престижа»¹, – замечает в связи с этим Р. Ристори. Итак, речь снова идет о неких «старых теориях» (разумеется, античного происхождения), которые не очень-то успешно привлекаются для решения вопросов современности. На сей раз это не Платон, а скорее Аристотель. Показательно, что далее автор называет проект Джаннотти не только механистическим, но и «утопическим». Для нас эта характеристика лишний раз доказывает его концептуальное сходство с прочими «утопиями» того времени, т.е. с политическими проектами.

¹ *Ристори Р.* Последняя флорентийская республика (1527–1530 гг.) в воспоминаниях Донато Джаннотти // *Культура и общество Италии накануне Нового Времени.* М., 1993. С. 73-74.

Заключая, мы можем отметить, что политическая мысль Ренессанса вообще колеблется между двух плохо сочетающихся дискурсов. Это дискурс нарождающейся политической науки (затем он ляжет в основу идеологий и утопий Нового Времени и Модерна) и дискурс «политического проекта». Последний, будучи порождением эпохи «пост», отличался утратой тотализирующего чувства истории и вообще чувства времени, что поневоле заставляло его мыслить скорее пространственными, чем временными категориями (не даром же все ранние «утопии» находятся где-нибудь в дальних странах, на островах и т.п.). Автор ренессансного политического проекта мог находиться в гуще политической жизни и описывать ее весьма реалистическим (денотативным) языком. Но когда он пытался сформулировать политический рецепт с претензиями на тотальность, ему не хватало денотативных категорий: он начинал говорить языком виртуальной «республики ученых», а рецепт его становился таким же виртуальным, громоздящим одни безденотативные понятия на другие, точно такие же. Так конструировались модели социальной реальности, в пределах которых только и могли действовать заимствованные из античности представления об обществе, подчиняя своей красивой целесообразности все – от политических учреждений до самих богов.

Заметим, что с представлением о политической целесообразности той или иной формы религии связана явная склонность обитателей «утопий» Мора и Кампанеллы к язычеству, к некоему религиозному синтезу, к веротерпимости. Но основания этой почти языческой веротерпимости не имеют ничего общего ни с верой в силу всех богов, как это было в античности, ни, пожалуй, с утверждением свободы совести, как это было в Новое Время. Оно связано только с признанием необходимости какой-нибудь религии для удержания человека в рамках морали и нравственности. С этой точки зрения все религии равноценны, все годятся для создания атмосферы толерантности, как постмодернистской, так и постсредневековой. Язычество для «политического проективиста» любой эпохи является, видимо, идеальной формой религии, интересующейся в большей степени социально-политическими, чем транс-

цендентными проблемами. Не случайно и в современную нам эпоху «пост» происходит активное возрождение именно языческих верований. Это был особый стиль политического мышления, порождавший идеи, которые заведомо не могли «стать материальной силой», «овладев массами», в отличие, например, от современных им идей Реформации.

Реформация уже не была эпохой «пост» и имела в своем «идеологическом» основании близкие к модерновому чувство истории и денотативность понятий. Таковыми являлись, к примеру, вполне денотативные понятия нации и класса, служившие де-факто объектом отсылки со стороны отличных от римского истолкований христианского учения. Быть может поэтому даже протестантские современники поздних гуманистов вроде Кальвина мерили своих свободомыслящих ренессансных оппонентов почти модернистской меркой, усматривая в них ни больше, ни меньше чем «агентов нации философов»¹. Вот во что превратилась виртуальная «республика ученых» в глазах «исследователей», мысливших в иных категориях, явно отличных от категорий эпохи «пост». Люди, имевшие уже весомые основания называть себя «идеологами», со смесью опаски и пренебрежения относились к носителям «политическо-проективного» мышления (как и к породившей его интеллектуальной среде), не считали его притязания «исторически правомерными» и отвергали его язык. Тем не менее, имея весьма мало общего с языком «настоящих» идеологий и утопий, язык «политических проектов» вплоть до наступления XIX в. полностью не исчез и практиковался даже во времена Просвещения, в иронии, скептицизме и релятивизме которого еще звучали отголоски предшествовавшей ему эпохи «пост». Но это — тема отдельного исследования.

¹ Ревуненкова Н. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1989.

Просвещение

Было бы весьма рискованным утверждать, что Просвещение является триумфом политического проективизма в политической мысли. Такого нельзя сказать даже по отношению к Ренессансу, хотя именно в этот период политический проективизм дал свои наиболее примечательные плоды. Что касается Просвещения, особенно французского, то в нем обнаруживаются, конечно, элементы политико-проективного мышления, но вряд ли можно утверждать, что они там доминируют.

Цель историко-философской части нашего исследования заключается как раз в том, чтобы показать – политическое мышление в русле идеологий и утопий является настолько специфичным, настолько требующим уникального сочетания культурных и социальных факторов явлением, что даже в эпоху, казалось бы непосредственно предшествующую его триумфу, оно не может развернуться из-за того, что некоторые из потребных факторов еще не задействованы. Отсутствие части необходимых факторов при наличии других, специфичных именно для данной эпохи, приводит к тому, что Просвещение являет нам образцы политической мысли едва ли не столь же далекой от привычных нам идеологий и утопий, как и политическое мышление Ренессанса, и политический дискурс Постмодерна. Во всяком случае, аналоги этому роду политического дискурса мы часто можем с большим успехом найти в постмодерновой современности, чем в эпоху господства идеологий и утопий.

В сущности политическое мышление Просвещения не создает идеологий и утопий по двум основным причинам. Во-первых, оно еще почти не руководствуется классическими критериями научности, прибегая взамен этого к чисто рационалистическим критериям – даже у Вольтера Декарт еще не вполне вытеснен Ньютоном. Во-вторых, Просвещение еще не имеет того тотализирующего чувства Истории, которое сформируется веком позже, и уже не обладает (как, впрочем, и Ренессанс) столь же тотализирующим христианским чувством истории. Место этого чувства в Просвещении замещает скептическое и ироническое повествование, автор

которого не обладает твердыми критериями, позволяющим ему давать оптимистический или пессимистический прогноз.

Историография, а вслед за ней и политическая теория XIX в., обнаружили явную склонность к реализму. Так, Х. Уайт замечает по этому поводу, что быть реалистом означает видеть вещи ясно, такими, какими они *действительно* существуют, и делать из этого ясного видения реальности допустимые выводы для проживания на этой основе возможной жизни¹. Но просвещенческие историография и политическая теория несмотря на то, что исследователь эпохи Модерна видел в них своих непосредственных предтеч, пользовались совершенно иными методами: «...общество критиковалось в свете морального и оценочного идеала с претензией на то, что эта критика основана на чисто причинном анализе исторических процессов»². Целью данной критики было обоснование исторического оптимизма по поводу прогресса.

Однако эта цель явно противоречила средствам, которые, согласно характеристике Х. Уайта, были «ироническими». Просвещение искало везде лишь «истину» вещей, но почему-то обычно находило именно такую «истину», которая приводила его в отчаяние. Это была расхожая «истина» насчет мелких и пагубных страстей, движущих поведением людей и, следовательно, историй. В этой трактовке психологической мотивации человеческих поступков легко увидеть предшественницу постмодерновой «стратегии заподозривания» (но вовсе не предвосхищение Модерна с его реализмом, идеологиями и утопиями), которая, будучи последовательно проведенной, тоже не находит в подоплеке человеческих деяний ничего, кроме банального, низменного и своекорыстного. Поэтому история в глазах просвещенческого исследователя не имеет тайн: в свете плоского рационализма и довольно незатейливой психологической теории все представляется ясным. Историографический дух Просвещения в лице Юма, Гиббона и Вольтера везде в истории находит только повторение человеческой глупости и цинизма, а писание истории воспринимается им чаще всего как повод позаба-

¹ *Yayim X.* Метаистория. Екатеринбург, 2002. С. 66.

² Там же. С. 68.

вить себя. И в этом отношении дух Просвещения близок опять же скорее духу Ренессанса (вспомним Монтеня), или же духу современной ревизионистской историографии а ля Носовский и Фоменко, препарирующей историю как ей угодно, чем духу Модерна.

Политическим итогом специфики просвещенческого взгляда на историю было то, что «историческая мысль Просвещения, созданная лучшими ее представителями, могла использоваться либо для Либеральных, либо для Консервативных целей, однако в любом случае без ярко выраженного эффекта, поскольку в своей Иронии она признавала, что установленные ею истины были невняты и вообще не несли общих истин. Даже для Канта историческое понимание было не более чем вымыслом, имеющим, правда, отчетливый моральный подтекст. Таким образом, философы Просвещения «не могли верить в возможность подлинной *трансформации* чего бы то ни было – общества, культуры, самих себя»¹. Для такой веры надо было бы обладать совершенно иным чувством Истории, подразумевающим у нее наличие цели и смысла, даже если в данный момент ограниченность познавательных способностей делают эти цель и смысл тайными.

При всей справедливости сказанного выше, все-таки существует мостик, ведущий из века Просвещения к веку идеологий и утопий. Да, Просвещение, в силу известных причин, не может еще создать убедительного денотативного языка политической науки, оно не обладает еще средствами, позволяющими ему прорваться к реальности общества в политической науке и к реализму в историографии. Все это не значит, однако, что в рамках Просвещения таких попыток не осуществляется. Напротив, едва ли не весь просвещенческий дискурс – это сплошная попытка создания денотативного языка, не достигающая цели только потому, что ориентированная почти исключительно на изучение физического мира механистическая парадигма современной Просвещению науки не дает непротиворечивых критериев такой денотативности, а чистый рационализм в этом деле также помочь не может.

¹ Там же. С. 91.

Самым реалистичным из деятелей Просвещения, как правило, считают Вольтера. И действительно, у Вольтера можно найти много попыток создания денотативного языка истории и политической науки. Он пытается вывести политические взгляды из социального статуса человека, который их придерживается, и ехидно замечает своему оппоненту, что в Турции тот, вероятно, был бы сторонником деспотического правления. Вольтер же пытается ввести денотативный язык и в исторической науке, что проявляется в стремлении ее демифологизировать. Так, например, он опровергает сказки о чистых душах варваров, якобы находившихся у истоков истории, призывает к критике источников, дабы раскрыть подлинную картину происходившего. Также Вольтер полагает, что в истории действуют интересы отдельных людей и их групп, хотя и не пробует их анализировать. Кроме того, в процессе написания истории Вольтер проявляет интерес к тому, что сейчас назвали бы «повседневностью» и что позволило еще В.П. Волгину отметить: Вольтер стремится дать историю цивилизации в материальных фактах, «подчеркивает свой интерес к тому, как люди одевались и работали, каково было освещение и отопление, каков был характер торговых сношений, какое было соотношение между классами общества, когда изобрели ветряные мельницы и т.п.»¹. Все это выгодно отличается от едва ли не общепринятой в кругу мыслителей Просвещения приверженности концепции изначального естественного состояния человечества, согласно которой вся последующая история суть история принятия ошибочных решений, отклонений от разума, надувательства хитрыми простодушными, порабощения слабых сильными и порчи нравов.

На первый взгляд, Вольтера приближает к Модерну и его политическая ангажированность: он буквально опрокидывает политику в историю, что делает его весьма пристрастным повествователем. Тем не менее, как раз тут Вольтер оказывается больше сыном своего века, чем следующего: XIX в. опрокидывает в историю скорее не политику с ее страстями сегодняшнего дня, а *идеологию* с ее

¹ Волгин В.П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. М., 1977. С. 31.

претензией на тотальное видение реальности и исторического процесса. Когда Вольтер намекает на «классовую подоплеку» идей своих оппонентов, может показаться даже, что он использует прием, характерный вовсе не для эпохи расцвета идеологий, а скорее для эпохи, когда они уже начинают приходить в упадок, будучи осознаны в качестве именно «идеологий». Но, конечно, вольтеровские намеки на «классовую подоплеку» имеют в виду не «бессознательное» следование оппонента интересам своей социальной группы, а как раз ясно осознанный эгоистический интерес мыслителя, который ради своей выгоды искажает истинное положение вещей, хотя ему оно также хорошо известно, как и стороннику Просвещения. В данном случае исторический дискурс Вольтера опять-таки в большей степени напоминает современную ревизионистскую историографию, которая, ввиду утраты тотализирующего видения истории автоматически скатывается к примитивной политической ангажированности, оправдываемой стремлением «восстановить справедливость» и написать «правду» о прошлом; только место правды о прошлом занимает уже упомянутая выше «истина вещей». А это является прямым следствием широкомасштабного применения «стратегии заподозривания».

Другие мыслители Просвещения так же, как и Вольтер, ищут пути прорыва к реальности, к созданию денотативного языка политической науки. У Монтескье, например, в качестве реалистических денотатов выступают, как известно, географические условия; в иных местах он апеллирует к культурным различиям народов. Руссо пытается объективировать социальную реальность, вывести «общество» как самостоятельный феномен, как целое, детерминирующее индивидов. Он также всерьез задается вопросом о сущности и ценности культуры и намечает стратегию ее критики. Гельвеций особое внимание уделяет природным страстям и влечениям, которые лежат у него в основе интересов, движущих человеческим поведением.

Иными словами, в рамках Просвещения предлагается целый спектр стратегий прорыва к реальности, которые сосуществуют на абсолютно *равных* правах, поскольку являются частями одной парадигмы. Однако ни одна из этих стратегий не создает собственно

идеологии или утопии, поскольку все разнообразие присутствующих в них «реалистических» понятий на самом деле является только внешним. В действительности и география, и человеческие чувства, и интересы, и политические институты, и культура, а в итоге – само общество – все это оказывается так или иначе детерминировано всего лишь одним, «природой», даже если таковая детерминация является чисто негативной (отклонение от естественного порядка вещей). «Природа» же в дискурсе Просвещения является главным критерием истины, если только не самой истиной. Другими словами, все внешнее разнообразие реалистических денотатов в итоге сводится к единой «истине вещей» и тем самым изначально исключается возможность отсылки понятия политической теории к чему-либо иному, кроме другого, конечного понятия природы-истины.

В том случае, когда дискурс Просвещения наталкивается на социальные явления, например из области мотивации некоторых человеческих поступков, имеющие явно неприродный характер, он за редким исключением может только констатировать возникающий парадокс и ожидать, что дальнейшее развитие науки его разрешит в пользу «естественнонаучного» истолкования. Дискурс Просвещения, иногда отмечая наличие парадоксов, не верит в их неразрешимость, не воспринимает ни одно конкретное явление как неподвластное – сейчас или в будущем – попыткам разума свести его к «истине вещей», не принимает это явление как простую неразложимую данность, которую просто следовало бы признать в качестве аксиомы. И именно потому, что мышление Просвещения не обнаруживает нигде неразложимых данностей, не знает никаких тайн, не принимает ничего как позитивный факт, именно потому оно как бы «не чувствует реальности» и не может создать денотативного языка политической теории, идеологии или утопии.

Как отмечалось выше, в дискурсе Просвещения на равных правах сосуществуют разнообразные стратегии прорыва к реальности, ни одна из которых последовательно не реализуется. Может быть, самой важной причиной этого является то, что еще нет никого, кто был бы кровно заинтересован в такой реализации, и кто поэтому присвоил бы себе право на ту или иную стратегию. У Манн-

хейма есть образ своего рода пирамиды социальных субъектов, каждому из которых, в соответствии с его положением в социальной структуре, «видны» или напротив «не видны» те или иные аспекты социальной реальности, истории и культуры. В соответствии с этим социальный субъект оказывается приверженным к той или иной стратегии прорыва к реальности, спектр которых существует уже в период Просвещения и оказывается глух и слеп ко всем прочим. Но политическая мысль Просвещения еще не ориентируется на маннхеймовскую пирамиду социальных субъектов, «классов», или же ориентируется далеко не в достаточной мере, чтобы уложиться в прокрустово ложе идеологичности или утопичности. Соответственно, разнообразные стратегии прорыва к реальности еще никем «не разобраны» и поэтому, строго говоря, еще не являются стратегиями прорыва к реальности, что и дает им возможность мирно сосуществовать в рамках единой парадигмы.

Рассел сравнил математику с «сумасшедшим портным», который шьет одежды для самых разнообразных существ, начиная с человека и заканчивая бабочкой, осьминогом или даже вовсе каким-нибудь мифическим кентавром. Причем портному неизвестно, да и не интересно, будет ли кто-нибудь носить его творения и существуют ли вообще в природе такие существа. Просвещенческая мысль оказывается примерно в таком же положении: она шьет одежды для века идеологий и утопий, но она и не подозревает, кому конкретно эти одежды пригодятся, кто превратит их из мирного содержимого платяного шкафа в боевое одеяние. Между тем, в XIX и XX вв. мирно сосуществующие в «платяном шкафу» Просвещения стратегии «классового подхода», «критики культуры», «географического детерминизма» и т.д. будут приняты на вооружение совершенно разными политическими силами, лягут в основу враждующих идеологий; они будут *исключать* друг друга. (Забегая вперед, заметим, что только современный нам век Постмодерна вновь сделает возможным сосуществование самых разнообразных стратегий в рамках одного продукта политической мысли – отчасти по причине превращения их в симулякры, а отчасти потому, что вновь появится аналог просвещенческого универсального денотата «природы-истины», который примерно можно определить как «экономику-культуру».)

Итак, идеология и утопия, современницы расцвета позитивной науки, имеют смелость исходя из данности того или иного социального явления, социального субъекта или интереса отказаться от вопроса «что?» в пользу вопроса «как?»; Просвещению же просто не ради кого проявлять такого рода интеллектуальную смелость.

Зато дискурс Просвещения обладает иного рода мужеством – утверждать необходимость трансформации человека и общества, в целом не имея сколь-нибудь стойких оснований для оптимизма относительно успеха такого предприятия. И это мужество связано с его (Просвещения) политико-проективной составляющей. В связи с этим мы должны уделить особое внимание фигуре Руссо.

Символом Просвещения принято считать прежде всего Вольтера. Действительно, Вольтер с успехом может представлять собой богатство мысли Просвещения во всем разнообразии существующих в нем в потенции стратегий прорыва к реальности. Но когда Просвещение вышло на арену реальной политической борьбы и попыталось перестроить общество согласно своим представлениям, Вольтеру осталось место только в Пантеоне. Руссо же оценили чрезвычайно высоко за то, что он объяснил людям суть общественного договора, коей и пытались руководствоваться во время революции. Иными словами, когда «дошло до дела», Руссо оказался самым актуальным мыслителем, давшим обществу политическую теорию, до которой оно единственно «дозрело».

Так вышло далеко не случайно. Политическая теория Руссо при всем ее республиканизме была откровенно пессимистична по отношению к возможности действительной общественной трансформации. Руссо отличался тем, что яснее всех своих современников осознавал отсутствие тотализирующего видения истории в Просвещении и исходил в своих предложениях именно из этого осознания. В сущности поэтому Руссо Историю заменил «биологией» и его представление о возрастах человечества исключало Историю как нечто специфическое, представляющее особые возможности для формирования человеческого рода. Да, люди заключили когда-то общественный договор, но это было не следствием их перехода на следующую эволюционную стадию, а попыткой затормозить нарастающую «биологическую» и тесно с ней связанную

нравственную деградацию. «Прогресс» в науках и искусствах, последовавший за выходом из естественного состояния, не был отражением прогресса самой человеческой природы. С этой точки зрения весьма последовательным был и отказ от поиска какого-либо иного реального денотата понятий политической теории за исключением универсального денотата природы-разума.

Многие просветители говорили о собственности и клали ее в основание естественных прав человека. Для Руссо понятие собственности являлось чистой воды фикцией, поскольку с естественным состоянием никакой связи не имело, а было только следствием деградации человечества. Руссо также весьма критически относился и к прочим социальным феноменам, которые могли быть положены в основание денотативного языка политической науки. Социальные группы, классы, партии, клики и т.п. – все они были для него только симптомами разложения естественного состояния, признаками распада общей воли, которая еще существовала во времена принятия общественного договора, но затем была полностью утрачена и стала только теоретической фикцией. Однако Руссо желал возрождения этой фикции, поскольку только она и была для него единственным гарантом сохранения человечеством своей человечности. Образцы более или менее успешного воплощения общей воли он усматривал в политических режимах античных республик, хотя не мог не признать, что при условии сохранения частной собственности упадок этих республик был предопределен. Однако Руссо и не питал иллюзий по поводу полного возвращения в естественное состояние, он только хотел, насколько это возможно, удержать народы от неконтролируемого сползания в сторону цивилизации и прогресса, которые означали для него деградацию человечности. Именно ради этого и предлагалось восстановить практику общественного договора, возродить примат общей воли над частной, а венцом возникавшего таким образом общественного устройства была знаменитая «гражданская религия» – трансцендентное отражение общей воли. Как это ни парадоксально, политическая теория Руссо в определенном смысле была квинтэссенцией всего того, что было позже отвергнуто веком идеологий и утопий. Вольтер, Монтескье, Гельвеций и другие продемонстрировали

спектр возможностей создания денотативного языка политической теории будущего. В лице же Руссо и революционеров Просвещение от всех этих возможностей последовательно отказалось, поскольку все они были пустыми: без отсылки к природе-разуму ничего не значили, а если так – то зачем они вообще?

В итоге получилась теория трансформации (а на деле – что-то вроде леонтьевского «подмороживания») общества посредством целенаправленного волевого усилия. При этом результат был далеко не гарантирован: теория, оптимистическая по своей республиканской и гуманистической фразеологии, была глубоко пессимистична по своей метафизической сути. По существу это был выдающийся образец политико-проективного мышления XVIII в., тщательно исключившего практически все хотя бы потенциально денотативные категории в пользу теоретической фикции «общественного договора» и (снова!) терминологии, заимствованной из античных политических учений – всей этой «аристократии», «демократии», «олигархии» и «монархии».

Можно констатировать, что в ряде образцов до- или точнее неидеологического политического мышления, как например в политически-проективном мышлении Возрождения (назовем его так – «возможностно-спектральном» мышлении Просвещения), конечные отсылки делаются скорее не к «данным в ощущении» в истории конкретного общества фактам реальности, а к «реалиям» (почти в схоластическом смысле) более «высокого» порядка. Данные «реалии», вроде Природы или Разума, представляются главными действующими лицами в процессе перехода человечества от одной стадии развития (или деградации) к другой. Мышление, ориентирующееся на «реалии», исключает непрерывность истории и ее тотальность, поскольку постоянно вынуждено замечать, как воздействие этих «реалий» затемняется и искажается воздействием какой-то чуждой силы. Этой силой как раз и является собственно «социальность» со всеми ее упрямыми эмпирическими фактами (далее мы будем называть их «реалистическими», соглашаясь с Х. Уайтом в том, что стремление именно к реалистичности характерно для исторического и политического дискурса Модерна). Социальность далеко не всегда оказывает свое действие, подчиняясь «реалиям».

Как правило, она даже им противоречит. Реалии же ярче всего проявляют свое присутствие в переломные моменты жизни человечества (мы намеренно избегаем здесь говорить об Истории), в периоды, насыщенные событиями, катастрофами и т.д. Классы же, группы, интересы, господство и подчинение, технический прогресс и прочие реалистические денотаты политической мысли заявляют о своем существовании *постоянно*, что дает повод ориентированному на них мышлению позволить себе тотализирующее понимание собственно *Истории* как истории общества. Мышление «реалиями» между тем может претендовать на понимание тотальности истории человека, человечности, «слишком человеческого» и т.д. Будучи последовательно реализованным, этот вид политического дискурса поэтому видит тотальность истории общества лишь с негативной стороны: «человек рождается свободным, но повсюду он в оковах». В эпоху господства возможно-спектрального политического мышления этот дискурс подчиняет себе все потенциально содержащиеся в нем реалистические элементы. Но в следующую за ним эпоху Модерна он сам оказывается «растущим» между враждующими социальными группами, которые вплетают его в ткань своих идеологий и утопий и где его «реальные» элементы подчиняются «реалистическим». Если бы дискурсы сами по себе могли обладать желаниями, то единственное, чего бы искренне мог хотеть «реальный» дискурс в эпоху Модерна, так это скорейшей гибели калечащей его и его предмет власти идеологических божеств, низведения их до игрушек в его руках. Постмодерн как раз и воплощает собой такую ситуацию.

Закljučая данный раздел мы еще раз оказываемся перед необходимостью прояснить определения политически-проективного и возможно-спектрального мышления. С учетом всего сказанного выше, в дальнейшем под *политическим проективизмом* мы будем подразумевать такой вид политического дискурса, ключевой чертой которого является склонность давать конечные отсылки не к реалистическим и часто даже не к реальным денотатам, а к теоретическим категориям, имеющим денотаты в фактах реальности иного времени и часто иной культуры, тесно связанным между собой, но в условиях современности больше ни с

чем другим – к симулякрам. Такой тип мышления мы обнаруживаем в лице ренессансной утопии. Охарактеризованное нами выше как *«возможностно-спектральное»* политическое мышление Просвещения отличается тем, что в нем стратегия отсылок к «реалистическим» денотатам явно подчинена стратегии отсылок к денотатам «реальным». Как можно заметить, между этими видами политического дискурса гораздо больше общего, чем между ними же и идеологиями и утопиями эпохи Модерна. И тот и другой исключают тотализирующее видение истории, не имеют оснований для исторического оптимизма и склонны рекомендовать волюнтаристские социальные рецепты, не испытывая при этом уверенности в возможности их реализации.

В России конца XX – начала XXI в., для которой Модерн в области политической мысли закончился с падением коммунизма, оба эти типа дискурса обрели новое дыхание.

Дискурс, выявляющий аксиомы социальной рациональности

В основании политико-проективистского и возможностно-спектрального дискурсов лежит особый характер прерывания его самореференции. Для прерывания самореференции используются отсылки к последним трансцендентным (или призванным их имитировать) основаниям – таким, как Бог, Природа, Культура. Таким образом, интерпретируемый социальный порядок приобретает высшую легитимность.

Специфика же дискурса, который мы рассмотрим в данном разделе, в силу его максимальной приближенности к практике заключается в том, что для прерывания его самореференции используются скорее отсылки не к конечным трансцендентным основаниям, а к основаниям инструментального характера. Аристотель, который судя по всему первым уловил специфику данного дискурса, охарактеризовал эти инструментальные основания как *phronesis* (здравый смысл) и включил в него наиболее самоочевидные, аксиоматические, постоянно подтверждаемые практикой представления о природе человека и общества.

На базе подобных представлений возникает то, что в дальнейшем мы будем называть социально-политической рациональностью. *Социально-политическая рациональность представляет собой динамически развивающуюся совокупность мыслительных процедур, призванных обосновать очевидность таких выводов из аксиом phronesis, которые бы в наибольшей степени способствовали успешному воспроизводству социальных структур и сохранению самоидентичности общества*¹.

Соотношение между социально-политической рациональностью и phronesisom является по своей структуре примерно таким же, как соотношение между этикой и моралью: phronesis служит ориентиром для социально-политической рациональности, представляя собой совокупность проверенных практикой аксиом, которые в конкретной исторической ситуации нуждаются в новом обосновании. Но так же, как в случае с моралью и этикой, допускается теоретическая вариативность этого обоснования, *хотя наличие общего ориентира призвано сообщить всем обоснованиям примерно равную степень убедительности*.

Итак, важнейшей специфической чертой ориентированного на поиск аксиом социальной рациональности дискурса, особенно ярко проявляющейся у его античных истоков, является то, что первоначально он вынужден определить свою позицию по отношению к здравому смыслу и традиции. Исторически первыми с проблематикой соотношения здравого смысла, традиции и политико-теоретического мышления столкнулись софисты.

Феномен античной софистики вырастает на фоне кризиса и разложения эллинского традиционного общества. Эта ситуация во многом напоминает ситуацию европейского Просвещения: по крайней мере в том отношении, что у мыслителей, стремящихся найти новые подходы в обоих случаях возникают сходные теоретические проблемы. Но параллели можно проводить и дальше, вплоть до нашего времени. Софисты появляются в результате разложения весьма специфического традиционного общества, нередко с демократическими государственными институтами, публичной

¹ Фишман Л.Г. В ожидании Птолемея. Екатеринбург, 2004. С. 114.

политикой, с чуть ли не рутинно-привычным участием в принятии политических решений довольно широких масс населения. В связи с этим феномен софистики не может быть не интересным и для современного исследователя, особенно в России, где наличествуют и достаточно явные рудименты традиционного общества, и есть демократические институты вкупе с советской традицией далеко не всегда формального массового участия людей в принятии решений, и как венец всего этого – обретаются свои «софисты» в облике политконсультантов.

Традиционный взгляд на софистику отмечает ее теоретическую революционность во многих сферах: это и постановка вопроса о естественных правах человека, и выработка секулярного теоретического подхода к обществу и государству, и акцент на человеке как «мере всех вещей», и релятивизация этики и морали, и выведение происхождения богов из социальных потребностей, и взгляд на государство и общество как на «искусственные» образования и т.д.

С нашей точки зрения, наиболее интересными в софистике являются ее специфические взаимоотношения со здравым смыслом, вытекающие из норм и установлений традиционного общества, в результате кризиса которого она выходит на сцену. Мы рассматриваем софистику как яркое проявление утилитаризма, характерного, по меткому замечанию А.С. Ахиезера и др.¹, для периодов кризисов и трансформаций практически всех традиционных обществ (том числе и российского XIX–XX вв.).

Для утилитаризма же характерно инструментальное отношение к традиции и порожденным ею аксиомам здравого смысла, ценностям и нормам. Утилитаристский подход поэтому избегает их проблематизации, не стремится осуществить «медиационного» (по выражению Ахиезера) усилия, дабы достичь некоего нового ценностно-нормативного культурного синтеза. Он ориентирован не на снятие социокультурных антиномий, имеющихсся в любой тради-

¹ Ахиезер А.С., Давыдов А.П., Шуrowsкий М.А., Яковенко И.Г., Яркова Е.Н. *Большевизм – социокультурный феномен (Опыт исследования. 2)* // Вопросы философии, 2002. № 5. С. 55–67.

ции и периодически приводящей ее к кризису, а на маневрирование между антиномическим полюсами с целью достижения временных решений при опоре то на ценности одного полюса, то на аксиомы другого. И если поначалу утилитаризм более или менее лоялен к традиции, то с течением времени он склонен радикализироваться, становиться все более релятивистичным и «революционным», тем самым эту традицию разрушая.

С нарастанием тенденции к радикализации мы и сталкиваемся, наблюдая за развитием античной софистики. Если ранние софисты вроде Протагора и Продика находятся в основном в русле традиции (а это – сакрально легитимизированная *демократическая* традиция), то поздние подобно Фразимаху открыто ставят ее под сомнение, сводя моральные и правовые нормы просто к осуществлению права сильнейшего.

Что характерно как для ранних, так и для поздних софистов, так это то, что традиция и здравый смысл не являются для них проблемой. Они относятся ко всему этому примерно так, как Протагор относился к вопросу о существовании и природе богов. Причем для старших софистов проблема традиции еще не актуальна, ибо последняя кажется прочной и незыблемой, а для младших софистов она уже не актуальна до такой степени, что становится возможным заменить ее секулярными теориями общества и государства. В их глазах традиция почти мертва, поскольку показала свое бессилие справиться с кризисом, поразившим Элладу периода Пелопонесских войн.

Но свое бессилие справиться с социокультурным кризисом демонстрирует и сама софистика. Свой расцвет, максимум своих достижений она имела тогда, когда сильна была традиция и все основанные на ней институты, и, что немаловажно, воспитанный в духе крепкой еще традиции «человеческий фактор». Именно на почве живой традиции софистика только и способна была развернуть свой утилитаристский дискурс, не решающий, конечно, великих проблем современности, но зато предлагающий эффективные приемы и технологии для принятия политических решений по конкретным вопросам. Но когда традиция умерла, не осталось места и для софистики. Все это не значит, однако, что утилитаристская

тенденция после этого совершенно исчезает. Она никогда не устраняется полностью, так же, как не перестает существовать необходимость согласовывать теории с наличным положением дел. Утилитаризм только отступает в тень в периоды совершения «медиационного усилия», по мере того, как само усилие выдыхается, а его плоды превращаются в идеологии и утопии, общепризнанные политические теории, все более удаляющиеся от практики и превращающиеся в «симулякры», которые служат прикрытием старой, как мир, возни около источников власти и прибыли.

Разумеется, для наиболее проницательных и глубоко мыслящих людей своего времени софистический подход казался если не очевидно тупиковым, то, по большому счету, бесплодным в сравнении с масштабом встающих теоретических задач. К таким людям относился в первую очередь Сократ. В рассуждениях Сократа политологический и этический дискурс переплетаются до такой степени, что становится даже возможным постулировать происхождение политологии из моральной философии. Действительно, ситуация Греции IV в. до н.э. до некоторой степени напоминает ситуацию конца XVIII – начала XIX в. в Европе. И в том, и в другом случае представляется (по крайней мере, на первый взгляд) будто политическая философия возникает из философии моральной, что означает неспособность моральной философии самой по себе дать исчерпывающие ответы на вопросы, касающиеся человеческого поведения. В речах Сократа постоянно указывается на отправной пункт этого этико-политологического дискурса – здравый смысл. Ксенофонт, например, недвусмысленно утверждает, что Сократ именно потому достигал многого, что исходил из общепризнанных истин¹.

В этом отношении сократовский дискурс действительно радикально противоположен софистическому. Софистический в целом игнорирует проблематику здравого смысла в силу своей ориентированности на прагматику. Для него аксиомы здравого смысла имеют инструментальное значение – на них ссылаются с целью принудить народ в собрании принять нужное решение. Для Сокра-

¹ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М., Наука, 1993. С. 147.

та же здравый смысл есть одновременно и исходный путь теоретизирования и основная гносеологическая проблема. Несмотря на кажущуюся самоочевидность аксиом здравого смысла они постоянно рушатся от применения к ним рационального анализа и тем самым обнаруживают свою «трудность». Сначала можно подумать, что целью Сократа является именно разрушение здравого смысла (как, кстати, в реальности обстоит дело у софистов) у своих слушателей, для того чтобы пробудить у них «теоретическое мышление». Однако, как выясняется с течением времени, он стремится вовсе не к этому, а к разрешению одной-единственной загадки: почему аксиомы здравого смысла, будучи столь уязвимыми для рационального анализа, все-таки определяют человеческое поведение? И почему до сих пор ничего лучшего не придумано?

В сущности, не пытается придумать ничего лучшего и Сократ, он не настолько самоуверен. Он не отвечает ни на один вопрос, а только вскрывает проблему «трудности» здравого смысла. В связи с этим можно припомнить записанный Ксенофонтом диалог Сократа с кузнецом о «пропорциональном доспехе». Было бы, конечно, нелепо предположить, что Сократ вознамерится учить кузнеца его искусству. Он и не делает этого, а только пытается перевести на язык категорий то, что кузнецу и так ясно из практики и здравого смысла. В результате выходит, что сущность хорошего доспеха заключается в его пропорциональности, с чем соглашается и сам кузнец.

Примерно такой же результат получается и в итоге диалогов на этические и политические темы. Так чего же хочет Сократ от своих слушателей? Овладения ими диалектическим методом? Но для подавляющего большинства это знание необязательно. Укрепления гражданских и личных добродетелей? Но и без участия Сократа в течение сотен лет рождались и воспитывались добродетельные люди и примерные граждане.

Сократ, выражаясь в близких нам понятиях, стремится выработать у своих слушателей и учеников способность выявлять структуры социально-политической рациональности, осмысливать их и сознательно воплощать на практике, даже если попытка такого прямого воплощения и противоречит сиюминутным настроениям

толпы. Философ и просто добродетельный и разумный гражданин, по Сократу, сознавая всю «трудность» здравого смысла, должен все-таки придерживаться его даже в еще большей степени, чем тот, кто им живет в повседневности. Он также должен своевременно выявлять все отклонения от здравого смысла на практике и способствовать излечению общества от этих пагубных отклонений.

Другими словами, Сократ закладывает основы того, что в дальнейшем будет названо политической философией и политической теорией, но еще не может быть однозначно квалифицировано как идеология и политическая технология. Показательно, что Сократ ориентирует своих слушателей убеждать народное собрание точно так же, как и одного человека. То есть в его арсенале нет методов манипулирования толпой, которые призваны в конечном итоге разрушить присущие каждому отдельному человеку здравый смысл и чувство самосохранения и заставить его принять решения, нередко противоречащие его интересам. Но если недопустимо манипулировать одним человеком в частных целях, то как быть в ситуации, когда на кону стоят интересы государства? Тут возникает проблема общественного интереса, переводимая на философский язык как проблема общего блага. И эту проблему собственно сократовский дискурс только намечает, но не пытается сколь-нибудь «теоретически» решить; ею займутся ученики.

Не будем пытаться решить эту проблему и мы. Для нас важнее пояснить, почему выделение из всего разнообразия немодернистских политических дискурсов социально-рационального дискурса мы считаем необходимым для реализации целей нашего исследования. Главная причина заключается в следующем.

Рассматривая историю античной и европейской политической науки Нового Времени, мы не можем не отметить, что в обоих случаях ее интенсивное развитие начинается после того, как мыслители начинают ставить (в той или иной форме) проблему социальной рациональности, пытаться объяснить историю человека и общества с точки зрения неких самоочевидных истин, проявляющихся в поведении, организации политической и экономической жизни и т.д. В обоих случаях мы обнаруживаем появление своеобразных сплавов экономической, этической и политической рацио-

нальности: в античности таковой мы находим у Аристотеля; в новоевропейской политической мысли – у Локка, А. Смита, Мальтуса и др. При этом не трудно заметить, что экономическая проблематика ближе всего стоит к проблематике здравого смысла, которая, повторим, является основным референтом собственно политологического дискурса (т.е. и к основам социальной рациональности) в чистом виде, и поэтому никак не может быть обойдена при формировании основ политологического дискурса. Если где и выявляются ярче всего структуры социально-политической рациональности, которыми люди руководствуются в повседневности, так это не в «чистой» политической теории и не в высоком этическом учении, а в том, что касается вечных вопросов самообеспечения и выживания. Так, в аристотелевском противопоставлении экономики и хрематистики выражена едва ли не квинтэссенция античного отношения к труду, богатству и бедности, достойному и недостойному поведению – в общем, ко всему строю античной жизни. Также и экономический дискурс просвещенческой Европы становится полем демонстрации нередко циничного и жестокого здравого смысла, питающего ее социально-политическую рациональность: ресурсы ограничены, на всех их не хватит, а людей много, потому их полезно иногда убивать в войнах; что добыто трудом – имеет стоимость, а что даровано природой (а «природой» дарована и практически бесплатная рабочая сила «нецивилизованных» народов), не имеет ее и потому не учитывается в расчетах на будущее; человек человеку только в этических и религиозных концепциях – друг, а в том, что касается собственного выживания, волк и т.д. В современной России, *только еще приступающей* к выработке собственной политической науки, мы также обнаруживаем яркие примеры дискурса, ориентированного на поиск основ нашей социально-политической рациональности. И поэтому в дальнейшем мы уделим ему существенное внимание.

Глава II. ДОМИНИРУЮЩИЕ РОССИЙСКИЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ

Вокруг новой общенациональной идеологии

Приступая к изложению нашего понимания ситуации, сложившейся в сфере современного российского политического дискурса (политической мысли), мы прежде всего должны определиться в одном: может ли он в целом быть охарактеризован как модернистский, постмодернистский или домодернистский?

На первый взгляд, тут следует дать категорично отрицательный ответ, поскольку очевидно, что политическая культура современной России до такой степени фрагментирована, что не может быть и речи о каком-то едином векторе ее эволюции. И действительно, если ориентироваться на чисто формальные характеристики тех или иных образцов политического дискурса, если учитывать только принадлежность к той или иной интеллектуальной традиции употребляемых в них терминов и методологий, если, наконец, принимать как полностью соответствующую действительному положению вещей самоаттестацию тех или иных представителей политической мысли, то мы будем вынуждены признать, что у нас есть и образцы идеологий по Модерну, и продукты постмодернистской политической мысли, а также интеллектуальная традиция, разделяемая далеко не только рядом интеллектуалов, ориентирующихся на явно домодерновый стиль мировосприятия.

Проблема заключается в том, что в иные времена представителям политической мысли меньше всего можно верить в вопросах, касающихся понимания степени принадлежности их идей к той или иной эпохе с соответствующим этой эпохе стилем мышления. История знает немало примеров того, как мыслители, искренне верившие, что лишь они возрождают или защищают какую-то унаследованную от прошлого точку зрения, на деле создавали нечто принципиально новое. И даже если это новое было с формальной точки зрения не слишком новым, то нередко в контексте иных времен, новой культурной ситуации, оно и само приобретало иное значение. Погружающаяся в прошлое эпоха Модерна дает едва ли

не самые яркие примеры таких ситуаций, и мы уже частично их касались, когда в предыдущей главе заметили, что в XIX в. спектр идей Просвещения был буквально «расташен» рядом идеологий и утопий. Так, в эпоху Модерна у многих мыслителей возникало, например, желание возродить те или иные домодерновые традиции в политической мысли. Но заканчивалось это тем, что продукт их деятельности с успехом употреблялся на нужды той или иной «большой идеологии», словно какое-то магнитное поле с неизбежностью несло его к одному из полюсов консервативно-либерального спектра ... или разрывало этот продукт между ними.

Не сталкиваемся ли мы с подробной ситуацией и сейчас? Не является ли фрагментированность современной российской политической культуры и, как следствие этого, политической мысли, не синонимом распада некоей целостности, а устойчивой характеристикой новой культурной эпохи – эпохи Постмодерна? Иными словами, не являются ли модерновые и домодерновые элементы нашей современной политической культуры просто органическими частями российского Постмодерна? Наконец, не является ли это состояние Постмодерна закономерным итогом всей нашей предшествующей истории?

С последнего вопроса мы и начнем. Можно с уверенностью утверждать, что русская культура и наследующая ее ценности советская имела не меньше оснований для постмодернистского перерождения, чем современная ей западная. Тут следует, прежде всего, обратить внимание на два аспекта Постмодерна. Во-первых, это именно *Постмодерн*, т.е. Модерн должен ему предшествовать. Во-вторых, постмодернистский дискурс предполагает значительную долю терпимости и даже предрасположенности к различным формам дискурса домодернистского или немодернистского (оппонирующего ему). Далее, *особенно принципиально то, что в культуре, из которой вырастает постмодернизм, немодернистские и домодернистские виды дискурсов должны быть достаточно влиятельны, чтобы служить одним из компонентов питательной среды Постмодерна; постмодернизм в значительной мере опирается на «почвенническую» интеллектуальную традицию или по крайней мере открыто симпатизирует ей.* Следует также уточнить, что в

общем массиве «традиции» особую роль играет многоплановое наследие языческой религиозности и вообще восприятия мира, которое нередко выступает в качестве недостижимого (но желанного) образца отношения к реальности, утерянного в «золотом веке» человечества. Причем можно даже утверждать, что для постмодернистского дискурса Запада, языческое (античное) мировосприятие в ряде аспектов оказывается гораздо более востребованным, чем средневековое христианское (хотя и то и другое относятся к традиции). Конечно, наличия только второго из перечисленных аспектов недостаточно для вступления в «состояние Постмодерна»: не будь модернистского разрыва с традицией в прошлом, домодернистские виды дискурса вряд ли приобрели бы в современности столь ярко выраженную «симулякрность» и не смогли бы привлечь к себе внимание вне ситуации крушения «великих проектов» Модерна. Это касается западного Постмодерна.

Но это же верно и для Постмодерна российского. Действительно, трудно отрицать, что Советская Россия при всех оговорках была безусловно модернистским обществом, представляя собой альтернативную западной версию Модерна. Это охотно признавали столь разные исследователи, как Раймон Арон и Збигнев Бжезинский, и поэтому мы не будем подробно останавливаться на аргументации данного положения. Иначе говоря, и российский Постмодерн следует после Модерна. Что касается традиционалистской (до- и немодернистской) питательной среды российского Постмодерна, то в данном отношении Россия находится едва ли не в более «выгодном» положении, чем Запад. В самом деле, точно так же, как трудно отрицать модернистской характер советского общества, не менее тяжело игнорировать тот факт, что во многих важных отношениях оно продолжало оставаться обществом традиционным или что по крайней мере элементы традиционализма были в нем весьма весомы. Соответственно, многоплановая почвенническая интеллектуальная традиция в нем также никогда не угасала и часто оказывалась инициатором дискуссий о путях развития общества. Причем так же, как и на Западе, речь шла не только о христианской средневековой традиции, но и о традиции языческой, которую пытались

реконструировать, отыскивая ее остатки в сохранившихся социальных структурах и культурном наследии.

Иными словами, к концу XX в. российское общество имело в общем-то ряд тех же культурных предпосылок для вступления в состояние Постмодерна, что и общества западные. Некоторое отличие заключалось в том, что западный человек, кроме всего прочего, имел возможность в полной мере пройти школу эпохи идеологий, в то время как советский имел дело только с одной идеологией, которая по этой причине и собственно идеологией не совсем являлась. Советская идеология была довольно специфическим явлением, предназначенным для легитимации общественного строя путем ссылки не на народный суверенитет, а скорее на объективные исторические закономерности. В идеократическом и отчасти традиционном советском обществе данный вариант идеологии поэтому был в меньшей степени ориентирован на то, чтобы предоставлять массам связную научную картину общества и проверять с помощью этой доктрины соответствие деклараций своих избранников их деяниям. Это соответствие и так как бы подразумевалось само собой. То есть советская идеология не выполняла по крайней мере одной из функций западных идеологий – она не служила действительным инструментом связи между властью и политическим сообществом. Такая ее функция могла появиться только при наличии публичной демократической политики, чего, как известно, не было. Однако она осуществляла другую функцию – «настоящей» идеологии, а именно способствовала формированию в массах доктринально-рационального мышления. Надо отметить, что эту свою функцию советская идеология выполняла успешно. Чего стоит один только факт, что довольно многочисленные диссиденты марксистского толка, едва усомнившись в правомерности существующего строя, тут же начинали строить весьма логичные и рациональные доктрины, отличавшиеся от официальной только тем, что исходили из немного иных аксиоматических положений.

Далее следует отметить, что и у нас, как и на Западе, в течение второй половины XX в. нарастал разрыв между идеологией и действительным положением вещей, в результате чего официальная идеология приобретала характеристики симулякра. Но были и

другие, более глубокие и уже специфически русские предпосылки такого рода «постмодернизации» советской идеологии. Примером попытки осмысления данных предпосылок является концепция «русской идеологии» В.Б. Пастухова.

В.Б. Пастухов использует очень широкое определение идеологии как «посредника между политикой и культурой»¹ (что, в общем-то, характерно, на наш взгляд, для состояния еще не вполне осознавшего себя постмодернистского и объективно постидеологического сознания). Он исходит из того, что Россия и Запад развивались параллельно и что поэтому русские постоянно сравнивали себя с Западом. Развитие России, считает он, по особенному, внутренне, а не внешне связано с Западом. Издавна существовало противоречие между стремлением сохранить свою самобытность и потребностью ориентироваться на другие страны. Это противоречие антагонистично, неразрешимо, и именно из него вытекает природа «русской идеологии».

«Русская идеология – продолжает Пастухов, – как и любое общественное явление, в основу которого заложено антагонистическое противоречие, осуществляет свое развитие в превращенной форме. Поэтому ей оказались присущи характерные для таких форм движения черты. Во-первых, это иллюзорность. Во-вторых, «обязательное снятие» внутреннего противоречия через опосредование, в котором несовместимые крайности находят свое внутренне воплощение»². Из этого следует своего рода «идеологическая шизофрения», а чтобы ее нейтрализовать, нужна пусть и иллюзорная, но синкретичная цель, которая к тому же еще обладает характеристиками «абстрактности» и «надмирности».

В отличие от западной идеологии, которая «носит практический характер», русская идеология имеет «символический характер», и «ее действительные функции опосредованы, латентны»³. «На Западе из смены господствующих идеологий можно сделать

¹ Пастухов В.Б. Конец русской идеологии (Новый курс или новый путь?) // Полис, 2001. № 1. С. 52.

² Там же. С. 53.

³ Там же. С. 55.

вывод о реальных преобразованиях в общественной жизни. В России смена идеологий говорит лишь то, что произошли какие-то общественные сдвиги. Но определить характер этих перемен, исходя из анализа меняющихся идеологических установок, бесполезно. Между ними нет прямой коррекции»¹.

«Русская идеология» «призвана обеспечивать целостность (курсив автора – Л.Ф.) общественного сознания, не дать последнему расколоться на фрагменты»². Поэтому она тотальна, статична. На Западе идеология порождается обществом и навязывается государству. «Русская идеология» – продукт государства. Западная идеология имеет в своем основании рационализацию религии. «Русская идеология» суть иррациональная обработка западных идей, и поэтому похожа скорее на религию, чем идеологию.

В своем развитии каждая «русская идеология» (а их Пастухов насчитывает три – православие, коммунизм и либерализм) проходит четыре стадии: импорта каких-либо западных идей, их адаптации путем включения в русский контекст и придания «символичности» и «надмирности», ритуализации, деградации. Сейчас, по мнению, Пастухова, наступает конец «русской идеологии» как феномена и появляется шанс перейти к «нормальным идеологиям», функционирующим в нормальном демократическом обществе. Тогда и удастся, изменившись, найти свое место в мире. Если же Россия вновь бросится спасать свою русскость, то потеряет все.

С нашей точки зрения, концепция В.Б.Пастухова не столько обосновывает необходимость и историческую неизбежность смены «русской идеологии» «нормальными идеологиями» по западному образцу, сколько показывает наличие в русской политической культуре ряда элементов, облегчающих ее нынешний переход в состояние Постмодерна. Действительно, к чему ближе такие специфические черты «русской идеологии», как «символичность», «надмирность», ориентация не на реальные социальные процессы, а на идейные образования, заимствованные с Запада? К Модерну с его «нормальными идеологиями» или к Постмодерну с его «симу-

¹ Там же. С. 56.

² Там же.

лякрами», «структурным законом ценности»? Что означает сочетание «символичности» с «надмирностью» как не склонность строить политический дискурс на чем-то очень похожем на «симулякры», которые тоже суть символы, оторвавшиеся от реальности (мира)? Стремление «русской идеологии» обеспечить целостность общественного сознания говорит скорее о том, что сейчас, как и раньше, существует постоянная угроза распада этой целостности на отдельные фрагменты и что, следовательно, для нас это «постмодернистское» состояние есть нечто вполне естественное. Да, все «русские идеологии» так или иначе справлялись с задачей обеспечения данной целостности, но делали это таким образом, что Россия и до сей поры сохраняет в себе многообразие этносов и их культур. Не это ли является идеалом постмодернистского сознания, в своей критической версии отвергающего различного рода «центризмы»? Даже советский Модерн не смог осуществить унификации имперской культуры по западному образцу, а отчасти и сам способствовал ее диверсификации по национальному признаку. Для западного варианта Модерна также характерно стремление обеспечить сохранение целостности общественного сознания. Но в Европе и Америке это осуществлялось путем его *унификации*, навязывания всем одних и тех же базовых культурных и идеологических стереотипов, введения всех социальных конфликтов в рамки публичной политики и представительной демократии. (То, что не вписывалось в рамки «системы», отсекалось столь эффективно, что не случайно на исходе Модерна Маркузе с горечью констатировал включение в «систему» практически всего общества). И это было совершенно оправданно, ибо как иначе можно достичь такой цели в обществах с сильной социальной дифференциацией, которой соответствует не менее резкое дробление по идеологическому признаку?

Но когда западный Модерн начал клониться к закату, там тоже обозначился процесс, весьма похожий на присущее «русской идеологии» стремление к иррациональной обработке заимствованных идеологий, только идеологии эти заимствовались из собственного относительно недавнего прошлого. Появились многочисленные продукты политической мысли с приставкой «нео». Однако разве можно утверждать, что, изучая все эти «нео», нетрудно вы-

явить их социальный субстрат или, если угодно, «классовую основу»? Если все это было возможно по отношению к «большим идеологиям» Модерна, то относительно разного рода «неотроцкизмов», «неокоммунизмов», «неолиберализмов» и «неоконсерватизмов» и сейчас можно только сказать: они отражают «лишь то, что произошли какие-то общественные сдвиги». Как проницательно заметил С.Г. Кара-Мурза, возникшие идеологии с приставкой «нео» (особенно это касается неолиберализма), явно не отражают в своей структуре произошедшего изменения стиля научной рациональности. В то время как последняя давно уже стала «неклассической» и даже «постнеклассической», учения с приставкой «нео» продолжают строиться на основе старой доброй рациональности классической науки XIX в.

И все же западные разработчики социальных теорий поступают так «нерационально» и по современным критериям «ненаучно» отнюдь не потому, что плохо образованы или отстали в своем умственном развитии. Просто Запад сейчас столкнулся с проблемой, которая для России не является совсем уж новой – проблемой «идеологического» обеспечения целостности неустранимо фрагментированного общества, с которой классическим идеологиям справиться оказалось не по силам. Конечно, все это происходит на Западе на иной основе, чем в России, которая на протяжении всей своей истории справлялась с похожей проблемой путем выработки новых вариантов «русской идеологии».

Нельзя не согласиться с В.Б. Пастуховым в том, что последняя по времени «русская идеология» – либерализм слишком уж быстро выработала свой ресурс и в настоящее время нефункциональна. Но свидетельствует ли это о том, что в нашем обществе появились реальные возможности для перехода к «нормальным идеологиям», равно как и к «нормальным» институтам представительной демократии, в условиях которых такие идеологии только и были бы функциональны? Нет. Не будем касаться сложных процессов, происходящих в современной социальной структуре российского общества, они находятся за рамками нашего исследования. Нас же здесь интересует другой вопрос – появились ли в России на протяжении двух последних десятилетий образцы того, что

можно было бы назвать «нормальными идеологиями»? Ответ на этот вопрос также будет отрицательным. Конечно, были попытки, и неоднократные, сформулировать основы таких идеологий, но до сих пор мы в преддверии предвыборных кампаний общенационального уровня обнаруживаем, что идеологий у наших партий и прочих политических объединений нет, а программы почему-то удивительно похожи, за редким исключением. А. Колесников употребил в связи с этим образ «политического «лего», при сборке деталей которого у наших идеологов до сих пор получается одно и то же: «а) мы не хотим в коммунистическое прошлое; б) долой радикализм (монетаризм, чикагскую школу, гарвардскую школу, либерализм, радикал-реформаторство – нужное подчеркнуть), долой тех, кто по глупости (вредности) полагался только на невидимую руку рынка и забыл про важную роль госрегулирования; в) мы встали на этот путь и с него не свернем (путь добавить по вкусу)»¹. Но такой результат нас явно не удовлетворяет, и поэтому мы горько сожалеем – ах, ну когда же у нас наконец появятся настоящие идеологии! Политики сами сформулировать идеологий не могут, и им наперебой бросаются помогать политологи, предлагая то один, то другой вариант «синтеза» тех или иных ценностей (в соответствии с политической конъюнктурой) или просто рассуждая о необходимости такого «синтеза». Некоторые считают, что подобный неуспех на поприще созидания идеологий обусловлен тем, что у нас еще недостаточно развита демократия (и в этом они отчасти правы). Другие полагают, тоже не без оснований, что виной тому наша патерналистская, этатистская и вообще традиционалистская политическая культура.

Нередко обе эти причины взаимно увязываются, и тогда перед российским обществом ставится задача одновременной выработки и демократической идеологии, и соответствующих ей сдвигов в политической культуре. Вопрос об идеологии, конечно, с необходимостью влечет за собой вопрос о демократии – в каких же еще обществах, кроме демократических, идеология уместна? Но только получающийся при таком основательном подходе образ идеологии почему-то сразу начинает приобретать черты чего-то

¹ Колесников А., Привалов А. Новая русская идеология. М., 2001. С. 62.

большого или, во всяком случае, чего-то иного. Так, например, И.К. Пантин пытается обрисовать характеристики необходимой для России демократической идеологии, но приходит к весьма далекому от его намерений результату. Он исходит из принимаемого им за аксиому тезиса, что демократия России нужна как воздух. И сразу ставит вопрос о формировании необходимой для демократии демократической идеологии. Процесс формирования весьма проблематичен. Так, люди 1991 г., вышедшие на защиту Белого дома, «не были демократами по убеждению, сформированному опытом и изучением политических явлений. Их демократизм был скорее чувством, верой, активным протестом, чем продуманной позицией, а тем более идеологией»¹. Понятно, что «нормальная идеология» в этом пассаже представляется искомым элементом «нормальной» демократической политической системы модернистского образца. Но затем образ «идеологии» начинает стремительно разбухать. Несколькими строчками ниже Пантин пишет уже о необходимости формирования «*подлинного* мировоззрения... для которого свобода и демократия будут ... действительным содержанием борьбы»². Тут, как видим, демократическая идеология уже превращается ни много ни мало, в мировоззрение.

Признаем, что для «нормальной идеологии» Модерна это уже несколько завышенная претензия, тем более, если в ее основу положено понятие демократии, которое вообще-то является исключительно процедурным. Однако это еще не конец эволюции «демократии», потому что далее она у И.К. Пантина превращается и вовсе в «этос»: «Задача заключалась в *формировании демократического этоса*, что в России с ее историей, традициями, ментальностью населения требует огромного времени и усилий»³. В итоге образ «демократии» обретает какие-то совсем уж титанические черты – это и идеология, и мировоззрение, и этос. Иными словами, для «нормальной идеологии» это «слишком много». Так и хо-

¹ Пантин И.К. Демократия в России: противоречия и проблемы // Полис, 2003. № 1. С. 136.

² Там же. С. 137

³ там же. С. 139.

чается заметить, что в действительности И.К. Пантин пытается обрисовать параметры того, что В.Б. Пастухов называет «русской идеологией», т.е. нечто совершенно специфически российское, укорененное в нашей «истории, традиции и ментальности населения». (Хотя изначально ставит задачу набросать что-то вроде характеристик требуемой России «нормальной идеологии»). Это впечатление только усиливается после того, как оказывается, что для И.К.Пантина демократия все же является только средством для реализации следующих задач: нахождения «модели интегрального развития, в том числе и политического», и решения проблемы социальной справедливости, целостности государства, политической самостоятельности, отношений между властью и народом, между бюрократией и «простыми людьми»¹. Хочется повторить: для «нормальной идеологии» Модерна это слишком уж много! Но именно в модернистских категориях необходимости «буржуазного» развития И.К. Пантин и пытается обосновать необходимость демократии для России.

А между тем формирования представительной демократии по современным образцам у нас не предвидится, и прежде всего потому, что вперед демократии у нас забежала «инфократия», которой идеологический способ коммуникации власти и общества совершенно не нужен. А поскольку «инфократии», в отличие от демократии для ее функционирования не требуется идеология, то вряд ли правомерно в современной российской действительности всерьез ставить вопрос о необходимости какой-то новой «идеологии».

Нельзя сказать, что проблема идеологии подобным образом никак не ставится в современной российской политической науке. Так, А.И. Соловьев задается резонным вопросом: «...способен ли механизм идеологической идентификации действовать в условиях распространения постматериальных ценностей столь же эффективно, как на заре становления индустриализма; бессмертна ли идеология как форма презентации групповых интересов или на смену ей может прийти нечто другое?»². А.И. Соловьев совершенно спра-

¹ Пантин И.К. Демократия в России ... С. 148.

² Соловьев А.И. Политическая идеология: логика исторической эволюции // Полис, 2001. № 2. С. 5.

ведливо исходит из того, что связывает рациональное (даже в доктринерской форме) идеологическое отношение человека и власти с феноменами публичной политики и демократии. При таком отношении «политическая коммуникация представляет собой лишь *техничко-связующий* процесс, не игравший самостоятельной роли и обеспечивавший лишь сам факт формирования нормативно-символических конструкций в сфере политики»¹. В эпоху постсовременности «хотя численность социальных объектов, подвергаемых рефлексии, а следовательно и количество абстракций, возрастает, что формально свидетельствует о расширении возможностей репродукции политических фактов, функционально они становятся все менее востребуемыми, причем доверие к доктринально заданным образцам политики явно не увеличивается»². Другим словами, то, что в идеологическом ракурсе было «политическим фактом», теперь уже не является таковым, и прежде всего потому, что место группового шкалирования политических событий, свойственного эпохе идеологий, заняло шкалирование индивидуальное и ситуативное, которым постоянно занимается индивид эпохи высокого развития медиакommunikации. А это, в свою очередь, «открывает еще большую свободу для субъективности, очеловечивания политики и даже для волюнтаристского подхода к проектированию политических отношений»³.

Показательно, что в свете всего сказанного А.И. Соловьев остерегается применять к современным продуктам политической мысли термин «идеология»: «Макрогрупповые формы политического участия ... вызывают к жизни различного рода идейные конструкции (такие, например, как доктрины «золотого миллиарда», «стран-изгоев», «трансатлантизма», «новых стен» в объединенной Европе и т.п.)»⁴. Это, заметим, не более чем «идейные конструкции», которые удовлетворяют остающийся и в эпоху Постмодерна спрос на политические учения, тогда как собственно «идеологии»

¹ Там же. С. 13.

² Там же. С. 15.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 16.

явно оттесняются на политическую периферию. Соловьев также отмечает, что из всего идеологического наследия люди сейчас усваивают в основном мифологические составляющие, тем самым снижая уровень своей собственной рациональности и что, строго говоря, для большинства из них неплохо было бы пройти школу рационального идеологического мышления. Увы, мы должны констатировать, что эта возможность становится все более призрачной. Поезд Модерна ушел, а вместе с ним ушли и присущие ему типы рациональности при всей их привлекательности.

Дискурс, который пытается обнаружить в современной политической культуре России предпосылки для возникновения идеологий, с очевидностью терпит поражение. Значительно большей объяснительной способностью обладает стратегия поиска в современной российской реальности элементов мифологического мышления и мировосприятия. Мифологическая концепция исходит из того, что в действительности мышление человека совсем не рационально, что большинству представителей человеческого рода в принципе лень самостоятельно думать, а вместо этого легче следовать той или иной мифической картине мира. Мифологическая концепция в действительности обладает многими достоинствами, она хорошо объясняет ряд аспектов поведения человеческих масс в ряде случаев, когда обычный политологический анализ оказывается бессилем. Например, придерживающийся этой концепции А. Цуладзе весьма правдоподобно объясняет причины популярности неизвестного, да к тому же и выдвинутого непопулярным Б. Ельциным, В. Путиным: Путин предстает не просто как наследник, но как «сын», «ниспровергающий» «отца», как Зевс, не только наследующий «плохому» Крону, но и свергающий его (Ельцин, как мы помним, ушел в отставку досрочно)¹.

Мифологический подход к политике, таким образом, вскрывает «архетипические» основания действий тех или иных политиков, тех или иных реакций со стороны общественного мнения. Будучи примененным к современной российской реальности, он с легкостью позволяет обнаружить ряд доминирующих или борю-

¹ Цуладзе А. Политическая мифология. М., 2003. С. 7.

щихся за доминирование мифов – как «вечных», так и «однодневок». Но при всей своей привлекательности мифологический подход имеет как минимум одно уязвимое место. В сущности, он ориентирован на статику, ибо предпочитает иметь дело с узнаваемыми «вечными» мифами. С другой стороны, сторонник мифологического подхода вынужден признавать, что современные политические мифы нередко целенаправленно конструируются на потребу дня. Далее, обращая свой взгляд как в далекое, так и в не очень далекое прошлое, в эпоху Модерна например, он и там видит сплошь одни мифы. Все это сразу же размывает исходное представление о мифе как относительно неизменном феномене любой политической культуры. Под категорию мифа, как ранее под категорию идеологии и утопии, подпадают слишком различные явления политической культуры вообще и политической мысли в частности. В качестве мифологов предстают фактически все создатели более или менее популярных политических учений, идеологий, удавшихся пиар-акций и т.д. В то же время сторонник мифологической концепции не может обойти вниманием тот факт, что современные «политические мифы» есть все-таки нечто иное, чем мифы прошлого. Они уже не вызревают спонтанно в недрах культуры и тем более не формируют ее; они часто не основаны непосредственно на архетипах коллективного бессознательного. Напротив, современные политические мифы *конструируются* с вполне определенными целями, и материалом для них служат соответствующим образом интерпретированные реальные события не слишком далекого прошлого и настоящего, а также элементы старых политических мифов.

Чтобы сохранить связность всей концепции, сторонник мифологического подхода должен делать упор на присущую мифам всех времен и народов иррациональность, подмену реальной картины событий иллюзией, схемой, конструкцией. Тогда человек, пытающийся анализировать мифы, предстает как «культурный герой», выступающий от имени истины и рациональности, борющийся за восстановление реальной картины мира и целостности человеческой души, которая в настоящем постоянно разрывается различными мифами на части. Он ставит перед собой задачу «похитить миф», деконструировать его (кстати, деконструировать

можно далеко не всякий, но только современный миф, обнаружив в нем элементы идеологических текстов), тем самым защитив подверженных его губительному воздействию «непросвещенных» людей. В сущности, аналитик политических мифов позиционирует себя как просветителя, призванного объяснить всем прочим людям некоторые истины насчет их самих. Но это бессильный просветитель, поскольку его концепция закрывает ему возможность «искренного» творчества на ниве политической мысли: все могущее быть им созданным заранее окажется очередным мифом. С точки зрения мифологического подхода массовый выход из мифологизированного пространства современной политики был бы очень полезен, но для этого необходимы инновации в сфере политической мысли. Мифологический подход не может предложить критериев такой инновации, ибо сам является частью одного мифа – мифа о «герое как мыслителе», разоблачающего все прочие мифы во имя рациональности.

Но единственная рациональность, которую он может предложить находящемуся под мифологизирующим воздействием СМИ индивиду (и только индивиду, а не всему обществу!) – это герменевтическая рациональность деконструктора того, что сторонник мифологической концепции называет «политическим мифом». Распространение такого рода рациональности по сути ведет к «освобождению» индивида от политики, к своего рода «просветлению», что само по себе является признаком формирования постмодернистской модели политической культуры. И в этом, с нашей точки зрения, заключается главная роль мифологического подхода к осмыслению политической реальности в современной России.

В то же время попытки обрисовать контуры будущей общенациональной *идеологии*, так якобы необходимой России, продолжают. В.А. Гуторов, к примеру, выводит свои требования к будущей русской идеологии из особенностей национальной психологии и культуры. Поскольку последние с необходимостью привели к тому, что неолиберализм на российской почве не прижился (в отличие от коммунизма), то выражается надежда на то, что может быть приживется некий творческий синтез либерализма и социализма в его социал-демократическом варианте на базе обновленной «русской

идеи», внутри которой лозунг восстановления российской государственности и правового строя объединится с ценностями православия, соборности или земства. Для него желательно «подобное развитие идеологии от состояния конкурентной фрагментарности к универсализму на основе державности»¹. Автора ни мало не смущает то, что «творческий синтез» либерализма, социализма, державности, православия и земства вряд ли окажется «идеологией» хотя бы по причине своего «универсализма». Возможно, в России когда-нибудь и появится нечто с подобными характеристиками, но это вряд ли будет идеология в собственном смысле слова. А если это будет действительно «идеология», то ни о каком преодолении «конкурентной фрагментарности» и говорить не придется: наличие одной идеологии подразумевает наличие и других, причем ни одна из них не может претендовать на общенациональный статус. К тому же и с общенациональным статусом все обстоит не так просто, как кажется. Возможность такового не есть что-то само собой разумеющееся. наших исследователей вводит в заблуждение то, что с относительно недавних пор в ряде политических культур Запада обозначилось наличие некоторых базовых ценностей, которые изначально сформировались там в рамках идеологий. Но, как например убедительно показывает Н. Элиас², эти ценности изначально не имели общенационального характера, а являлись принадлежностью весьма определенных классов, а именно нарождающейся национальной буржуазии. И эти ценности, подаваемые как «естественные», вступали в конфликт с «условными» ценностями дворянской аристократии, противопоставлялись им, конкурировали с ними за преобладание в обществе. Лишь в XIX в. они были восприняты в качестве общенациональных. Поощряемые буржуазной шкалой ценностей те или иные качества стали описываться как вообще присущие немцам, французам, англичанам и т.д.

У нас в России если и есть подобного рода общенациональные ценности, то во всяком случае процесс их артикулирования

¹ Гуторов В.А. Современная российская идеология как система и политическая реальность // Полис, 2001. № 2. С. 82.

² Элиас Н. О процессе цивилизации. Т. 2. М., 2001. С. 310-314.

исторически не носил ярко выраженного классового характера. По крайней мере буржуазия, которая в Европе заложила основания культурной идентичности современных наций, в России не успела навязать своей ценностной шкалы всему обществу; впрочем, она не успела выработать ее и для «внутреннего пользования». И, что важнее всего, она не успела сделать этого конкретно в идеологической форме, тем самым дав всему обществу идеал для подражания. Как показывает исторический опыт Европы, если буржуазные идеологи не выполняют такую работу, то и никто ее не выполнит, поскольку все прочие классы в ней просто не заинтересованы. Следует добавить еще одно уточнение: такая работа вообще может быть выполнена только в эпоху раннего Модерна, когда буржуазия выступает в идеологической сфере с позиций «естественного человека» и подкрепляет свою шкалу ценностей «кодексом Природы». В обществах, где буржуазия пытается сделать то же самое в более поздний период, такая аргументация выглядит уже неубедительной: представители соперничающих классов легко раскусывают ее классовую подоплеку, и «культурной гегемонии» не получается. И это также показывает история некоторых европейских стран, например Германии и Италии. Не случайно В. Шубарт¹ еще в первой трети XX в. писал относительно немцев, что им не хватает подлинного национального чувства, хотя, казалось бы, уж где-где, а в Германии того времени его было с избытком.

Все это не значит, конечно, что в отсутствие «культурной гегемонии» буржуазии попыток выработать общенациональную шкалу ценностей не предпринимается. Но на деле речь может идти в лучшем случае о *функциональном аналоге* подобной шкалы, пригодной для того, чтобы потом использовать ее для обоснования выбора пути социально-экономического развития. Отличие от «идеально-типической» западной ситуации заключается «только» в том, что искомую шкалу ценностей считают изначально присущей не «естественному человеку», а определенной «национально-культурной общности». Причем наличие таковой считается само собой разумеющимся: у «всех» она есть, значит и у нас есть тоже.

¹ Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 2000. С. 216-220.

Остается лишь выяснить: что же цементирует эту общность на протяжении всей ее истории, придавая ей неповторимые черты? И тут открывается широкий простор для интеллектуальных спекуляций, усугубляемых еще и тем, что к услугам теоретиков оказывается весь понятийный аппарат, наработанный в рамках отечественной философии и западных наук об обществе. Начинают говорить о специфике русского национального характера, русской духовности и русской культуры, пишут об особом геополитическом положении России-Евразии, промежуточном между Востоком и Западом, пытаются сформулировать очередной вариант «русской идеи» (или, точнее, в очередной раз выяснить, что же это на самом деле такое), рассуждают о наших и западных ценностях и т.д. Показательно, что пик всех этих рассуждений приходится на время, когда Россия переживает одновременно процессы демодернизации и постмодернизации (причем последние – исключительно в культурной и политической сфере). Еще сто лет тому назад от таких рассуждений можно было бы отмахнуться, резонно указав, что не «духовность» и не «культура» правят миром, а «железо и кровь» вкупе с «классовыми интересами» и «объективными законами исторического развития». И действительно, даже в России действенным потенциалом тогда обладали теории типично модернистского толка, апеллировавшие к «реалистическим», а не «реальным» денотатам. Россия тогда все-таки шла по пути развития, и если угодно «прогресса». Идеологии имели в ней хотя и с оговорками, однако реальную социальную базу. Но теперь Россия на протяжении вот уже более десяти лет просто разрушается: это касается и территориальной целостности, и социальных институтов, и культуры, и социальной структуры. Новые социальные группы, будучи продуктами не развития, а распада, как выяснилось за последние годы, не обладают способностью формулировать свои интересы в категориях идеологий и утопий, а нередко и просто не имеют вкуса к публичной политике.

Деградация общества сравнительно с его недавним модернистским состоянием приводит и к известной деградации политического дискурса, к возрождению его домодерновых и немодерновых форм. В то же время, поскольку советский Модерн к моменту

своего обвала успел исчерпать себя в культурном и политическом смысле, это возрождение происходит уже в культурной и политической атмосфере Постмодерна. Последняя подразумевает крушение «великих проектов» Модерна (идеологий) в сфере культуры, превращение «реалистических» денотатов прежних идеологий в «симулякры», вытеснение свойственных для века идеологий лозунгов слоганами¹, замену демократической публичной политики «инфократией». Разновидности политического дискурса, апеллирующего к «реальным» денотатам вроде «культуры» и «духовности» в условиях крушения Модерна и явного преобладания инфократического стиля политической коммуникации, уже не кажутся столь неуместными, каковыми они были в эпоху Модерна. Но если в модернистский период ключевые понятия этих дискурсов (вроде национально-культурной специфики) хотя бы в глазах их оппонентов связывались с конкретными социальными группами (например у нас в России с крестьянством), то теперь они приобрели самодовлеющее значение и могут быть соотнесены только с другими понятиями такого же порядка, например с природными условиями, с византийским культурным наследием и т.д. Они начали обмениваться друг на друга по «структурному закону ценности», т.е. превращаются в симулякры. То, что на уровне политического дискурса является симулякром, на уровне массового сознания существует в виде так называемых «политических мифов». Причем политический миф вовсе не является исключительно творением политтехнологов эпохи инфократии. Государство Постмодерна всего лишь проявляет высокую степень чувствительности к массовым *настроениям* (именно к настроениям, ибо в отсутствие хотя бы и идеологизированной, но рациональности, кроме настроений ничего достойного внимания не остается), тешащим самолюбие народа представлениям о самих себе и роли своей страны в мире. Соответствуют ли такие представления действительности, каким-либо объективным потребностям и возможностям или нет – это уже другой вопрос. Задача же инфократического государства Постмодерна со-

¹ Киселев К.В. Политический слоган: проблемы семантической политики и коммуникативная техника. Екатеринбург, 2002. С. 17-22.

стоит в том, чтобы вовремя уловить: какой из симулякров политического дискурса в данный конкретный момент, будучи облечен в плоть и кровь политического мифа, успокоит страсти и даст массам хотя бы иллюзию решения реальной проблемы.

В связи с этим возникает закономерный вопрос: каковы основные политические дискурсы российского Постмодерна, какие функции они выполняют в условиях инфократии и по отношению друг к другу?

Симуляция идеологий и формирование идейного консенсуса в «большой» российской политике до «эпохи Путина»

«Ереси». Вопрос об идеологиях (или о том, что заменяет идеологии) современных российских политических партий является вопросом об их генезисе, и поэтому при его рассмотрении следует начать с небольшого исторического экскурса.

Во время горбачевской перестройки в СССР на поверхность вышли до того нелегально действовавшие политические организации, а еще большее их число возникло во второй половине 80-х. Подавляющее большинство говорило на идеологическом языке, поскольку в то время наличие идеологии у всякой организации, претендующей на звание политической, считалось самым собой разумеющимся.

Однако то, что данные организации (демократического, марксистского, анархического или патриотического направления) говорили на идеологическом языке, еще вовсе не означало, что в СССР действительно появились все означенные идеологии. Полноценная, «нормальная» идеология как феномен модернового общества не является простым набором идей, могущих быть квалифицированными как либеральные, демократические, социалистические или анархистские. Этот набор идей должен быть прежде всего функциональным в политической системе демократического представительства. Носители идей должны действительно представлять какую-то социальную группу, а сами эти идеи играть роль «теста» на соответствие действий и заявлений политических лидеров интересам группы. Но так называемые «неформалы» почти никого не представляли, за ис-

ключением политически активной части населения, т.е. самих себя. Демократической политической системы, хотя бы и такой неполноценной как сейчас, также еще не существовало. Другими словами, то, что с формальной точки зрения называлось идеологиями, на деле представляло собой качественно абсолютно иной феномен. Что же это был за феномен и каким образом он возник?

Условно его можно назвать феноменом «еретического» мышления: весьма специфического типа мышления, которое оказался способным выработать человек советской цивилизации, исходя почти исключительно из (если так можно выразиться) «интеллектуального чучхе» – опоры на собственные силы и представления. Большинство политических групп и их идеологов последних лет существования СССР (точнее, послесталинского периода) находились на марксистских (марксистско-ленинских) позициях и придерживались в своем мышлении ряда незыблемых аксиом и табу, отталкивались в своих выводах от ревизионистского анализа определенных исторических мифов. К разряду аксиом относились общие теоретические положения марксизма-ленинизма, к разряду мифов – оценки некоторых исторических событий, к разряду табу – запреты на определенные способы разрешения теоретических и практических вопросов. В качестве примера аксиомы можно привести представление об эволюции общества от первобытно-общинного строя к капитализму и коммунизму. Примером табу может служить запрет на многопартийность при обсуждении вопроса о политическом режиме социалистического государства. Представление об Октябрьской революции как социалистической является примером исторического мифа.

Собственно «еретический» характер данного типа мышления обуславливался именно ревизией того или иного исторического мифа. Обычно в качестве исходного, подвергаемого ревизии мифа служил миф о социалистическом характере октябрьской революции. И это было неудивительно, поскольку именно этот миф, наряду с марксистским представлением о законах истории, лежал в основе легитимности советского государства. Кто посягал на эти два мифа, тот посягал на все устои идеократического государства разом и являлся эквивалентом средневекового еретика.

Итак, революция могла признаваться не социалистической или признавалась таковой с оговорками, или, наконец, сама революция оценивалась как социалистическая, но режим, возникший в ее результате – нет. Сразу возникал вопрос: что же было и что есть на самом деле? Отвечая на этот вопрос, «еретическое» мышление отталкивалось от общих у него с официальным постулатов марксизма-ленинизма, пользовалось его терминологией. Строй, возникший в СССР, характеризовался как государственно-капиталистический, государственно-социалистический, индустриально-феодальный и т.д. Или же говорилось о «правлящем классе бюрократии» или администрации. Иными словами, применялась все та же «пятичленка» и классовый подход.

Следующим этапом движения еретической мысли являлась попытка ответить на другой вопрос: что делать? Надо было вести пропагандистскую революционную работу, совершать социалистическую революцию и устанавливать настоящий социализм. (Представления об этом социализме могли быть самыми причудливыми, но с учетом целей нашего исследования это значения не имеет). Диссиденты-марксисты во многом пытались подражать своим легендарным предшественникам: разрабатывали революционную теорию, анализировали советский общественный строй, создавали кружки и партии, пытались просвещать рабочих и опираться на них. Они делали ставку на рационализацию классового сознания, на осмысление классовых интересов.

Значительно более важным было, однако, то, что они едва ли не первыми стали выдвигать альтернативные версии советской истории, построенные с точки зрения их теорий государственного капитализма (или государственного социализма, или индустриального феодализма и т.д.). Итогом таких версий и являлись конкретные предложения по реформированию или революционному слому политической и экономической систем.

Несмотря на то, что диссиденты марксистского образца говорили на языке идеологии, вряд ли то, что они создавали, объективно являлось идеологией. В действительности то, что у них получалось, было не более чем симуляцией идеологического дискурса. Это была «ересь», которая имеет смысл только по отношению к

догме, вступая с ней в символический обмен, который совершается по правилам структурного закона ценности. Симулируя «нормальную» идеологию, еретический марксизм (и не только марксизм) боролся против «центризмов» официальной идеологии. Поэтому его дискурс по большей части был деконструирующим и демифологизирующим. Попутно он создавал и новые исторические мифы, имевшие вначале локальное (для той или иной диссидентской группы), а затем иногда и общественное значение. Альтернативная марксизму-ленинизму идеология – если ересь заходила слишком далеко – с этой точки зрения являлась не более чем идейным оформлением сформировавшейся в сознании еретика альтернативной версии истории, оформлением просто казавшимся более адекватным данной версии истории, чем исходный марксизм-ленинизм.

Итак, если в подоплеке религиозной ереси находилась альтернативная интерпретация священной истории, то в подоплеке ереси идеологической – альтернативная интерпретация истории светской. Именно это чувство альтернативной истории и осталось единственно актуальным тогда, когда собственно идеологическая символика идеологических ересей стала рушиться. Остался язык, пригодный для деконструкции одних исторических мифов и для попутного создания других, призванных обосновывать те или иные политические притязания.

Как выяснилось немного позднее, симулирующий идеологию политический дискурс диссидентов, явился прямым предшественником политического дискурса, который во время Перестройки возобладали уже в масштабах всей страны.

В конце 80-х – начале 90-х гг. собственно идеологических дискуссий еще быть не могло хотя бы по причине сохранения советского политического режима, а дискуссий по поводу конкретных политических решений, исходящих из определенных «классовых» интересов, не могло быть по причинам отсутствия явной социальной поляризации. Поэтому язык политических дискуссий того времени был преимущественно квазиисторическим, а не идеологическим. Спорили об оценках того или иного исторического этапа, особенно сталинизма. Формально это был спор в области исторической науки, но в действительности он велся не с точки зрения

фактов и поиска взвешенных критериев их интерпретации, а с точки зрения мифологических символов вроде «коллективизация», «террор», «культ личности» и т.д. В этом споре сразу наметились две также символические позиции, которые позже были ангажированы как «патриоты» и «демократы» (красные и белые) и которые различались именно своими интерпретациями одних и тех же исторических событий. В основу политической пропаганды легли исключавшие друг друга исторические мифы, борьба в сфере идей начала теперь уже не подпольно, а официально вестись на «еретическом» языке деконструкции, демифологизации, альтернативной мифологизации. А когда появились вроде бы объективные социальные причины для формирования идеологий (социальное расслоение и т.д.), выяснилось, что их потенциальные реципиенты уже не обладают требующимся для идеологического мышления типом рациональности. Век идеологий завершился окончательно. Начался российский политический Постмодерн.

Партии. Подходя к вопросу о связи российских политических партий с политическими идеологиями и шире – политической мыслью, трудно не остановиться в тяжком раздумье: имеют ли вообще отношение наши политические партии к нашим же идеологиям и политической мысли? Вопрос можно задать и по-другому: сложились в российской политической сфере практики по переводу политической мысли в партийную идеологию или нечто иное, ее заменяющее?

Ситуация представляется в общих чертах такой. Советское общество породило еретический тип политического мышления, по ряду оснований близкий к политической мысли Постмодерна: борьба с центризмами, симуляция идеологии, деконструкция исторических и политических мифов и создание альтернативных мифов. (Последнее может показаться сугубо российским явлением, но при ближайшем рассмотрении аналогичное явление можно найти и в постмодернистской мысли Запада – например, феминистские версии истории западной цивилизации).

Этот тип мышления на первых порах плохо сочетался с партийной системой пореформенной России в том смысле, что ему было нечего предложить сколь-нибудь пригодного для функциони-

рования политических партий с точки зрения той роли, которую они были призваны играть в демократии модернистского образца. В модернистском политическом проекте реформаторов ему не было места, хотя внешне дело обстояло противоположным образом: то, что ранее являлось лишь достоянием диссидентов демократического и патриотического толка, теперь было поднято на щит представителями и власти, и оппозиции.

Проблема заключалась в том, что на щит было поднято только идеологическое обрамление постмодернистского мышления – обрамление, которое по отношению к его направленности было довольно-таки случайным, ситуативным, зависимым только от вкусов и интеллектуальных занятий идеологов тех или иных течений. Иными словами, кто чем научно интересовался в советское время, тот тем и попытался стать во время реформ, поскольку видимых препятствий этому не было.

Но появились препятствия иного рода: во-первых, низкая степень соответствия «нравящихся» идеологий ожиданиям населения; во-вторых, объективные потребности формирующейся в России весьма специфической политической системы. Ряд идеологий сразу же стал жертвой «естественного отбора». Такие из них, как например социал-демократия, анархизм, радикализм в духе «новых левых» или «новых правых», могли не хуже других обосновывать тот или иной политический миф (или разоблачать его). Но для большинства населения их риторика была пустым звуком, не имеющим отношения к реальности, в которой оно жило. Еще меньшее понимание они находили у определенных социальных групп, оказавшихся у власти и формировавших политическую реальность пореформенной России. Поэтому все эти и подобные им экзотические идеологии сошли со сцены, так и не успев на ней обосноваться, а вместе с ними и исповедовавшие их политические партии не смогли приобрести ни массовой поддержки, ни занять какой-либо функциональной ниши в политической системе.

Но какие же партии могли занять такую нишу? Ситуация начала 90-х гг. характеризовалась тем, что советская политическая система, оформлявшая *власть* разрушилась. Разрушились практики взаимодействия этой власти с относительно недифференцирован-

ным обществом – практики ритуализированного взаимного контроля, практики делегирования части функций *власти* коллективной общественности и т.д. КПСС как партия этой *власти* ушла в небытие вместе с легитимирующей эту *власть* официозной коммунистической идеологией. *Власть*, ранее как бы «растворенная» в советском обществе, теперь была вынуждена уйти из него. Но сама *власть* в лице обладающих ею групп никуда не делась; также она не могла оставить общество совсем уж на произвол судьбы, отказавшись от всяких попыток его контролировать. Она оказалась перед лицом двух задач – удержаться, сохранив рычаги политического и экономического влияния и интегрироваться в собственно политическую сферу, которая после крушения советского строя стала публичной. Центральным моментом формирования партийно-политической системы стала необходимость для властных элит самим организовываться в то, что называется «партией власти» или же иметь таковую под рукой, дабы в зависимости от положения дел возлагать на нее выполнение тех или других задач.

Уже потому, что в центре партийно-политической системы пореформенной России с самого начала оказалась «партия власти», все включенные в систему «управляемой демократии» партии автоматически утратили шансы стать «нормальными» партиями, функционирующими в условиях «нормальной» же демократии модернистского образца. Точно так же и идейные основания деятельности этих партий, представленные в их программах с момента их формулирования, не могли претендовать на статус «нормальных» идеологий. И поэтому идеологии даже интегрированных в политическую систему партий довольно скоро начали перерождаться во что-то совершенно иное или даже просто вырождаться.

Как полагает В.А. Лоскутов¹, из позиции которого мы будем исходить в дальнейшем, в сущности, все российские политические партии пореформенного периода являются партиями власти, поскольку они возникли в процессе ее передела. Тем не менее, вслед

¹ Лоскутов В.А. Партия власти или краткий курс политологии для начинающих партийных функционеров // Чиновник, апрель 2002. № 2(18). С. 16-27.

за указанным автором, можно выделить три основных, системообразующих варианта партии власти, каждый из которых на протяжении 90-х гг. символизировал какой-либо период в эволюции российской партийно-политической системы.

Первой партией власти был «Демократический выбор России», являвшийся *партией тех, кто находился у власти*, т.е. реально осуществлял реформы. Демвыбор создал организационные и правовые условия для самого передела власти и формирования власти экономической, создал новую форму властных отношений — олигархический капитализм. Такова была его функция в политической системе постсоветской России.

Каким же было идейное (мы намеренно стремимся избегать слова «идеологическое») оформление этой функции?

Надо отметить, что, как и всякая политическая организация того периода, Демвыбор по привычке старался говорить на идеологическом языке. И этот язык был языком политического и экономического либерализма. Действительно, в программных документах этой партии легко можно найти такие либеральные принципы, как примат личной и экономической свободы, приоритет рынка и гражданского общества над государством, декларируемую приверженность демократическим ценностям. В частных моментах программные положения Демвыбора также выглядели вполне либеральными; правда, радикализм либеральных требований слегка умерялся фразами о необходимости проведения сильной социальной политики. Своими идейными предшественниками составители программы Демвыбора считали русских дореволюционных либералов вроде Милюкова, Набокова и Вернадского. Наиболее опасными принципиальными оппонентами выступали опять же традиционные враги либералов — коммунисты разных мастей, неофашисты и прочие «красно-коричневые». Наконец, и СМИ Демвыбор часто характеризовали как либеральную партию правого толка. Означало ли все это наличие у Демвыбора либеральной идеологии?

Как раз это в высшей степени сомнительно. Вся сугубо либерально-демократическая фразеология покоилась у Демвыбора на парадигмальном основании, принципиально отличном от того, на котором основывали свои доктрины идеологии классического пе-

риода. Идеологии классического периода были рационалистичны, классовы, научны (они находились на острие научного познания своего времени), имели в своей основе разработанную философию истории. Вожди Демвыбора, напротив, провозглашали свою партию внеклассовой. Вместо научного обоснования превалировали ссылки на западные авторитеты вроде Хайека, Фридмана или Поппера или на западный опыт вообще. Вождей Демвыбора часто упрекали за их якобы слепую приверженность рациональным политико-экономическим доктринам. Однако именно рациональным обоснованием своих программ они занимались меньше всего; гораздо больше было безапелляционных утверждений по принципу «иного не дано». Особенно ярко этот «рационализм» проступал в «Пояснениях к программе», в которых хотя бы в силу их названия должно было содержаться рациональное обоснование программных положений. Тем не менее, «Пояснения» изобиловали фразами типа «Мы верим в демократию в России, потому что убеждены в мудрости и здравом смысле нашего народа»¹. Или: «Демократия – не только естественное следствие наших нравственных и политических принципов, но и требование жизни»².

Что касается философии истории, то если у Демвыбора она и была, то какая-то, на первый взгляд, до ужаса примитивная: есть магистральный путь цивилизации, Россия в октябре 1917 г. с него сошла, надо теперь на него возвратиться. Однако именно в плане идейного обоснования этот заменитель философии истории играл, вероятно, решающую роль. Либеральные экономические постулаты, хорошо или плохо были они обоснованы с научной и рациональной точки зрения, в общем-то оказались безразличны большинству населения. Но демвыборовская альтернативная версия истории хорошо накладывалась на «еретические» практики осмысления социально-политических вопросов, которые естественным образом сформировались еще в СССР. Демократы первыми успешно оседлали эти «еретические», деконструкторские практики. На

¹ Политические партии и движения России. 1996. Ежегодник. М.: Пресс Лтд, 1996. С. 138.

² Там же. С. 138. .

первых порах они заменили им философию истории и казалось бы совершенно необходимый рационализм политических программ.

Широко используя в качестве основного аргумента цивилизационно-культурный (как это уже было у нас в первой половине XIX в.), либералы стали прежде всего *западниками* и в дальнейшем воспринимались только в качестве таковых. Демвыборовский либерализм в таких условиях играл только роль символа процветающего Запада, в который России предстояло влиться в будущем.

Вместе с тем ставшая основным оружием демократов взрывная деконструкция прежней идеологизированной в марксистско-ленинском духе философии истории заставила и их оппонентов действовать аналогичным образом.

У Демвыбора сразу появились оппоненты слева и справа. Рассматривать их всех не имеет смысла, и поэтому следует уделить внимание тем, кого партия власти считала самыми главными врагами. Таковыми прежде всего были коммунистические организации разного толка и самая крупная и влиятельная из них – КПРФ.

Как и Демвыбор, КПРФ также пыталась говорить на идеологическом языке и это у нее в силу ряда причин выходило лучше. КПРФ стала наследницей партии, всегда уделявшей идеологии повышенное внимание, и этой идеологией был марксизм-ленинизм. По крайней мере преамбула к программе партии написана на идеологическом языке. В ней, конечно, обнаруживается разработанная философия истории (марксистская). В рационализме программе также нельзя отказать, поскольку она стремится объяснить что и почему произошло в России на протяжении XX в. и особенно в последние годы. Также присутствует и апелляция к научной теории – самому марксизму и концепции глобализации.

Вместе с тем идеология, представленная в преамбуле, лишь верхний слой того политического дискурса, который в действительности разворачивается в программе КПРФ. Точно так же, как у Демвыбора, классический либерализм не более чем символическое прикрытие историко-политического мифа под названием «возвращение России в лоно цивилизации», марксизм-ленинизм КПРФ с самого начала был прикрытием альтернативного мифа под названием «сохранение исторической преемственности». Вовсе не марк-

систско-ленинская аргументация российских коммунистов оказалась наиболее убедительной для электората, а именно этот, альтернативный демвыборовскому историко-мифологический образ реальности. Рельефнее всего он был отображен во фразе «Русская идея – это идея социалистическая».

Именно вокруг этих обоих мифологий разворачивались идейные сражения. Целью сражений было – деконструировать миф оппонента, показав его слабое соответствие суровой реальности (как современной, так и исторической).

Другими словами, коммунисты так же, как и демократы, приняли постмодернистские правила игры в их российском исполнении. Правда, в середине 90-х гг. закономерности этой игры не были четко осознаны ни на практическом, ни на теоретическом уровне. Одна из позднее осознанных закономерностей заключалась в том, что в специфических условиях России, когда многообразие общества было сведено к адаптации-выживанию, социальная структура упростилась настолько, что в российском постмодерне возобладал архаический, домодернистский элемент, который в постмодерне западном играет все-таки подчиненную роль. В результате политический дискурс современной России резко накрепился в сторону домодернистской западническо-почвеннической парадигмы с соответствующим ей символизмом. С точки зрения более левых оппонентов, такого рода инволюция взглядов КПРФ являлась свидетельством ее оппортунизма, скатывания к социал-демократии и т.д. Но как раз такого рода оппоненты судили КПРФ с точки зрения идеологической чистоты, что в ситуации постмодернизации российской политики оказалось неактуальным: собственно идеологический дискурс оказался на маргинальных позициях. Программы маловлиятельных идеологизированных левых партий ни в середине 90-х, ни сейчас не имели той двухслойной идеологическо-домодернистской структуры, которая легко обнаруживалась в дискурсе коммунистов и демократов. Поэтому на сколь-нибудь радужные политические перспективы им не стоило рассчитывать.

С другой стороны, двуслойность коммунистического и демократического дискурса первой половины 90-х гг. во многом являлась признаком его промежуточности, переходности. Ни коммуни-

сты, ни демократы не могли полностью избавиться от остатков идеологии – это угрожало бы окончательной утратой политического лица. Политическое же лицо правых оппонентов партии власти в гораздо меньшей степени зависело от сохранения ими какой-либо идеологической преемственности: правая идея, как идея традиционно оппонирующая идеологиям, олицетворяющим Модерн, и по структуре своего дискурса является менее модернистской. Она, если так можно выразиться, даже в эпоху торжествующего Модерна в меньшей степени является идеологией, чем левая идея. Поэтому в новой ситуации дискурс правых имел больше возможностей зайти дальше по пути постмодернизации. Более того, он имел возможность стать центром, вокруг которого сформировался бы образец дискурса, присущего российской политике эпохи Постмодерна в целом.

В качестве правых оппонентов первой российской партии власти рассмотрим ныне здравствующую ЛДПР и давно почивший (но частично реинкарнировавшийся в лице «Родины») «Конгресс Русских Общин» (КРО). Их риторика изначально политико-мифологична, но этим она не исчерпывается. В ней тоже есть своя двуслойность, но она имеет несколько иной характер, нежели у демократов и коммунистов: политико-мифологический слой сочетается с дискурсом, который мы в дальнейшем будем называть дискурсом «нормального общества и здравого смысла».

Характерно, что в идейных платформах этих двух организаций уже в середине 90-х гг. обнаруживаются практически все элементы, которые теперь стали неотъемлемой частью российского постмодернистского политического консенсуса. Так, в программных документах ЛДПР и КРО мы сталкиваемся с приверженностью цивилизационному подходу к оценке реалий современного мира, с признанием особости российской цивилизации. Причиной крушения СССР объявляются как действия западных противников, так и внутренние обстоятельства (начиная от нарастания научно-технической отсталости, приверженности утопической идеологии, перерождения правящей элиты и заканчивая неэффективным национально-территориальным устройством государства).

Но если центральным историко-политическим мифом демократов того времени являлся миф выпадения из мировой цивилизации и возвращения в нее, то центральным мифом их умеренно правых оппонентов было (как и у левых) сохранение исторической преемственности и вытекавшее из него требование восстановления в России «нормального» общества. Это возвращение должно было произойти при следовании правителей здравому смыслу, прагматизму и реализму во внутренней и внешней политике.

При этом «нормальное общество» подразумевало наличие в нем социальной справедливости, привычных социальных гарантий, законности и правопорядка при сохранении уже существующих демократических институтов (мало кто, находясь в здравом уме, объявил бы себя сторонником тоталитаризма и ликвидации прав и свобод), покровительство национальной промышленности, восстановление международного престижа и мощи России, укрепление государственности, культивирование патриотизма, восстановление приоритета высоких нравственных (разумеется, подкрепленных религией) ценностей и т.д.

Рациональную аргументацию, присущую великим идеологиям Модерна, в этом дискурсе «нормального общества» заменяла апелляция к здоровому прагматизму опытных политических, хозяйственных и военных деятелей, а также к здравому смыслу простых постсоветских людей, способных отличить полезное от вредного по его видимым последствиям. Причем здравый смысл выглядел вполне самодостаточным. Апеллируя не к рациональности, опосредованной «теорией», а к рассудочности, дискурс самодостаточного здравого смысла ограничивался призывом к элементарной способности человека выбирать между вариантами того, что ему «нравится» или «не нравится», между правильными решениями и ошибочными. Правильные варианты решения существующих проблем были уже заранее разложены по полочкам, поскольку все они уже «были в веках», и только злой умысел или откровенная некомпетентность политиков могли помешать сделать правильный выбор. К примеру, с точки зрения здравого смысла монархическое государственное устройство неправильно, поскольку все в нем слишком сильно зависит

от психического и умственного состояния одного человека, значит правильный выбор – республика.

С самого начала дискурс «нормального общества и здравого смысла» был абсолютно не творческим, не создающим и не стремящимся создавать ничего принципиально нового в социальной реальности. Как либерально-демократический дискурс, имевший готовые (монетаристские) рецепты решения социально-экономических проблем России, или дискурс КПРФ, получивший такие рецепты из практики советского социального государства, дискурс «нормального общества» находил искомое в любой стране и в любой эпохе, в которых политики принимали решения, приносявшие непосредственную и осязаемую выгоду их обществам.

Все без исключения идеологии Модерна, одни в большей степени, другие в меньшей, положительно относились к социальному экспериментированию. Социалисты призывали к более радикальным экспериментам, либералы и демократы – к реформированию общества (в американском случае даже к осуществлению долговременного эксперимента по созданию нового общества), консерваторы также не отрицали перемен путем проб и ошибок. И это было неудивительно – Модерн жил под знаком стремления построить новое общество, даже шире – цивилизацию нового типа, цивилизацию, устремленную в *будущее*.

Но вот в чем трогательно сходились и наша первая партия власти, и ее оппоненты справа и слева, так это в единодушном отрицании социального экспериментирования. Никто не хотел больше видеть Россию полем социального эксперимента, все, напротив, провозглашали свою готовность действовать согласно уже где-то опробованным рецептам – вне зависимости от того, где и когда эти рецепты были приготовлены. Политический Постмодерн начался в России с того, что он закрыл ей дорогу в будущее.

«Наш Дом Россия» (НДР) была второй партией власти. Созданная в 1995 г. в период нарастания недовольства политикой либеральных реформаторов, в своих программах и предвыборных платформах она стремилась следовать начавшей тогда распространяться моде на «центризм», позиционировала себя как партию, чуждую крайностей и приверженную прагматическому подходу и здравому смыслу.

Хотя она и была «партией власти», в смысле идейно-политического обеспечения НДР во многом подражала оппозиции, заимствуя у нее дискурс здравого смысла и «нормального общества».

Духовное возрождение России, развитие прав и свобод личности, сохранение целостности страны и наведение порядка, развитие рыночной экономики при усилении социальной защиты населения – все эти и подобные им цели были частями предлагаемой НДР стратегии бескризисного развития. Социальные потрясения и революции не приветствовались, предлагался комплекс конкретных мер, призванных укрепить одно, поправить другое, восстановить третье. Всех перечисленных целей можно было достичь в первую очередь укреплением государства, сохранением преемственности в политике, отсечения от власти демагогов и экстремистов и привлечения к сотрудничеству всех здравомыслящих конструктивных сил.

НДР выглядела в идейном отношении довольно бледно на фоне оппозиции в лице КППРФ, изрядно продвинувшейся к тому времени в развитии дискурса «нормального общества» и здравого смысла. Правда, другого дискурса КППРФ и не могла развивать в силу ряда причин, среди которых первую роль играла внутренняя неоднородность партии (от левых ортодоксов до почти совсем правых патриотов), а также настоятельная необходимость расширения электоральной базы. Дискурс партии власти второго призыва уступал дискурсу оппозиции в том, что не имел достаточно выраженной мифолого-политической составляющей, не опирался на привлекательную историческую мифологию. Иначе говоря, партия власти второго призыва поначалу овладела только одной половиной политического дискурса российского Постмодерна, что оказалось недостаточным: ни перед коммунистами, ни перед патриотами это не давало никакого преимущества. Тем более, в устах коммунистов апелляции к социальной справедливости выглядели не в пример убедительнее, чем в устах представителей «партии начальников». К тому же, во второй половине 90-х гг. коммунисты первыми заговорили о необходимости некоей общенациональной идеологии, призванной объединить всех и тем самым положили начало центристской моде, которой НДР всего лишь покорно следовала.

Поэтому в борьбе за голоса избирателей, в которой идеологическая составляющая предвыборных платформ еще имела немалое значение, НДР могла рассчитывать только на административный ресурс и широкое использование пиарщиков. Но и это не слишком помогало: в глазах населения вторая «партия власти» с начала и до конца осталась не более чем «партией начальников».

К 1999 г. НДР попыталась наверстать упущенное. Программа была дополнена декларацией ценностей и принципов, дабы политическое лицо партии больше не выглядело таким размытым, как раньше. Потребовалось обнародовать свои «философские, ценностные основы, связанные с формированием сильного российского государства, со свободной и достойной жизнью его граждан»¹. В качестве основополагающих ценностей были провозглашены Свобода, Развитие и Традиции. Свобода осмысливалась не только в привычном либерально-демократическом ключе, но и как гармония в отношениях с Богом, миром и природой. Развитие, конечно, было поступательным, без рывков и скачков, основанным на собственности, деловой этике и своем деле. Традиция характеризовалась как принцип восприятия мира, «в котором наши история, культура, государственность есть ценности, имеющие непреходящее значение»².

Среди принципов фигурировали права человека, демократия, диктатура права, отказ от утопий, компромисс, ответственность, патриотизм, историческая память и т.д., и т.п., что в канун парламентских выборов 1999 г. стало неотъемлемой частью практически всех предвыборных платформ.

На закате своей политической истории НДР попыталась разработать свой вариант дискурса «нормального общества» и даже в этом преуспела, в идейном смысле сравнившись со своими оппонентами. Теперь у последних не осталось никакого преимущества перед партией власти, кроме более привлекательной политической репутации.

¹ Вера. Сила. Свобода. Программа движения «Наш Дом Россия». М., 1999. С. 5.

² Там же. С. 7.

Более привлекательной политической репутацией примерно в тот же самый период обладало лужковско-примаковское «Отечество – вся Россия» (ОВР), организация, которая, казалось, вот-вот займет готовое освободиться место не слишком удачливой «партии власти». Появившееся в 1998 г. ОВР сделало еще один шаг по пути оформления идейного консенсуса российской политики. Несмотря на то, что эту организацию неоднократно упрекали в идейной размытости ее платформы, в ней еще более последовательно выражались общие контуры дискурса «нормального общества» и здравого смысла, известного тогда под именем «центризма».

Риторика ОВР включала в себя требования стабильности, нормализации жизни, осуществления демократической преемственности власти. К власти нужно было «восстановить доверие», а для этого она должна была сделаться «порядочной», строго соблюдающей принцип слова и дела. Конечно, не последнюю роль в перерождении власти обязано было сыграть восстановление правопорядка и установление «абсолютной власти закона».

В области экономической и социальной политики требовалось соблюдать рационализм и взвешенность, не следовать слепо западным образцам (монетаристским рецептам), а опираться на собственный опыт и здравый смысл. Предлагалось вести более активную социальную политику, строить такой рынок, чтобы он был «ради человека», а не наоборот. Эти и другие им подобные требования были густо приправлены патриотической риторикой на тему российской самобытности, державности и обретения Россией достойного места в мире. Популярность ОВР во многом была обусловлена антизападной, антиамериканской риторикой, помноженной на здравый смысл и авторитет опытных политических и хозяйственных деятелей. И хотя ОВР не смогла сама по себе стать новой «партией власти», используемый ею политический дискурс стал еще одним фактором, способствовавшим унификации идейного пространства российской политики. Так, в самом преддверии «эпохи Путина» вдруг обнаружилось, что теперь программы ведущих политических партий и блоков если и отличаются друг от друга, то незначительными нюансами.

Рассмотрение идейного содержания политической риторики последней партии власти не входит в наши задачи, тем более, что оно и так хорошо известно. Становление этого идейного содержания в целом происходило в рамках уже сформировавшегося в большой российской политике идейного консенсуса, представленного с одной стороны западническо-почвеннической историко-политической мифологией, а с другой – тупиковым, принципиально исключающим социальное экспериментирование дискурсом «нормального общества». «Нормальных» политических идеологий в условиях российского постмодерна не появилось, а то, что появилось (и было описано выше) было не более чем симуляцией. И эта симуляция идеологии, а в итоге симуляция и самой политической мысли, закрыла России дорогу в будущее. Режим Путина, в котором парламент из политического театра превратился в машину для голосования, всего лишь институционально оформил эту симуляцию: кому нужен театр, если актерам нечего сказать зрителю?

Новая русская идеология

Трансформация доминирующего российского политического дискурса, конечно, не прошла незамеченной политологами. Правда, характер этой трансформации по привычке продолжали описывать с помощью привычной категории идеологии. Примером тому является претендующий на концептуальность сборник публикаций на злобу дня А.Привалова и А.Колесникова под названием «Новая русская идеология».

Как бы ни относиться к высказанным авторами суждениям, им нельзя отказать в одном – в честности, которая принуждает их объективно фиксировать состояние общества, свидетельствующее о реальных перспективах формирования идеологий в современной России. Сами авторы, конечно, хотели бы дождаться появления именно «нормальной идеологии» и соответствующей ей сферы демократической публичной политики. В действительности, как мы увидим в дальнейшем, авторам пришлось скорее констатировать отсутствие условий для успешного завершения такового предприя-

тия и, наоборот, наличие причин, приводящих к образованию вместо идеологий чего-то иного.

Авторы в предисловии исходят из того, что на протяжении периода 1999–2000 гг. в России шло два «идеологических процесса»: пробуждение общественного самосознания и формирование новой «госидеологии» или, как они ее окрестили, «новой русской идеологии». Причем второй процесс явно доминировал, так что А. Привалов и А. Колесников были вынуждены признать, что фактически у них получилось хронологическое описание процесса формирования нелюбимой ими госидеологии. Что же касается «нормальной идеологии», то насчет нее авторами скорее выдвигались благие пожелания и высказывались сожаления по поводу, что процесс ее становления идет слишком медленно. Что же такое в представлении авторов нормальная и желаемая идеология и ненормальная и нежеланная «новая русская»?

Для начала определимся с представлениями авторов о первой из них. Прежде всего, это идеология «активной части населения», как выражается А. Привалов в одной из своих публикаций. Под активной частью населения подразумевается «средний класс». Конечно, несмотря на свой статус экспертов ни Привалов, ни Колесников социологических параметров этого класса не дают, да и вряд ли их можно упрекать за это. По меткому выражению одного отечественного социолога, наш «средний класс» это что-то вроде мифической Несси – многим казалось, что они видели ее, но никто точно не может ее описать. Чего же требовать от людей, которые явно не являются профессиональными «нессиологами»? Заслуживает уважения однако то, что под желаемую идеологию изначально пытаются подвести «классовую базу»: по крайней мере видно, авторы в данном смысле понимают какой хотя бы отчасти должна быть «настоящая» идеология.

Итак, класс найден. После этого вероятно следует сформулировать его «классовые интересы», иначе никакой настоящей идеологии не получится. Или, по крайней мере, задать параметры требуемой идеологии. Вот, кстати, то, что может сойти за параметры в формулировке А. Привалова: «осмысленные представления о долгосрочных интересах России, о целях ее развития и путях достиже-

ния этих целей», «общепризнанные национальные интересы»¹. А вот, вероятно, то, что в первом приближении выразит «классовый интерес» «среднего класса» по А. Колесникову: «здоровый индивидуализм», «джентльменский набор идей, выстроенных на идеях частной собственности, самостоятельности, принципиального неиндифферентности»². И это, пожалуй, все. Характерно, что «джентльменский набор идей» тут уже подается как мироощущение скорее не «класса», а поколения, к которому относит себя автор. «Отсутствие комплексов, наблюдавшихся у их старших братьев, и жесткая необходимость приспособливать свои биографии к новым условиям и круто разворачивать карьеры, которые начинались еще в советское время, вырастили весьма прагматичных людей, неплохо адаптированных к новой политической и экономической среде. ...Это миропонимание вполне приспособлено к тому, чтобы сделать карьеру в рыночных частных корпорациях и на госслужбе... В этом поколении было немало пофигистов, эскапистов, неустroенных молодых людей, большинство которых в результате все-таки стали абсолютно системными гражданами, умеющими зарабатывать деньги. Обладающими всеми рефлексами «человека экономического» и готовыми составить костяк нарождающегося среднего класса»³. В итоге получается, что искомая нормальная идеология – это в большей степени порождение некоей субкультуры, чем какого-то класса. Все это наводит на подозрения касательно сущности того продукта политической мысли, который А. Колесников и А. Привалов хотели бы видеть в качестве идеологии. С одной стороны мы сталкиваемся с тем, что параметры заданы для собственно идеологии слишком широкие – «общепризнанные национальные интересы» и т.д. А с другой – база у данной «идеологии» получается слишком уж неопределенной – то ли это «средний класс», то ли определенное поколение со своей специфической субкультурой. В первом приближении даже трудно определить – «слишком много» всего этого для идеологии или, напротив, «слишком мало».

¹ Колесников А., Привалов А. Новая русская идеология. М., 2001. С. 75.

² Там же. С. 95.

³ Там же. С. 299.

Может быть, авторы рисуют вместо идеологии что-то другое? Может быть вообще наш век – не век идеологий, а в ментальности нашего общества в частности нарастают не благоприятствующие формированию идеологий тенденции, и поэтому идеологии не складываются?

Любопытно, но в суждениях авторов не трудно обнаружить ряд аргументов в пользу данной точки зрения, хотя весьма явно ощущается сожаление, с которым они высказываются.

Так, А. Колесников, оценивая феномен Путина в начале его правления, пытался сделать это с точки зрения тоффлеровской теории «третьей волны». За последние восемь лет Россия испытала информационный и технологический шок: в политической и культурной жизни поколения вторая, т.е. индустриальная, и третья, т.е. информационная, волны наложились друг на друга. «В силу того, что и реформационные и технологические изменения продолжают-ся, борьба элит может быть описана все-таки еще и в терминах «правый-левый», и в терминах «группировка второй волны – группировка третьей волны»¹. Сам же Путин – прагматик, находящийся между указанными группировками, и потому является точным слепком с текущего момента, лидером не правым и не левым, ни политиком индустриальной эры, ни политиком эры информационной.

Другими словами, и вся Россия находится в таком же с точки зрения мировоззрения подвешенном состоянии, как и ее президент. Но если это верно, то у таких типов политического дискурса, как «нормальная идеология», шансов нет в любом случае. Индустриальная волна была одновременно веком идеологий, а она как раз и сходит со сцены, как и ее элиты. И в данном случае даже российская самобытность ни при чем – мы имеем дело с объективным процессом, касающимся всех обществ, прошедших через стадию Модерна. А. Колесников отождествляет российских представителей «третьей волны» с правыми, с ортодоксальными либералами, в категориях индустриальной эпохи. Но тогда не получается ли, что и правые представители «политиков нового поколения» в идейном смысле оказываются не на уровне своей эпохи, что их попытки мыслить

¹ Там же. С. 225-226.

идеологически только затуманивают перспективу? Логично было бы помыслить, что если мы идем вперед, за «третьей волной», волной постидеологической, то и ее сознательные представители в ранге политических экспертов должны прилагать все усилия, дабы придать этой волне *адекватное* ей *идейное* (т.е. уже не идеологическое!) оформление. На самом деле, как убеждает книга Колесникова и Привалова, такого не происходит. При всем том, что авторы отчетливо осознают специфику новой эпохи, они продолжают настаивать на необходимости именно идеологии для симпатичной им социальной группы (или поколения?). И вообще любая партия или общественно-политическое движение просто обязаны иметь ясно выраженную идеологию, если только они не морочат голову людям.

Поэтому на протяжении всей книги можно часто встретить сетования авторов на то, что идеологий как раз у наших парламентских партий нет, что программы составляются по принципу «политического «лего» (для всех на один манер) и что вследствие этого публичная политическая жизнь в России чрезвычайно сера и уныла. Без идеологий плохо. А. Привалов даже утверждает, что намеренный отказ от идеологии по примеру «Единства» это есть тоже своего рода идеология, состоящая из одного принципа: «цель оправдывает средства», а это уж и вовсе неприемлемо. В лучшем же случае отсутствие идеологии для него означает отсутствие ясной стратегии принятия политических решений. Без идеологий, по выражению А. Привалова, наши партии и блоки являются не политическими, а политиканскими силами, даже не способными поставить вопросы о стратегии развития России. Итак, все говорят о том, что хотят видеть Россию процветающей и сильной, но что под этим подразумевается, понять трудно, если отсутствует идеологическая конкретизация. «Если ты хочешь превращения России в блистательную империю, а я в открытое либеральное государство, то не беда, что мы оба говорим об укреплении государственности: эти слова в наших устах значат столь очевидно разные вещи, что мы имеем возможность развернуть на публике содержательную дискуссию...»¹. Иными словами, авторам хотелось бы гораздо боль-

¹ Колесников А., Привалов А. Новая русская идеология ... С. 179-180.

шей рационализации политической жизни страны, но помыслить ее они могут только в идеологической форме. И их трудно упрекнуть за такое желание, поскольку иной формы массовой рационализации политической жизни мы пока не знаем.

Однако чего бы там ни хотелось, а наблюдение за нашей политической и культурной жизнью заставляет авторов делать выводы, убеждающие, что социальной базы для идеологий у нас скорее нет, чем есть. По крайней мере, она слишком узка: только электорат партии «Союз правых сил» (СПС), условно относимый к «среднему классу», может считаться в «нормальном» смысле идеологизированным (в либеральном духе). В целом же Привалов и Колесников отмечают «усталость» народа и его явное нежелание участвовать в публичной политике на идеологической основе. «Мы как бы говорим политикам, – замечает в связи с этим А. Привалов, – да делайте вы там, наверху, что хотите, только оставьте нас в покое. Проголосовать просите? Нате, возьмите – и чтобы я не видел вас иначе, как в телевизоре. Вы наши отцы, мы ваши дети, только не заставляйте нас копаться в ваших нудных речах. Если бы они нам время от времени не устраивали кризисов, это, пожалуй, и было бы идеальным устройством общества»¹. В этих фразах как нельзя более точно обозначено отношение масс к сфере публичной политики в эпоху инфократии в ее российском исполнении. Голосование превращается в формальность, партии и движения идеологически трудно отличимы друг от друга, от политика остается только его медиаобраз. При этом «простой человек» охотно готов признать право власти принимать решения, не утруждаясь их рационально-идеологическим обоснованием – и даже приветствует это. Главное требование «простого человека» заключается не в том, чтобы власть оставалась ему демократически и идеологически подконтрольной, а в том, чтобы она соблюдала условия негласного социального контракта с народом: «не устраивала кризисов». И это представляется идеальным устройством общества.

В статье, посвященной памяти И. Бродского, А. Привалов с тревогой отмечает, что в российском обществе увеличивается ко-

¹ Там же. С. 79.

личество людей, подобно Бродскому, отказавшихся от «исторического делания». У них подчеркнуто «частное» мироощущение. «Государства (да, по чести сказать, и общества) они большей частью искренне не замечают, а если замечают, то как заведомо враждебную, но не интересную силу – вроде дождя со снегом». При этом люди с «частным» мироощущением «чрезвычайно активны и часто удачливы»¹. Плохо то, что такого рода отношение к жизни имеет серьезные шансы войти в моду, число равнодушных к политике будет расти, поскольку с уходом из общественно-политической сферы «неглупых и активных граждан», все большее число прочих граждан будет терять к ней интерес. А государственность у нас на подъеме: и что же из нее выйдет, если большинство активных и мыслящих людей будет занимать абсентеистскую позицию? В случае чего, сами и окажутся виноваты – не надо было подражать Бродскому.

Вкупе с общенародными представлениями об «идеальном устройстве общества» отказ от исторического делания со стороны изрядной части «неглупых и активных граждан» представляется базой для социального консенсуса если не по поводу общенациональных целей, то по поводу приемлемого для большинства состояния сферы публичной политики. Единственное, чего не хватает, чтобы увенчать базу соответствующей надстройкой – так это лидера деголлевского типа, который бы действовал по *личной* программе, с осознанием всей полноты *личной* ответственности, но в интересах всей страны. Такой вывод можно сделать из статьи А. Колесникова с характерным названием «Плюс деголлизация всей страны», которая по большей части посвящена сравнению путинского и деголлевского политических стилей. «Нашей государственной политике не хватает этакой «деголлевщины», уверенности в себе и напоминания о том, что все шаги диктуются – по формуле генерала – «потребностью в обновлении»². Остается добавить, что личная ответственность – это не партийная ответственность, личная программа – не обязательно идеологическая про-

¹ Колесников А., Привалов А. Новая русская идеология ... С. 181-182.

² Там же. С. 329.

грамма, а действия в интересах всей страны (хотя бы и чисто декларативные) вовсе не подразумевают непереносное участие в публичной политике ни всего народа, ни особо активной части граждан. Путин, сетует А. Колесников, не дорастает до Де Голля. Но в эпоху инфократии нужен на самом деле политический лидер не чисто деголлевского типа, а если можно так выразиться, лидер, «симулирующий» деголлевский тип. Разница между Де Голлем и его «симулякром» заключается в том, что первый пытается решить проблемы, а второй скорее занимается «психотерапией» фрустрированного общества. Первого народ выбирает или, как в случае с Де Голлем, призывает, а второго «выписывают» как рецепт, изготовленный в соответствии с рекомендациями политических консультантов. Именно таким «рецептом» Путин и является. «Других де голлей у нас для вас нет».

Но, конечно, таковым Путин является не сам по себе, а в сочетании с другой «микстурой», присутствие которой авторы отслеживают в политической жизни последних лет, называя ее «новой русской идеологией». А. Колесников в статье «После подводной лодки» пишет: «Государственную идеологию можно считать окончательно сформированной. Она действительно напоминает мягкий вариант пиночетовской социальной мифологии, в которой священными считались армия, собственность и церковь. В новой русской государственной идеологии основное место занимают государство (раньше на этом «рекламном» месте стояло бы слово «демократия»), армия, церковь и – в экономике – более или менее рыночная система с частым употреблением словосочетания «предела собственности не будет»¹. Эта «крайне правая» идеология становится «по-салонному» модной. Язык исполнительной власти совпал с языком тех, кто раньше считались ее политическими противниками, и А. Дугин, по словам автора, уже вполне годится на роль официального идеолога.

Но является эта «новая русская идеология» на самом деле идеологией? Нет, и авторы это понимают сами. Термин «идеология» ими употребляется скорее по привычке и часто в таком кон-

¹ Там же. С. 324.

тексте, который сводит на нет его «нормальное» значение. Чего стоят только замечания о салонной модности новой государственной идеологии, о том, что она занимает некое «рекламное» место или о ее явной сконструированности конструкторами политической реальности вроде Г. Павловского¹. Одним из наиболее ярких элементов «новой русской идеологии», согласно А. Колесникову, является неоевразийство, геополитика. Но геополитика, судя по всему, в России превращается опять-таки в нечто особенное, специфически российское. Что в России ни делай, все равно выходит автомат Калашникова, т.е. нечто «тоталитарное, теократическое или социалистическое» – или, выражаясь словами В.Б. Пастухова, «русская идеология». К тому же на статус собственно идеологии геополитика не тянет: она может быть только одним из элементов любой идеологии. Геополитика одинаково служит и американскому либералу, и германскому нацисту, и русскому патриоту. Иначе говоря, даже если неоевразийство ляжет в основу нового языка российской исполнительной власти, это еще не сделает его идеологическим.

Другие элементы «новой русской идеологии» по большей части являются ностальгически-реставраторскими. Власть говорит о необходимости восстановления армии, поддержания якобы унаследованного у СССР статуса великой державы, о возрождении духовности и т.д. В ход идет советская символика, вплоть до того, что новый гимн становится не более чем римейком старого, советского. Тут, кстати, А. Колесниковым снова поднимается тема идеологии, но в несколько неожиданном ключе: «Римейк старого гимна – это признание идеологического поражения. Получается, что без элементов «советскости» создать новую государственную идеологию ну никак не удастся»². С нашей точки зрения, тут совсем неуместно говорить ни об идеологическом поражении, ни об идеологической победе. Из всего написанного авторами выше вытекает, что «новая русская идеология» не является никакой идеологией. Идеологии не создаются из «элементов» (в данном случае «совет-

¹ Колесников А., Привалов А. Новая русская идеология ... С. 362.

² Там же. С. 371.

скости» и неоевразийства), не вызывают исключительно к социально аморфным ностальгическим чувствам, не ставят своей главной целью «психотерапию» посредством социальной мифологии. Идеологии – это рациональные конструкции, призванные отражать вполне определенные классовые интересы и доставлять своим приверженцам средство проверять «народных избранников» на предмет верности или неверности классовым интересам. И апеллируют идеологии поэтому скорее к рациональному мышлению, а не как говорил Ленин, к «мимолетным настроениям масс».

Тип политического дискурса, описанный Колесниковым и Приваловым, как видно, является для российской инфократической власти весьма функциональным. Его можно назвать политикотехнологическим, и ориентирован он на переводение своих категорий из области симулякров в массовое сознание. Он оперирует понятиями, оторванными не только от реальных, но и от реалистических денотатов. Его базовые понятия отсылают всего лишь к теориям более или менее научного или философского характера, посвященным, как правило, различного рода обоснованиям специфики русского пути. Причем сами эти теории почти всегда инициированы теми или иными течениями западной политической мысли, начиная от гегельянства и неокантианства и заканчивая культуркритическими, геополитическими и глобалистскими концепциями. Политикотехнологическим этот вид дискурса является потому, что сам он не разрабатывает всех этих теорий, но только прибегает к тем или иным из них (в виде симулякров), чтобы активизировать в массовом сознании какие-либо связанные с ними политические мифы. Данный вид дискурса мы можем встретить по большей части не на страницах теоретических журналов, но в выступлениях политических деятелей и в откровениях политических консультантов, которые нередко становятся объектом деконструкторского разоблачения со стороны политических оппонентов или бескорыстных искателей научной истины. Для простоты мы в дальнейшем будем называть этот вид дискурса «новой русской идеологией».

Как следует из сказанного выше, новая русская идеология как специфический тип политического дискурса эпохи инфократии сам по себе существовать не может. Откуда-то он должен черпать

столь необходимый ему материал для симулякров, используемых для инициации политических мифов. И служащий ему источником вдохновения другой вид дискурса в российском политическом пространстве также широко представлен. Это дискурс с одной стороны патриотический (почвеннический), а с другой – западнический. Данные, по своей сути тоже немодернистские, типы дискурса мы в дальнейшем будем называть просвещенческими. И вот почему. В сущности они, как и их исторический аналог, стремятся демифологизировать наличную социальную реальность, раскрыть человеку глаза на то, чем на самом деле является общество, в котором он живет и чем оно не является и не должно являться. По своим параметрам этот дискурс во многом воспроизводит характеристики дискурса Просвещения. Он предлагает широкий спектр стратегий для исследования тех или иных проблем, но не имеет убедительного критерия для выбора одной из них, поскольку еще нет или уже нет тех социальных групп, которые могли бы осуществить такой выбор. Просвещая своего адресата насчет его истинных потребностей и помогая ему познать общество, в котором он живет, он рисует ему нечто вроде картины «естественного состояния», с той лишь разницей, что в качестве естественного теперь фигурирует «культурное» и «цивилизационное». Напомним, что и западнический дискурс явно или скрыто исходит из того, что все проблемы России проистекают из ее культурно-цивилизационной специфики и что поэтому ее надо так или иначе скорректировать, если не вовсе сломать.

В принципе, наивысшей целью этого дискурса было бы вооружить своего адепта рациональной политической программой, вытекающей из познанной природы своего общества и себя как его культурного продукта. Но фактически он вооружает его всего лишь некоей разновидностью герменевтической рациональности, которая может только помочь в разоблачении тех или иных политических мифов с точки зрения «естественного» (т.е. «культурного») человека. Наконец, с точки зрения этого дискурса, была бы желательна терапевтическая общественная трансформация. Но ее возможность представляется сомнительной, поскольку тотализирующее чувство истории вытеснено чем-то вроде мифа о культурном

«золотом веке» и культурном же «грехопадении», который имеет дело скорее не с историей, а с «биологией». Соответственно, отыскивая подоплеку исторических событий, особенно катастрофических для России, такой дискурс часто сводит ее к принятию ошибочных, своекорыстных или просто преступных решений, связанных в любом случае с незнанием или игнорированием «истины вещей», т.е. неких культурных, цивилизационных, географических и т.п. констант, правильный учет которых делает само существование России возможным. Иными словами, исключительное значение уделяется правильным или неправильным (оторванным от реальности) взглядам правителей, могущим соответственно облагодетельствовать или погрузить в страдания все общество.

Как бы ни относиться к нашему просвещенческому дискурсу, следует признать, что сам по себе он пока не способен выработать того, к чему стремится – политического учения, которое спасет Россию. Более того, похоже, что в рамках этого дискурса пока нет представления о, если так можно выразиться, функциональных параметрах требуемого учения. Чем оно будет – идеологией, утопией, политическим проектом, вариантом национальной политикорелигиозной философии вроде конфуцианства или еще чем-нибудь другим? Мы рискуем предположить, что когда такое представление появится, тогда наше просвещение перестанет быть просто просвещением и уступит место чему-то иному. Это будет означать, что в обществе сложилось представление о конкретной форме политико-экономического устройства, для которой искомая форма политической мысли и будет функциональной. Пока же идейный потенциал нашего варианта просвещения эксплуатируется исключительно в интересах инфоκραтического правления, которое превращает все его находки в общие фразы и в симулякры.

Западничество и почвенничество как две стороны нашего «Просвещения»

Итак, характерной чертой современного российского политического дискурса является его разделение отнюдь не по идеологическому критерию, как исторически сложилось на Западе, а ско-

рее по культурно-географическому. Такое уже бывало в истории России, особенно в тот ее период, когда ее интеллектуальная элита стала активно приобщаться к европейской культуре и когда реакцией на укоренившийся западнический стиль мышления стало формирование альтернативного ему славянофильства. Однако в конце XIX – начале XX в., например, осмысление политической проблематики осуществлялось уже в рамках разнообразных идеологий – от либеральных и социалистических до консервативных и националистических. Разделение на западников и почвенников к тому времени перестало быть актуальным; по крайней мере, оно было отодвинуто в сторону размежеванием по идеологическому признаку. Теперь ситуация вновь изменилась. Когда сотрудник Фонда «Общественное мнение» Л.Блехер захотел устроить в интернете дискуссию на политические темы, он пригласил принять в ней участие западников и почвенников (хотя и либерального направления, дабы облегчить взаимопонимание между ними). В. Чеснокова, участница этой дискуссии, в одной из своих реплик в связи с этим даже предположила, что в перспективе западничество и почвенничество смогут у нас в России лечь в фундамент двухпартийной системы, в которой оба противоборствующих комплекса идей будут играть роль, аналогичную роли идеологий тори и вигов в Англии.

Между тем, такое состояние в области политического дискурса свидетельствует скорее о том, что процесс возникновения полноценных идеологий классического образца в России в настоящее время не разворачивается. Более того, если в начале посткоммунистической эпохи интеллектуалы еще пытались прилагать усилия в направлении формулирования собственно идеологий, которые, как предполагалось, будут взяты на вооружение теми или иными парламентскими партиями, то теперь все большее их число предпочитает примыкать к западничеству или к почвенничеству и считать эту свою самоидентификацию определяющей. Даже не проводя социологических опросов среди интеллектуалов, пишущих на политические и общественные темы, посетив книжные магазины, можно легко заметить, что не слишком многие из них позиционируют себя как коммунистов, либералов, консерваторов или соци-

алистов. Предпочитают говорить о себе скорее как о патриотах, почвенниках либо сторонниках европейского (цивилизованного) пути развития для России. Идеология же представляется чем-то вторичным, производным из западнической или почвеннической позиции, и поэтому с ее выбором оказывается возможным повременить.

И такое состояние говорит о многом. Прежде всего оно говорит о том, что в современной России уже или еще нет таких значимых социальных групп, которые были бы восприимчивы к политическим учениям идеологического типа. Для того, чтобы быть восприимчивым к идеологическому мышлению, надо обладать рациональностью совершенно определенного рода, в основе которой лежит научная рациональность классического типа, помноженная на четкое осознание «классовых интересов». Научная рациональность дает ее приверженцу завершенную картину прежде всего *общества* и сферы публичной политики, а привязка этой картины к классовым интересам, переживаемым как личные интересы, позволяет быть не просто пассивным потребителем политического учения, но и его в какой-то мере активным сотворцом, без которого существование идеологии теряет смысл. Столкновение идеологий в политической борьбе – это отражение столкновения реальных социальных сил, в котором каждая рационально обосновывает свое право на обладание чем-то реальным. Целью идеологической борьбы в конечном счете является власть как символическая и культурная гегемония, используемая в интересах какого-либо класса. Основным приемом в борьбе идеологий служит доказательство правомерности претензии того или иного класса на то, что его интересы соответствуют в данный момент интересам всего общества. Для этого требуется доказать правильность своего представления об обществе и, шире, о замыслах божества Истории в данный момент. Наконец, надо убедить достаточное число людей в том, что есть реальная сила (класс, социальная группа), способная осуществить предлагаемый проект на благо всего общества. Иначе говоря, в основе идеологической борьбы находится противопоставление одной истины об обществе другой истине об обществе. А характерным приемом этой борьбы является доказательство классового эгоизма борющейся стороны, не соответствующего декларируемому ею

стремлению действовать в интересах всего общества. Разновидностью данного приема со времен Маркса служит также скандальное выявление классовой подоплеки идеологии противника.

Западничество и почвенничество представляют собой идейные феномены существенно иного рода. Не являясь идеологиями, они не имеют четко выраженной классовой подоплеки, и предметом их первостепенной заботы являются не интересы какой-то определенной социальной группы, а общества в целом. Конечно, любая идеология декларирует свою приверженность заботе обо всем обществе, но она все же исходит из интересов представляемого ею класса, а затем пытается обосновать, что они наилучшим образом совпадают с интересами общества как целого. Однако в западничестве и почвенничестве общество как целое в последнюю очередь представляет интерес как система, совокупность групп и институтов, «руководимая» тем или иным классом. Оно является прежде всего неким культурным и цивилизационным феноменом, обладающим своей *идентичностью* – этим российским эквивалентом «истины вещей». Собственно, эта самая идентичность и есть основной предмет многолетнего спора между западнической и почвеннической традициями. Что есть Россия – Запад, Восток, Европа, Азия или нечто третье? Каковы наши специфические особенности, отличающие нас от всех прочих народов в области ценностей и норм? А может быть, таких особенностей на самом деле нет, и слухи насчет их влияния на нашу историю сильно преувеличены? Вообще, как уловить нашу идентичность научными (например социологическими) методами и можно ли ее вообще адекватно выразить терминологически? Эти и другие им подобные вопросы являются основными в споре между западничеством и почвенничеством.

Само собой разумеется, что речь в таком споре чаще всего идет о неких качествах и сущностях, которые нередко исключают друг друга, будучи взяты в чистом, категориальном виде. Спор между западниками и почвенниками поэтому как нельзя больше является столкновением двух «истин», причем это отнюдь не научно верифицируемые (даже и при идеологической обработке) истины об обществе, подтверждаемые анализом социальной структуры и т.п. Скорее, это та самая «истина вещей», о которой говорилось

выше применительно к Просвещению. Концепции, имеющие дело с «истиной вещей», апеллируют к реальным денотатам вроде Природы и Культуры, Духовности и Веры. Когда в них затрагиваются проблемы исторического пути России (а они затрагиваются постоянно), тогда ее история представляется как сплошная череда правильных или неправильных выборов – в зависимости от того, какого взгляда на «истину вещей» (российскую идентичность) придерживается тот или иной автор.

Вообще, истолкование истории, как нашей, так и мировой, является основным полем, на котором состязаются западничество и почвенничество. Именно в истории наиболее рельефно проявляется торжество «истины вещей», в ней разворачиваются российская и западная идентичности. Тут, наконец, доходит очередь и до эмпирически верифицируемых данных об обществе, в котором мы живем или в котором жили наши предки. Доходит очередь до вопросов о конкретных исторических событиях, об их влиянии на формирование тех или иных социальных институтов. Однако изначальная установка на выявление «истины вещей» приводит к тому, что и в событиях, и в институтах усматривается прежде всего проявление (или отсутствие такового) российской идентичности. Соответственно, любая претендующая на последовательность западническая или почвенническая концепция так или иначе подстраивает под свое понимание идентичности истолкование исторических и социологических фактов. Но в глазах оппонента такое целостное истолкование выглядит как «миф», требующий разоблачения. Таким образом, появляется предпосылка для разворачивания следующей стратегии, общей для западничества и почвенничества. Это стратегия *демифологизации*. Однако прежде чем рассматривать эту стратегию, определимся с понятием политического мифа.

Понятие политического мифа. Слово «миф» в настоящее время часто применяется при анализе идеологической (или, шире, идейной) сферы политики и поэтому приобрело некоторую размытость. Это связано с тем, что мифом называются как феномены, имевшие место в древних культурах, так и современные творения, имеющие со своими древними прототипами не слишком много общего. Тем не менее, ряд общих черт все-таки у них есть, и по-

этому следует начать с них. С мифами древних времен современные политические мифы имеют сходство в том, что и те, и другие основываются на некоей константе бытия, некоей незыблемой матрице, в рамках которой осмысливается как прошлый, так и настоящий опыт. В результате мифологическое сознание фактически не допускает возможности появления опыта, принципиально отличного от имевшего место в прошлом, отрицает идею Истории в христианском или модернистском смысле, вообще движется по замкнутому кругу. Можно сказать, что оно в этом своем вечном движении подчиняется неким архетипам коллективного бессознательного, заложенным в основе культуры.

Допуская действенность таких архетипов и в настоящее время (вообще на протяжении XX в.), следует признать, что ряд современных политических мифов ведет свое происхождение из давних времен. Таковы, к примеру, политические мифы фашистской Германии. Но далеко не для всякого современного политического мифа можно установить его древние архетипические истоки. Если попытаться обнаружить корни ряда современных политических мифов (т.е. феноменов политической мысли, являющихся мифами в глазах их оппонентов), то они легко могут обнаружиться в относительно или даже совсем недалеком прошлом, например в 30-х гг. Иными словами, материалом для построения современных мифов служат не просто реальные исторические события, а события нередко тщательно задокументированные, современники которых еще живы. И сомнительно, что данные события успели уже лечь в основу новых архетипов. Другим элементом современных политических мифов являются политические теории прошлого и настоящего, начиная от классических идеологий и утопий и заканчивая творениями постмодернистского характера.

Каким образом соотносятся историческая и идейная составляющая современного мифа? На первый взгляд, идейная (обычно, имеющая истоки во вполне определенной идеологии Модерна) составляющая служит матрицей, в соответствии с которой подбираются исторические факты, статистические данные и т.д. На первый взгляд, то же самое свойственно и идеологическому мышлению. Но в случае политического мифа сама по себе идеологическая матрица

уже не функциональна, идеологии в эпоху Постмодерна не имеют реальной силы, поскольку лежащая в их основе классическая научная рациональность не является рациональностью современного человека. В отрыве от эмоционально насыщенных исторических фактов идеологическая рациональность ныне бессильна. Былого авторитета объективного научного разума уже недостаточно, чтобы овладеть сознанием миллионов, но нарратив, опирающийся на известные и близкие массам исторические события, может производить большое впечатление. Следует заметить, что и идеология в современном политическом мифе выступает не столько в качестве матрицы, сколько в качестве элемента социальной реальности, равноправного по значению любому историческому событию. Она сама есть один из тех эмоционально насыщенных исторических фактов, к которым равнодушно сознание современного человека. Имеющая значение уже только в историческом контексте и не имеющая связи с современной реальностью, осимулякрная идеология эпохи Постмодерна приобретает статус одного из символов, входящих в конструкцию политического мифа. Теперь можно уточнить, что только в представлении современного мифотворца (который сам себе кажется таким же политическим публицистом, какие были сто и двести лет назад) идеологическая конструкция политического мифа играет определяющую роль. Идеология, конечно, *призывается* на эту роль, подобно тому, как это было в эпоху Модерна, но, будучи слишком явно оторванной от современного положения вещей, в глазах аудитории она имеет почти исключительно символическое значение. Такое же символическое значение имеют и другие противоборствующие идеологии, привлекаемые политическим мифотворцем для создания собственного мифа. Более того, без отсылки к противоборствующим идеологиям постмодернистский политический дискурс не может быть завершенным, поскольку его важной особенностью является создание символических оппозиций. Символ должен соотноситься с другим символом, иначе он вообще повиснет в воздухе; одна идеология эпохи Модерна в постмодернистском дискурсе должна отталкиваться от другой, поскольку теперь только в состоянии взаимного соотнесения они, как вечные Добро и Зло, Свет и Тьма, приобретают смысл.

В итоге усилиями политического мифотворца конструируется *альтернативный мир* с альтернативной историей, имеющей альтернативный смысл. Альтернативный чему? Другому такому же миру, истории и смыслу. Другими словами, такой мир изначально не может быть самодостаточным, он не создан для того, чтобы просто удовлетворять потребности (или «выражать классовые интересы») какой-то определенной аудитории. Точнее, эти потребности и интересы не играют определяющей роли при его конструировании. Политический миф создан в первую очередь для борьбы с другим мифом и только в этой борьбе он обретает некоторый смысл.

Вернемся теперь к стратегии демифологизации, которая применяется сторонниками противоборствующих мифов. Если классический миф античности был отодвинут на периферию посредством рационализирующих усилий философии, то политический миф современности посредством такой рационализации не устраним. Он сам строится из рациональных идеологических доктрин прежних эпох, которые играют в нем роли, адекватные ролям мифических духов и божеств. Но если древних божеств философия смогла некогда заместить рациональными категориями, не встречая сопротивления с их (божеств) стороны, то с идеологическими доктринами повторение такой процедуры невозможно. На каком, собственно, основании, одна рациональная схема лучше другой, если обе давно уже превратились в симулякры?

Стратегия демифологизации и История. Стратегия демифологизации, применяемая в борьбе политических мифов, не является рационализирующей стратегией. Она в некотором смысле противоположна тому приему, который применил Геракл в борьбе с Атласом. Атлас, как известно, черпал силы из земли и поэтому Геракл был должен поднять его в воздух, чтобы победить. Суть же демифологизирующей стратегии заключается в обратном – *приземлить* своего оппонента, привязав его к определенной исторической эпохе, социальной группе, связанной с ними дискредитированной интеллектуальной традиции. Для того чтобы победить бестелесного демона, его надо воплотить. Тем самым противоборствующий символ теряет неуязвимость симулякра, заключающуюся в способ-

ности беспрепятственно обмениваться на любой другой символ. Но таким образом полное уничтожение символа не достигается, поскольку даже будучи привязанным к определенной исторической эпохе, он продолжается оставаться привлекательным для тех, кто воспринимает эту эпоху позитивно. Символ всего лишь отодвигается чуть дальше в ту область, из которой он был вызван «заклинанием» мифотворца.

Поэтому следующий прием заключается в сопоставлении мифа с неким объективным знанием. Оппонента упрекают чаще всего в *незнании* фактического материала, касающегося как прошлого, так и настоящего, чаще всего – в незнании истории в широком смысле слова. Молчаливо подразумевается, что достоверное знание фактов обладает способностью разрушать враждебные мифы. Правда, радикальная версия политического мифа не слишком чувствительна к разрушению посредством фактов: в конце концов, факты можно по-разному интерпретировать. Нередко даже выдвигается аргументация в стиле «тем хуже для фактов», а самым радикальным следствием этой аргументации является более или менее масштабная ревизия Истории, касающаяся как отдельных эпизодов, так и целых периодов.

Как видно, ни одна из демифологизаторских стратегий своей цели полностью не достигает. Зато достигается ряд побочных результатов, на которые следовало бы обратить внимание. Первым из них является изменение отношения к истории, которая теряет статус объективного или хотя бы стремящегося стать объективным знания. Тут следует прежде всего отметить, какое значение имеет история для политического дискурса Модерна.

Политическая наука и идеология зависят от истории, и чтобы прийти к такому заключению, достаточно вспомнить обстоятельства их происхождения. Но каким образом до сих пор осуществлялась эта зависимость? Прежде всего политическая наука и политическая идеология исходят из того, что история *есть* и, более того, эта история достаточно длинна, чтобы извлечь из нее какие-то уроки. Другими словами, можно спорить по поводу оценки и интерпретации событий прошлого, но практически всеми разделяется представление о наличии в этом прошлом ряда ключевых событий, ис-

торических периодов, эпох и культур. Принято верить, что на самом деле существовали Древний Египет, Древний Рим, Древняя Греция и прочие древние общества.

На основе веры в существование истории строится здание политической науки (и шире, всего комплекса наук об обществе), а также «больших идеологий» Нового времени. При этом для политической науки и политической идеологии история является кладом фактов, используемых для аргументированного обоснования своих притязаний. «Свободный и раб, патриций и плебей» призываются в качестве свидетелей правоты того или иного политического учения. Если фактов не хватает (так как привлекаемый для аргументации исторический период недостаточно исследован), то в «начало истории» помещается какая-либо гипотетическая модель общества, вроде «общественного договора» и «первобытного коммунизма». Эти гипотетические модели придают смысл всей последующей достоверной истории, и потому совершенно необходимы. Таким образом, делается первый шаг к удлинению истории, которое, по видимости, характерно для науки и идеологии классического периода. По крайней мере, сколь-нибудь заметных и широко обсуждаемых попыток укоротить историю и выбросить из нее какие-то уже известные периоды в Новое время не наблюдается. В лучшем случае, протяженность истории пытаются законсервировать в рамках более или менее достоверно известного, документально и археологически подтвержденного; эта консервация осуществляется в целях разоблачения мифов, к которым порой прибегают идеологи традиционно-консервативного плана.

В то же время, к концу XIX – началу XX в. учащаются попытки удлинить достоверную историю: в прошлом находится место для многочисленных атлантид и лемурий, которым затем наследуют арийцы и гиперборейцы и т.д. Эта стратегия удлинения истории хорошо отвечает идеологическим потребностям праворадикального характера. И если сейчас к подобного рода экзотике прибегают не слишком влиятельные политические течения, то в не слишком далеком прошлом ею широко пользовался европейский фашизм. Но надо отметить, что стратегия удлинения истории является наследием золотого века господства классической политиче-

ской науки и идеологии: обе предполагают необходимость насыщения истории смыслом, а степень насыщенности тем больше, чем длиннее история. Классической политической науке и политической идеологии нужен если не независимый свидетель их правоты, то хотя бы зеркало диахронического сравнения, которое придавало бы их аргументам вес и глубину. Настоящему (со всеми его социально-политическими институтами и культурными феноменами) необходимо постоянно делать отсылки к качественно иному, но все же в чем-то принципиальном схожему с ним (настоящим) прошлому. «Теперь» не может обойтись без «прежде», без него оно становится нелегитимным.

В полной мере легитимирующая функция «прежде» по отношению к «теперь» была осознана в XX в., когда история превратилась в информационное оружие, открыто применяемое в борьбе за власть. Стало ясно, что «тот, кто контролирует настоящее, контролирует прошлое и будущее». Этот «антитоталитарный» тезис Оруэлла оказался, однако, обоюдоострым. Теперь любой оппозиционер мог справедливо заподозрить всякого «контролирующего настоящее» (т.е. власть) в том, что он заодно хорошенько почистил или, напротив, дополнил архивы, следствием чего стала удобная ему версия истории. А поскольку всякие ограничения на применение истории в качестве информационного оружия в XX в. были сняты, то к наступлению Постмодерна оказалось возможным не просто выступать в защиту альтернативной интерпретации исторических событий, но и сомневаться в том, что некоторые из них вообще имели место. Исторические события стали *уничтожать*, как уничтожают вражескую бронетехнику: на Западе появились исследования, отрицающие, например, инквизицию или Холокост, а в современной России – отрицающие террор 30-х гг., Древний Восток и Античность. Таким образом, впервые историю стали «укорачивать».

История благодаря стараниям многочисленных историков-ревизионистов, которые, в свою очередь, откликаются на потребности индустрии политических мифов, начинает в массовом сознании превращаться в нечто вроде разновидности фэнтези. Соответственно, исторически фундированная политическая наука и идео-

логия приобретают совершенно новое качество: они утрачивают претензии на объективность, но не утрачивают предписывающую силу. Что из того, что робеспьеры и мараты, согласно, например, Новой хронологии Носовского и Фоменко, превращаются в толкинистов XVIII в.? От этого значимость содеянного ими не умалется. В конце концов, если без истории-мифологии в построении политической науки и идеологии не обойтись, она будет востребована и создана. Если западная (по преимуществу) политическая наука основана на истории-мифологии, то, например, почвенникам никто не мешает создать свою политическую науку, основанную на более выгодной по каким-то соображениям версии истории. Некоторые из тех, кто обсуждал Новую хронологию Фоменко в интернете, открыто признавали необходимость написания особой истории «для русских», т.е. нужной русским, подобно тому, как нужная Западу всемирная история была ранее написана на Западе. Эта тенденция в массовом сознании пересекается с убежденностью политтехнологов в возможности создать и внедрить какую угодно идеологию (точнее, политический миф) – было бы только желание. И такое желание только возрастает по мере того, как усиливается ощущение нашей культурной и исторической обособленности и нашей ненужности никому, кроме себя самих.

С другой стороны, пребывание России в Постмодерне формирует характерную для последнего культуру «равнозначности», которая в принципе игнорирует фактор времени, а следовательно и Истории как таковой. Могут существовать так или иначе политически и этнически ангажированные версии истории, истории психоаналитические или феминистские и т.д., и т.п. Но все они равнозначны, поскольку само «ремесло историка» превращается не более чем в игру разума, в безудержное экспериментирование с фактическим материалом. Каждый может создать «свою» историю, восполнив пробелы в информации более или менее «правдоподобными» домыслами и интерпретациями. С этой точки зрения показателен проводившийся под впечатлением от творений Фоменко и Носовского эксперимент в одной из школ, в котором школьникам предлагалось на досуге написать альтернативную версию того или иного исторического явления или события, пользуясь методами

указанных авторов. Эксперимент был воспринят с восторгом и отбою от альтернативных историй не было.

Деконструкторская рациональность. Другим следствием столкновения демифологизирующих стратегий является формирование у части интересующейся политикой аудитории своеобразной рациональности, отличной от рациональности времен господства политического дискурса Модерна. Это не рациональность приверженца какой-то идеологии; это скорее рациональность деконструктора и герменевтика. Достаточно высокий уровень образования, оставшийся с советских времен, унаследованные от того же времени навыки системного рационального мышления – все это еще не успело исчезнуть. Но теперь все эти навыки применяются почти исключительно для выявления подоплеки враждебного политического мифа, поиска компрометирующего его исторического происхождения, социальной базы и т.д. Деконструирующее мифы мышление не достигает, конечно, никакого результата в плане построения самостоятельной рациональной политической доктрины. Рациональная процедура в данном случае сводится к тому, чтобы внимательно отдифференцировать символы, относящиеся к одному мифологическому полю от символов из поля другого мифа, а затем вынести квалифицированное суждение по поводу тех социально и исторически фундированных эмоций, которые данные символы вызывают. После этого остается установить, для каких конкретных целей используется применение той или иной символики; чего собственно хотят достичь, воздействуя такой символикой на тебя. Другими словами, герменевтическая рациональность, возникающая в результате столкновения демифологизирующих стратегий, предназначена для защиты от того, что сейчас называется манипуляцией сознанием.

Проблема манипуляции сознанием может осмысливаться как в «просвещенческом», так и в политехнологическом ключе, причем второе не исключает первого. Политехнологи освещают проблему манипуляции в целом с ценностно-нейтральных позиций, хотя мотивация такого освещения нередко заключается и в необходимости научить человека противостоять манипулятивному воздействию. Эта позиция озвучивается примерно так: «Мы вам все

рассказали о манипуляции, и теперь вы можете поступить с этим знанием как пожелаете; можете, например, попробовать манипулировать другими людьми или даже нами самими». Конечно, такой подход к проблеме манипуляции имеет все основания заслужить упрек в релятивистичности или по крайней мере вызывать разногласия, подобные тем, которые некогда возникали по поводу Макиавелли: то ли великий флорентиец пытался наставлять тиранов, то ли он хотел разоблачить приемы тиранов перед народами. Релятивистический подход к проблеме манипуляции свойствен тому уровню постмодернистского политического дискурса современной России, на котором формируется «новая русская идеология». Квалифицированное суждение по поводу эмоций и символов, требуемых для активизации в массовом сознании каких-либо политических мифов, является необходимым в постмодернистской государственной политике, которая иначе потеряла бы возможность управлять общественными настроениями.

Западнический и почвеннический дискурсы – заочное противопоставление

Чтобы все сказанное выше не выглядело голословным, мы приведем два примера современного российского политического дискурса, ориентированного на поиск «истины вещей», один из которых явно западнический, а второй – явно почвеннический.

Разоблачение Большого Московского Мифа А. Буровским.

А. Буровский, известен не только своим детективно-фантастическим циклом «Сибирская жуть», но также и популярными, наполовину публицистическими работами, посвященными трактовке российской истории. Причем касательно идентичности А. Буровского возникают обоснованные сомнения: есть ряд причин считать, что относительно недавно возникший А. Буровский и уже давно известный А. Бушков – суть одно и то же лицо. Слишком похожи, вплоть до текстуальных аналогий, взгляды Бушкова, выраженные им в работе «Россия, которой не было», на воззрения, изложенные в «Несостоявшейся империи» Буровского. Достаточно часто авторы ссылаются друг на друга, слишком много наме-

ков на их тесное знакомство и весьма подчеркнуто они критикуют друг друга по мелочам. Конечно, в жизни возможно всякое, но мы в дальнейшем, излагая Буровского, будем иметь в виду и Бушкова, и вообще говорить о едином авторе Бушкове-Буровском., или Буровском-Бушкове.

Взгляды Буровского-Бушкова, попутно им излагаемые в литературных произведениях, имеет смысл рассматривать исходя преимущественно из того, что он пишет в своих собственно исторических работах. В пользу такого подхода говорит элементарный здравый смысл: следует пользоваться именно теми источниками, в которых интересующие нас вопросы изложены рельефнее всего. Какой же взгляд на русскую историю предлагает Бушков-Буровский?

В общих чертах взгляд этот можно назвать европоцентричным. Из культурологического дискурса почвенников чаще всего вытекает следующее: поскольку общества изначально пользуются различными культурными кодами, представители одной культуры не имеют ни морального, ни гносеологического права навязывать свои ценности представителям другой культуры. У нас свой путь, у них – свой: «Запад – есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут»; ну, разве что только ради того, чтобы в очередной раз выяснить, который из сильных сильнее. При всей привлекательности такого подхода для ущемленного реваншистско-ревизионистского сознания у него есть один существенный изъян. Если отсутствует общая, т.е. признаваемая всеми система ценностей, некий общий для всех научный и этический дискурс, если каждое общество окончательно замкнуто на свой культурный код, то получается, что все кровавые эксцессы нашей истории генетически предопределены и будут повторяться. Культурологически фундированное почвенническое сознание видит, правда, в этом и положительную сторону: повторяться будут не только эксцессы, но и периоды исторического величия. И, вообще говоря, почвенники предпочитают считать, что причиной всех эксцессов является не сам культурный код, а попытки насильственной замены его другими кодами. Надо реорганизовать общество так, чтобы исключить в дальнейшем подобные попытки – и все пойдет хорошо.

Но самый важный изъян заключается не столько в этом, сколько в другом. Если культуры друг для друга суть никак не общающиеся монады, то для русского всечеловеческого мироощущения это является просто ужасным. Выходит, что все наши представления о правде и истине, о справедливом и несправедливом, о добре и зле существуют исключительно для нас, а для всех прочих не имеют абсолютно никакого значения. Получается, что, обращаясь лицом к миру, мы можем разговаривать с ним только с позиций силы, и точно так же мир имеет полное право разговаривать с нами. Но тогда к чему были все эти тысячелетия христианства, если мы вновь возвращаемся к пещерному сознанию? Перспектива, открываемая временным торжеством культурологического сознания, на самом деле является мировоззренческим тупиком. И понимание этого заставляет искать альтернативу, основанную на гораздо более универсалистском понимании истории и общества, нежели культурологическое. Такова подоплека взглядов Буровского-Бушкова, к непосредственному изложению которых мы наконец приступим.

Главная задача, которую он себе ставит – ревизия российской истории. Прежде всего Буровский рассматривает так называемый «Большой московский миф» (БММ) как официальную идеологию русской власти со времен возникновения Московского княжества и его первых попыток объединить все русские земли. Базовой структурой БММ является отождествление ареала влияния Москвы со всей подлинно русской землей, а московитской культуры – с русской культурой, московитской религии – с истинно православной верой. Буровский же доказывает, что это не так, что исторические корни русской культуры гораздо обширнее московитской и что московитский тип русского человека никогда не являлся единственным на русских землях. Русские западных земель, входивших в Княжество Литовское (а позднее в Речь Посполитую), новгородцы и т.д. были по своей ментальности и укладу жизни в гораздо большей степени европейцами, чем жители Московии. Они имели гораздо более высокую материальную и духовную культуру, обладали в глазах их европейских соседей, несравненно большими деловыми качествами (честность в торговом партнерстве и т.д.), а их

представление о христианском образе жизни было менее отягощено языческими пережитками, нежели у их восточных единоверцев.

Другими словами, Западная Русь, вплоть до ее поглощения Русью восточной, являлась органической частью Европы. Русь же московитская была существенно иной по своему политическому и культурному укладу. Буровский сравнивает роль Московии для России с ролью Пруссии для Германии: тот же упор на централизацию, сходные обстоятельства формирования государства во враждебном окружении, сравнительно большие, чем у западных соседей, природные богатства и вытекающее из этого более расточительное отношение к природным и человеческим ресурсам, одна и та же претензия на исключительность и т.д. Главное – это именно претензия на исключительность, на монополизацию в первом случае русскости и православности, а во втором – немецкости. В московитском случае такая претензия выглядит еще более обостренной: кроме Московии не было в Европе страны, сельские жители которой «скромно» называли себя просто христианами (крестьянами). Подразумевалось, следовательно, что все прочие и христианами-то не являлись, что чужая земля – земля несправедливая, что чужеземец – едва ли не пришелец из загробного мира («гость» – это визитер с погоста, покойник), что посещение чужбины – дело явно не богоугодное и т.д. В общем – весь спектр пережитков языческих времен. В области же ведения хозяйства (опять же благодаря избытку земель и природных богатств) преобладает экстенсивный подход: не удобрять землю, а выжигать новые участки, не строить, к примеру, стекольных заводов, а вставлять в окна слюду, не вести каменного строительства, а вырубать леса и т.д. В сфере политической культуры – противоречивое сочетание общинной демократии и деспотического правления. Сравнительно еще молодое (и исторически неопытное) государство предпочитает прибегать к насилию, от которого подданные в свою очередь часто предпочитают просто убегать на свободные земли, не вступая в борьбу за свои права.

Но все эти характеристики не исчерпывают содержания русской культуры *в целом*. Московия и по населению, и по площади – это не более чем половина русских земель. Московия – это не вся Россия, а «московитское» не равно «русскому». И Россия поэтому

все-таки Европа. Бушков-Буровский последовательно отстаивает эту свою точку зрения, указывая на общую с европейцами христианскую веру, на определенное сходство в социальной структуре, на традицию общинного самоуправления, из которой и в России, и в Европе вырастают демократические институты и т.д. Конечно, на российскую специфику Бушков-Буровский также неоднократно указывает. Но все же русское общество после Смуты – это европейское общество, хотя и находящееся на периферии Европы.

Из констатации данного факта вытекает следующий шаг в разоблачении БММ. Автор развенчивает миф о Петре I как о человеке, который пусть и ценой огромных жертв совершил благое дело – европеизировал Россию. Россию XVII в. не надо было европеизировать, потому что она и так была Европой. Бушков-Буровский приводит ряд исторических свидетельств в пользу того, что уже Россия царей Михаила Федоровича и Алексея Михайловича Романовых имела ряд характерных черт, сближающих ее с Европой. Тут и частные мануфактуры, и купеческие товарищества, и огромный слой лично свободного («нетяглого») населения, и широкие контакты с границей, и преобразованная по европейскому образцу армия, и картины, и театры и т.д., и т.п. Все это позже приписали Петру I – и совершенно незаслуженно. Анализируя же деятельность Петра I, Бушков-Буровский приходит к неутешительному выводу о том, что этот деятель больше разрушил, чем построил, а то, что построил, сделал очень некачественно. Реформы Петра I откинули русское общество назад. Его деятельность повлекла за собой значительную «деевропеизацию» России, способствовала моральной дезориентации народа, «повреждению его нравов». Вот это «повреждение нравов», этот рецидив московитства и стали причиной будущих трагедий русской истории.

Мораль книг Буровского-Бушкова проста: специфика нашего исторического пути редко когда была позитивной; по большей части, это было трагическое отклонение от Европы. И не стоит этой спецификой особенно гордиться, восхвалять под соусом рассуждений о нашей неповторимости московитскую традицию, приписывая ей несуществующие достоинства. Этих достоинств было не так уж и много, а была зато сравнительно большая со средневропей-

ской степень варварства, грубости, нецивилизованности, которые периодически изживались мирным путем, но вновь воскресали в периоды исторических катаклизмов. Но путь в Европу нам никогда не был закрыт, не заказан он и сейчас. Для того чтобы встать на него, надо изжить в себе московитское наследие авторитарной политической культуры, пренебрежительного отношения к человеческому достоинству и морального инфантилизма, т.е. неспособности руководствоваться одним только моральным законом без принуждения извне. У нас есть и другие национальные черты, в гораздо большей степени приближающие нас к гуманности, цивилизованности и культурности. Их и надо в себе культивировать. Сделать это нелегко, ибо тому мешает долголетняя традиция якобы особой русской духовности и ее носители, русские интеллигенты, которых Бушков-Буровский ужасно не любит и всячески поносит.

Постижение России Н.Г. Козиным. В качестве примера типично почвеннических взглядов возьмем труд Н.Г. Козина. В основе концепции Н.Г. Козина, изложенной им в книге «Постижение России. Опыт историософского анализа», находится противопоставление двух логик истории – цивилизационной и формационной. Цивилизационная логика полагается первичной, формационная – вторичной, служебной по отношению к первой.

Цивилизация, точнее – локальная цивилизация, это основной действующий субъект в Истории. Данный субъект вырастает из того или иного этноса, а этнос со всеми его специфическими стратегиями освоения окружающей среды – из природного окружения. Этнос, когда собственно социальные факторы в его жизни начинают перевешивать влияние природных, преобразуется в нацию. Нация уже в полной мере несет в себе архетипы той или иной цивилизации, строя на их основании свою историю и взаимоотношения с другими нациями и этносами. Нация, таким образом, является не вполне этническим феноменом, но в значительной мере культурным и цивилизационным. Феномен локальной цивилизации всегда связан с теми или иными нациями, с их исторической деятельностью, в которой актуализируется заложенный в их душе цивилизационный генетический исторический код. Когда этот код ломается и распадается, тогда локальная цивилизация

теряет свою идентичность, нация исчезает, цивилизация уходит из Истории, а История отворачивается от них обоих. Выражаясь последовательно, можно утверждать, что с исчезновением наций и локальных цивилизаций, исчезнет и сама История, ибо некому в ней будет действовать.

Формационная логика Истории касается, в полном соответствии с классическим марксизмом, преимущественно производительных сил и производственных отношений. Поэтому она универсальна в большей мере, чем логика цивилизационная, и все народы рано или поздно должны пройти все стадии формационного развития, если только не погибнут раньше времени. Вместе с тем, формационная логика в Истории всегда переплетается с цивилизационной и отдельно от цивилизационной логики существовать не может. Общественные формации не появляются в Истории сами по себе: они развиваются и приходят в упадок только в истории конкретных народов, конкретных локальных цивилизаций. У формационной логики Истории есть, конечно, свой потенциал принуждения, которому вынуждены подчиняться локальные цивилизации, если только они не хотят проиграть в смысле развития производительных сил другим цивилизациям. Но общественные формации, вроде рабовладения, социализма или капитализма, являются своего рода «инструментами» в руках локальных цивилизаций – инструментами, которыми приходится овладевать, но только следуя своей цивилизационной специфике, своему генетическо-историческому коду и своим социальным архетипам. Более того, локальная цивилизация реализует свой потенциал исторического развития именно в процессе перехода из одной общественной формации в другую: историческое требование смены социальной формации побуждает внутренние силы цивилизации к творческому развитию своего потенциала. Когда локальная цивилизация справляется с задачей формационного преобразования, она переходит на новую ступень своего развития также как и *собственно* цивилизация. При этом, разумеется, облик самой цивилизации не остается неизменным, но речь идет не о смене цивилизационной идентичности или историко-генетического кода, а скорее об их коррекции, цивилизационной модернизации.

В том же случае, когда нация в процессе формационных преобразований отказывается от своего историко-генетического кода, следует говорить уже не о цивилизационной модернизации, а о цивилизационном перевороте, катастрофе. Тогда нация по сути совершает самоубийство или по крайней мере становится на путь к нему. Люди, делая выбор в пользу иных ценностей, тем самым изменяют идентификационным основам своей локальной цивилизации, разрушают ее как исторический субъект. Цивилизация исчезает с исторической сцены, когда она перестает быть максимумом бытия для людей, ее составляющих.

По мнению Н.Г. Козина, трагедия России в XX в. заключается как раз в том, что вот уже дважды ей вместо логики цивилизационной модернизации навязывалась логика цивилизационного переворота. В первый раз это было в Октябре 1917 г., второй раз – в Августе 1991-го.

В Октябре вместо того, чтобы встать на путь цивилизационной модернизации, Россию столкнули на путь реализации интернационалистического коммунистического проекта. Проект этот, по словам Козина, был заведомо утопичен и нереализуем именно в силу своей вненациональной природы. Коммунистический проект был интернационален, он исходил из того, что все национальные различия несущественны по сравнению с различиями классовыми, и поэтому сами нации должны исчезнуть из истории. В сущности, предполагалась замена всего многообразия локальных цивилизаций одной, интернациональной. Однако, по Козину, это означает конец истории человечества, поскольку с исчезновением локальных цивилизаций из нее исчез бы субъект. Правда, на все человечество распространить коммунистический эксперимент не удалось, зато для России он обернулся цивилизационной катастрофой. В угоду интернационалистической утопии отмирания наций, коммунистическая власть начала с планомерного уничтожения основ российской цивилизационной идентичности.

Ситуация отягощалась тем, что тогда перед Россией действительно стояли важные задачи, касавшиеся ее формационной и цивилизационной модернизации. И эти же задачи стояли перед всем прогрессивным (капиталистическим) человечеством: назрела объективная необходимость в гуманизации и социализации капитализма.

Марксизм, учение европейского происхождения, был одним из вариантов решения этой задачи. Будучи в конечном счете отвергнут Европой, он был взят на вооружение русским революционерами, что и предопределило трагический характер всех последовавших событий.

Но почему Европа отвергла марксизм, а Россия – нет? Потому, отвечает, Козин, что, во-первых, Европа раньше вступила на путь буржуазного развития, чем Россия. А именно буржуазно-капиталистическая формация, как никакая другая, способствует превращению этноса в нацию. Нации – это сознательные носители ценностей соответствующих им локальных цивилизаций, их историко-генетических кодов. Следовательно, цивилизации со сложившимися нациями вообще более устойчивы к соблазну цивилизационного переворота (который несет и марксизм), чем цивилизации, в которых нации еще не сложились. Нации как субъекты истории к добровольному уходу из истории не склонны. В России же процесс формирования русской нации к Октябрю 1917 г. не завершился, что и послужило перерастанию формационной модернизации в цивилизационный переворот.

Формирование нации для Козина – это формирование особого *национального субъекта*, который никогда, ни в каких обстоятельствах не теряет своей идентичности, для которого следование национальным архетипам – это «исторический максимум». В России такого субъекта к Октябрю 1917 г. также не появилось. Однако сформировался многосоставной *вненациональный субъект*, который и вверг Россию в катастрофу. Вненациональный субъект включил в себя всех, кто, живя в России, не чувствовал себя прежде всего россиянином (не обязательно русским, ибо быть русским – это уже этническая характеристика). Это все те, для кого Россия не была «историческим максимумом» и кто поэтому пытался навязать ей какую-то иную, не российскую идентичность. В их число входила изрядная часть интеллигенции, инородцев, часть еврейства и т.д. Большевики относились к той же категории – и в 1917 г. они сумели навязать России коммунистическую, интернационалистическую, классовую идентичность. И хотя в течение последующего периода положение отчасти выправилось, невосполнимый вред истинно российской цивилизационной идентичности был уже нанесен.

В 1991 г. тот же вненациональный субъект снова верг Россию в цивилизационный переворот, но уже под лозунгами демократии, прав человека и общечеловеческих ценностей. И теперь, если Россия не хочет покончить самоубийством, ей нужен переворот в массовом сознании, который заставил бы россиян выработать иерархию ценностей, на вершине которой были бы национальные интересы России, Россия – как «исторический максимум». Лимит на утопии вненационального плана исчерпан, россиянам давно уже пора осознать себя прежде всего нацией. Исходя из этого осознания нужно сосредоточиться самим на себе, что позволит успешно провести очередную цивилизационную модернизацию. Соответственно, самовыражение мешающего всему этому вненационального субъекта должно быть существенно ограничено: каждый, конечно, может придерживаться любезных ему взглядов, но меньшинство не имеет никакого права навязывать свой выбор большинству.

Итак, перед нами две тезисно изложенные концепции западного и почвеннического образца. Ответим на вопрос: являются ли они обе идеологиями или, другими словами, образцами модернистского политического дискурса? Ответ очевиден: конечно, нет. Во-первых, никакие четко выраженные социальные группы в этих образцах политического дискурса существенной роли не играют. Речь идет скорее о «культурно-символических» группах – русской интеллигенции у Буровского и «вненациональном субъекте» у Козина. Обе эти культурно-символические группы борются преимущественно не против других групп, а против российской идентичности – европейской у Буровского и специфически русско-русской у Козина. Иначе говоря, «классовая борьба» заменяется борьбой культурно-символических групп за цивилизационную идентичность, за направление Истории.

Понятно, что при столкновении в таком символически насыщенном пространстве обе концепции приобретают характер политического мифа и соответственно воспринимаются с точки зрения оппонента как мифы. Поэтому оба автора охотно используют уже упомянутую стратегию демифологизации. Буровский разоблачает Большой Московский Миф, мифы о Петре I и т.д. Козин с присущим ему многословием и педантичностью специально отводит в

своей книге место, посвященное развенчиванию аж тринадцати мифов, касающихся специфики национального вопроса в России. Стратегия построения собственного мифологического пространства и демифологизации такового у оппонента – это основная стратегия, применяемая авторами. Для классических идеологий это также не свойственно. Это во-вторых.

В-третьих, что является результатом осуществленного обоими авторами мифологизаторско-демифологизаторского предприятия? Наиболее ценный результат – не обоснование получения какой-то социальной группой каких-то социальных преимуществ, а обоснование необходимости той или иной версии исторического, культурно-символического реванша. Когда-то русскую историю перевели в московитское русло? Надо вернуть ее снова в европейское. Вариант: русскую цивилизацию столкнули на путь цивилизационных катастроф и переворотов – нужно поставить ее на путь следования собственной идентичности. Признаемся, что для «обычной» модерновой идеологии масштаб предприятия великоват и сделаем вывод, что в данном случае мы имеем дело вовсе не с идеологиями, не с формами политического дискурса, присущими модерновому обществу.

Но, с другой стороны, авторы и не говорят нигде, что их интеллектуальный продукт – это идеология. Правда, по крайней мере один из них, Н.Г. Козин, утверждает, что идеология все-таки нужна и свою книгу он, видимо, представляет чем-то вроде пролегомен к этой идеологии. Но что это за идеология и что вообще автор понимает под идеологией? Как и следовало ожидать, понятие идеологии у автора предельно широкое. Идеология оказывается «неустранимым феноменом сознания», присущим любому субъекту политики – национальному, государственному, социально-классовому. Более того, «она есть ценностная сфера общественного и индивидуального сознания с многообразными и в принципе незаменимыми функциями, особенно в сфере политики»¹. Автор ожидает, что «образовавшуюся духовную и аксиологическую пустоту заполнит идеология национального возрождения России», которая станет базой

¹ Козин Г.Н. Постижение России. Опыт историософского анализа. М., 2003. С. 583.

«надстраивающей над собой и формирующей под себя любые другие идеологические проявления и процессы в обществе – любые, начиная от крайне левых и кончая крайне правыми идеологемами»¹. Другими словами, мы снова оказываемся лицом к лицу с уже знакомым нам детищем современной российской политической мысли – гомункулусом, появления которого не дождутся как многие западники, так и многие почвенники. Это существо, по какому-то недоразумению называющееся скромным именем идеологии, но в действительности претендующее ни много ни мало на «заполнение аксиологической пустоты» (!), на бытие в качестве «неустранимого феномена сознания» (!) и одновременно парадигмы всех прочих идеологических же (!) проявлений. Опять же остается заметить, что такие характеристики достойны скорее религиозного учения, чем собственно идеологии ... или «новой русской идеологии», которая, конечно, похожа на ожидаемого гомункулуса как обезьяна на человека, но все-таки похожа! Снова мы имеем дело с каким угодно, но не модерновым образцом политического дискурса.

Герметизация идейного поля российской политики в период «вынужденного» Постмодерна

Модерн, наследником которого является современный мир, породил формы политической мысли, ориентированные на осуществление цивилизационной трансформации (что называлось Прогрессом). Великие идеологии Модерна ставили своей целью не столько передел экономического пирога, сфер влияния и т.д., сколько построение новой цивилизации Будущего, немыслимой без постоянного внедрения в повседневную жизнь все новых и новых достижений научно-технического прогресса. Достижения человеческого разума должны были до неузнаваемости изменить облик общества и самого человека, вывести его на новую стадию эволюции.

Будучи дискурсом цивилизационной трансформации, дискурс великих идеологий Модерна имел одну характерную черту: он

¹ Там же.

подразумевал осуществление социального экспериментирования или по крайней мере допускал его возможность. Действительно, центральная для эпохи Модерна либеральная идеология, апеллируя к авторитету научной рациональности, подходила к обществу как к феномену, эволюционирующему не в последнюю очередь путем проб и ошибок. Можно было спорить о допустимых масштабах социальных экспериментов, но отрицать их вовсе казалось глупостью. Либерализм эпохи буржуазных революций был готов сделать ареной эксперимента даже все общество; отцы-основатели США и вовсе прямо говорили о своем детище как о плоде величайшего эксперимента. Еще более склонны к социальному экспериментированию были социалисты разных оттенков: история социалистического движения в каком-то смысле является также историей многочисленных опытов по созданию эмбрионов нового общества в недрах общества старого (начиная от коммун и заканчивая рабочими политическими, культурно-просветительскими и прочими организациями). У либеральной и социалистической мысли был своего рода «официальный оппонент» – консерватизм. Появившись в качестве самостоятельного политического течения как реакция на великую Французскую революцию, консерватизм в своих наиболее непримиримо настроенных к революции проявлениях, исходил из оснований, имеющих мало общего с научно-рационалистической, ориентированной на социальный эксперимент политической мыслью Модерна. Он скорее был наследником не вполне модернистского по своим основаниям Просвещения, и потому он объяснял социальные изменения произволом тех или иных действующих лиц. Так, в рамках раннего консерватизма легитимистского образца возникла теория, которая отрицала социальное экспериментирование просто потому, что не имела представления о каком бы то ни было проекте цивилизационной трансформации и вследствие этого рассматривала всякое масштабное изменение как результат проявления чьих-то исключительно корыстных интересов – теория заговора. Но проект Модерна навязывал свои правила *всем* типам политического дискурса. Поэтому теория заговора довольно быстро отодвинулась на периферию консервативного мышления, и в дальнейшем консервативная мысль далеко не всегда решалась отрицать

социальный эксперимент. Чаще всего она просто была против слишком поспешного с ее точки зрения внедрения новых, не опробованных историей институтов и практик.

С кризисом Модерна в первой трети XX в. появился, однако, первый предвестник качественно отличного от цивилизационно-трансформационного дискурса. Это был фашизм с его акцентом на передел мировых ресурсов и сфер влияния в пользу наиболее достойных народов. Ранний консерватизм еще не имел представления о проекте цивилизационной трансформации, фашизм – уже в него не верил. Проект цивилизационной трансформации, проект трансформации человеческой природы имеет смысл только тогда, когда достижение совершенства мыслится только в будущем. Но для фашизма оно было только в прошлом, к которому следовало вновь максимально приблизиться, остановив для этого историю и вернув высшей расе по праву принадлежащее ей достояние. «Белокурая бестия», это воплощение доблестей мифических героев прошлого, только на первый взгляд может показаться новаторской выдумкой фашизма, его образцом нового человека для нового мира. Под маской «революции» начал формироваться в принципе отрицающий какую-либо цивилизационную трансформацию и вытекающее из нее социальное экспериментирование тип политического дискурса. Отрицая проект Модерна, фашизм естественным образом апеллировал к домодернистским традициям политической мысли, и поэтому теория заговора закономерно оказалась важнейшей частью его дискурса.

Фашистский дискурс, однако, не смог навязать свои правила всем прочим образцам политического дискурса первой половины XX в. Но к концу XX столетия у него появился неожиданный наследник, который, обладая преимуществами доминирующего положения в политической мысли Запада, начал следовать в сущности тем же самым правилам.

Политический дискурс Постмодерна и Глобализации, с которым мы имеем дело сейчас, – это также дискурс передела, фактически отрицающего осуществление цивилизационной трансформации и достижение Будущего в пользу завоевания возможно большей сферы влияния и природных ресурсов в настоящем. Этот по сути

статический дискурс во все большей степени исключает научно-технический прогресс или ориентирует его не на изменение облика человеческой цивилизации, а на создание инструментов удержания власти и контроля над населением. Этот дискурс с самого начала своего возникновения также фактически отрицал социальное экспериментирование и сумел навязать такое отрицательное отношение к эксперименту своим «официальным оппонентам».

На первый взгляд утверждение о принципиальной несклонности политического дискурса эпохи Постмодерна к социальному экспериментированию может показаться парадоксальным. Действительно, культурная революция, начавшаяся на Западе в 60-е гг., говорит скорее о противоположном – о массовом стремлении отказаться от старых стереотипов поведения в пользу новых, гораздо более эмансипированных, о стремлении заменить старую репрессивную мораль новой, нерепрессивной, зачастую преувеличенно терпимой к разного рода меньшинствам и т.д. Тем не менее, какое идейное обоснование было у этой культурной революции с самого начала? Идея нерепрессивной культуры была по сути идеей отказа от любого подчиняющего человека цивилизационного проекта в пользу «естественных» ценностей. Любая «репрессивная» культура подразумевает социальный эксперимент по выводу человека из «естественного состояния», что препятствует человеку «жить просто», так, как он «хочет», куда влечет его «природа». Консервативные апологеты традиции поэтому резонно замечают, что культурная революция не приносит человеку иной свободы, кроме свободы падения. И эта свобода падения достигается путем все большего «понижения планки». Иначе говоря, от человека требуется все меньше, чтобы считаться полноценным и в итоге для него считается достаточным лишь «быть самим собой». Таким образом, культурная революция 60-х, лежащая в основании Постмодерна, в реальности лишила человека стимула экспериментировать: зачем это, если все потребное для индивидуального счастья и самоуважения и так уже в тебе есть и требуется только не стесняться проявлять это.

Из подобного глубинного, метафизического отказа экспериментировать над собой вытекает и принципиально иное отношение

к достижениям науки и техники, нежели то, которое господствовало еще в первой половине XX в. Этот отказ привел к росту потребительского отношения к плодам науки и техники, причем к такого рода плодам, которые только делали бы для уже существующего, «естественного» человека жизнь удобнее и приятнее. В сущности, был утрачен стимул к массовому внедрению таких достижений научно-технического прогресса, которые способны радикально трансформировать облик человеческой цивилизации, вывести ее на качественно новую ступень развития. Прогресс в области информационных технологий, в области бытовых удобств только консервировал старое разделение народов на «развитые» и «отсталые», заблокировав для последних возможность когда-либо уравниваться в потреблении со странами «золотого миллиарда». Человечество так и не шагнуло в космос, не отказалось (хотя уже давно бы могло это сделать) от энергетики, основанной на безвозвратном уничтожении нефти, угля и газа, не уничтожило нищеты, голода и болезней – словом, не осуществило многого из того, что казалось самоочевидным поколениям, еще находившимся под впечатлением проекта Модерна.

Постепенно подменившие этот проект глобалистский «курс передела» и постмодернистский дискурс эмансипации по сути обозначили пределы того идейного тупика, в котором оказалось вначале западное, а затем и все остальное человечество. Все более откровенный передел мировых природных богатств в пользу потребителей из стран «золотого миллиарда» означает отказ от попыток уравнивать народы в благосостоянии. Этот отказ философски обосновывается постмодернистской борьбой с разного рода «центризмами»: Западу пора предоставить все прочие народы самим себе и не навязывать им своих культурных стандартов и политических институтов. Пусть они заботятся сами о себе: Западу требуются только их ресурсы и рабочая сила. При этом сторонники «культурной революции» считают, что в эпоху Постмодерна модернистский «плавильный тигель» более не нужен, и он заливается водой политкорректности.

Оппонирующие им традиционалисты хотели бы разогреть тигель вновь, но исключительно из соображений самозащиты, со-

хранения белой расы и ее культурной идентичности. Если все народы имеют право на свою идентичность, то такое же право должно быть предоставлено коренным американцам и европейцам. Те же, кто упорствует в разрушении европейской культуры в пользу политкорректности, не иначе являются агентами давно существующего леворадикального заговора против христианской цивилизации. Сегодня инспирированная этими заговорщиками культурная революция победила, значит надо провести контрреволюцию и восстановить старую добрую Европу и Америку с их старыми добрыми католичеством и протестантизмом. Иного проекта, кроме чисто реставраторско-охранительного, у традиционалистов нет, поэтому они не приемлют социального экспериментаторства, которое, если рассуждать здраво, одно только и могло бы спасти христианскую цивилизацию в изменившемся мире. Это – другая граница постмодернистского идейного тупика, в котором обе спорящие стороны отказываются от проекта Модерна, апеллируя к тем или иным образцам домодернистских ценностей. Только апологеты Постмодерна отказываются в пользу языческих ценностей эллинского образца, а апологеты традиции – в пользу ценностей средневековых. Впрочем, правые радикалы, так же, как и левые, зачастую ненавидят христианство и ищут новых «репрессивных» ценностей в «своем», европейском язычестве.

В дискурсе российского политического Постмодерна тот же тупик проявляется несколько по-иному. Российский Модерн, оказавшийся еще более хрупким, чем западный, изначально был более укоренен в практиках и ценностях традиционного общества. Как и на Западе, российский политический Постмодерн апеллирует к домодернистской традиции, но унаследованный от Модерна компонент у него оказался гораздо более слабо выраженным, чем на Западе. Поэтому когда в процессе реформ поле российской политической мысли постмодернизировалось, на первое место выдвинулась вновь актуализировавшаяся парадигма западничества и почвенничества. Эта инволюция российского политического дискурса к домодернистскому состоянию быстро отодвинула в тень так и не успевшее оформиться идеологическое разделение политических сил на правых и левых в привычном западном понимании. С дру-

гой стороны, в течение 90-х гг. вначале усилиями коммунистической и патриотической оппозиции, а затем и при активном участии сменявших друг друга «партий власти» (особенно последней из них) постепенно выработался разделяемый большинством участников политического процесса дискурс, который можно назвать дискурсом «нормального общества». При этом «нормальное общество» подразумевало наличие в нем социальной справедливости, привычных социальных гарантий, законности и правопорядка при сохранении уже существующих демократических институтов, покровительство национальной промышленности, восстановление международного престижа и мощи России, укрепление государства, культивирование патриотизма, восстановление приоритета высоких нравственных ценностей и т.д.

В конце 90-х гг. могло показаться, что зарождающееся в России движение, аналогичное западным «новым левым», пойдет по пути смелого социального экспериментирования и предложит реальную альтернативу тупиковым разновидностям официального политического дискурса. Этого не случилось по ряду причин. В области теории российские «новые левые» до сих пор повторяют своих западных предшественников. А теории европейско-американских «новых левых» по известным причинам к действительному социальному экспериментированию никогда не были предрасположены. Не считать же достойным внимания социальным экспериментом контркультурную практику проживания в коммунах? Так же, как и на Западе, не слишком впечатляющая по масштабам деятельность российских «новых левых» закончилась созданием «антибуржуазной» субкультуры, часто сращенной с идеями и практиками «Нового века», а также протестными политическими мероприятиями. В общем, как заметил один из авторов «Лимонки», «они хотят идти «другим» путем, пережевывая кашу цитат из Фромма, Маркузе и Ги Дебора, забывая, что этим путем уже кто-то ходил и выяснил, что он ведёт именно туда, где мы все сейчас находимся».

На уровне же большой российской политики было предпринято две попытки если не разрушить, то поколебать сложившийся консенсус на основе дискурса «нормального общества и здравого смысла». Одна инициатива принадлежала Союзу Правых Сил, другая – «Родине».

Попытку, предпринятую СПС условно можно назвать идеологической. СПС попытался позиционировать себя как партию с отчетливо выраженной, а именно либеральной, идеологией. Более того, вожди СПС старались привязать свой либерализм к классовому денотату, объявив себя партий предпринимателей (крупного, мелкого и среднего бизнеса). Поначалу СПС имел некоторый успех, но затем удача его оставила, и на выборах 2003 г. он не смог преодолеть 5%-ный барьер. Провал СПС был обусловлен многими причинами, начиная от тактических просчетов и заканчивая личностными характеристиками его лидеров. Но главными, вероятно, были следующие.

СПС хотел стать идеологической партией, но ниши для именно идеологических партий в российской политической системе, да и в российской политической жизни, уже не было. Общество, давно распавшееся на «группы населения», наделяемые тем или иным символическим содержанием в зависимости от нужд пиарщиков и социологов, не могло предоставить СПС «классовой базы». Действительно, некоторые группы избирателей (нередко раньше голосовавшие за коммунистов) одно время отдавали свои голоса СПС – им было привычней поддерживать партию хоть с какой-то, но четко выраженной идеологической окраской. Но ни в партии либералов, ни в российской политической жизни уже не существовало тех механизмов, которые обеспечивают эффективную коммуникацию между лидерами и их сторонниками именно на идеологической основе. СПС был точно такой же управляемой сверху лидерской партией, как и все прочие, и поэтому идеологический контроль за его верхушкой со стороны рядовых партийцев и избирателей так и не сложился. Складыванию такого контроля не способствовали и сами лидеры СПС, меньше всего способные подчиняться партийной дисциплине и следовать ими же самими провозглашенным либеральным лозунгам.

Также не могло быть речи и о том, чтобы лидеры СПС пожертвовали сиюминутными политическим (часто иллюзорными) выгодами ради идейной чистоты. Возможно, это и не принесло бы им успеха, но зато закрепило бы за ними нишу идеологической партии с отличным от официозного языком. Этого тоже не про-

изошло. Напротив, иногда, как в случае с речами Чубайса о «либеральной империи», лидеры СПС даже пытались ради популярности говорить на языке партии власти. Впрочем, как раз эти попытки были генетически запрограммированы уже в «Либеральном манифесте» СПС: в нем содержался абсолютно такой же, как и у прочих партий, отказ от социальных инноваций в пользу старого доброго либерализма, опробованного всеми странам, идущими по магистральному пути истории.

Другую попытку хотя бы частично выбраться за пределы доминирующего политического дискурса сделала «Родина». Эта попытка по своему характеру была еще более скромной, чем эспэсовская. Идеологи «Родины» соединили ставший уже привычным дискурс «нормального общества и здравого смысла» с элементами левого популизма (антиолигархическая риторика плюс призывы к социальной справедливости и возвращению народу природной ренты). Кроме того, программа «Родины» подразумевала введение некоторых социально-экономических инноваций, связанных с необходимостью перехода России в следующую после индустриальной технологическую эпоху. Но даже и такая ограниченная попытка внедрения в официальный дискурс элементов дискурса социального эксперимента была быстро купирована: «Родина» не получила никаких реальных возможностей влиять на принятие политических решений.

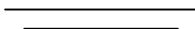
Можно констатировать, что идейное поле российской политики, вполне оформившееся к концу 90-х – началу 2000-х гг., оказалось «загерметизированным».

В российской политической мысли сложился постмодернистский консенсус, теоретической базой которого стали западничество и почвенничество, а публично-политическим проявлением – дискурс «нормального общества». Характерно, что и наш вариант постмодернистского идейного консенсуса устойчиво негативно настроен по отношению к социальному экспериментированию. Коммунисты, патриоты и партии власти едва ли не с момента своего возникновения и при всех взаимных разногласиях были единодушны в одном: Россия больше не должна становиться полем социальных экспериментов. Ни одна мало-мальски значимая полити-

ческая сила поэтому и не предлагала инновационного пути развития. В начале 90-х гг. демократы призывали нас идти по опробованному пути либеральных реформ, потом коммунисты и патриоты призывали не мудрствуя лукаво использовать наш собственный опыт прошлого, а теперь последняя партия власти пытается сочетать оба эти принципиально исключаящие поиск новых решений рецепта. Левый фланг политического спектра, с которого некогда исходило подавляющее большинство инноваций, также не дает никаких оснований для надежды.

Постмодерн еще менее устойчив, чем Модерн, которому он наследовал. Это в конечном счете всего лишь «промежуточная» эпоха, не имеющая собственного проекта мироустройства. Столь же промежуточен и неустойчив постмодернистский идейный консенсус, сложившийся у нас и на Западе: воды реки истории сегодня далеки от спокойствия.

Но когда откладываемые проблемы потребуют неотложного решения – какие типы политического дискурса придут на смену дискурсам Постмодерна? Исчерпывается ли идейное поле российской политики только теми типами политического дискурса, которые поддерживают сложившийся консенсус или же существуют иные типы дискурса, способные предложить выход из постмодернистского тупика или хотя бы попытаться сделать это? На данный вопрос можно ответить утвердительно.



Глава III. ПУТИ ИЗ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО ТУПИКА

Еще один побочный эффект

Следует отметить еще один побочный эффект столкновения демифологизирующих стратегий западничества и почвенничества. Это выделение (прежде всего из почвеннической традиции) собственно просвещенческого дискурса, который пытается вырваться из замкнутого круга почвенническо-западнической символики, из круга постмодернистского обмена символов на символы. Такое выделение – закономерный результат взаимной нейтрализации политических мифов, которая во главу угла ставит проблему человеческого сознания и шире – сущности человека. Если всякое усилие в плане формулирования политической теории воспринимается как усилие мифологизирующее, т.е. фактически недействительное, значит это усилие направляется по ложному, непродуктивному пути. Следовательно, необходимо прояснение самих оснований политического мышления, нахождение неких безусловных истин, на базе которых может быть выстроен решающий проблемы (а не симулирующий их решение) политический дискурс.

Дискурс «просвещения», постоянно находящийся в поиске «истины вещей», ставя ту же проблему манипуляции сознанием, исходит из возможности найти некую объективную истину и в этом случае. Но как раз в данной ситуации он уже не может представить истину в виде абстрактного понятия, уже использовавшегося в той или иной идеологии (и ею дискредитированного). Взывать к доктринам бесполезно, и поэтому «просвещенческий» дискурс должен обращаться к относительно нейтральным, базовым понятиям вроде «здравого смысла», «реалистического взгляда», «прагматического подхода» и т.д. В сущности, тут поднимается задача выработки другого, неискаженного стереотипами языка политики, языка денотативного в том смысле, что он должен прорываться к подлинной социальной реальности, говорить о подлинных, а не навязанных политической или коммерческой рекламой интересах людей. Этот язык «предметен», поскольку обращается к неустрашимым, не могущим быть за-

темненными никакой пропагандой или рекламой сторонам человеческого бытия, вроде наличия или отсутствия хлеба, работы, тепла, физической безопасности и т.д. Дискурс, использующий такой язык, может претендовать на статус подлинно разумного не только потому, что он стремится прорваться к «истине вещей». Он потому и разумен, что к этой истине идет не посредством разрушения природно и исторически данной идентичности человека и общества, а путем ее высветления и реализации. Иначе говоря, критерий подлинной разумности, важный для «просвещения», заключается в том, что она не разрушает свой объект, познавая его. Соответственно, навязывание человеку неподлинных, не соответствующих его идентичности (его «истине») интересов – суть проявление неподлинной рациональности, свойственной скорее постмодернистскому дискурсу политтехнологов. Дискурс постмодернистских политтехнологов со своей стороны также обращается к здравому смыслу, прагматизму и реализму. Но поскольку его целью не является прорыв к «истине вещей», не делается также и попыток пойти дальше этих понятий. Для политтехнологического дискурса они ценны именно в таком первоначальном, неотрефлексированном виде, наиболее пригодном для использования в целях манипуляции. При этом проблема сохранения целостности объекта игнорируется.

Но что значит пойти дальше базовых понятий здравого смысла, прагматизма и реализма? Рефлексия над этими понятиями, как представляется, лежит в основе всякого самостоятельного, не относящегося к эпохе «пост» политического дискурса, который склонен искать реальные ответы на реальные вопросы, а не ограничиваться вместо этого одним «промыванием мозгов», как это свойственно, к примеру, современному политтехнологизму. Рефлексия над понятием здравого смысла является поиском оснований того, что выше было названо структурами «социальной рациональности», которые представляют собой *динамически развивающуюся совокупность мыслительных процедур, призванных обосновать очевидность выводов из аксиом здравого смысла, в наибольшей степени способствующих успешному воспроизводству социальных структур и сохранению идентичности общества.*

Поиск структур социальной рациональности, как уже отмечалось выше, был свойствен политической мысли всех значимых для европейской культуры «просвещенческих» эпох, начиная от времен софистов и Сократа и заканчивая Просвещением XVIII в. Не является исключением и современный российский просвещенческий дискурс, который, имея своей предпосылкой почвенническую традицию, переосмысливает проблематику здравого смысла в категориях культурной идентичности российского человека и общества. В сущности, перед ним стоит проблема, сходная с той, которая стояла некогда и перед Сократом: почему аксиомы здравого смысла, будучи столь уязвимыми для рационального анализа, все-таки определяют человеческое поведение и через него уникальность исторического пути целой культуры? И далее – откуда появляются сами эти аксиомы здравого смысла, чем детерминировано их происхождение, является ли оно действительно «естественным» или «искусственным», навязанным какой-то внешней силой (к примеру государством)? Если оно является «естественным», то что понимать под этим «естественным» – только ли природно-климатические факторы или еще и вырастающие под их воздействием «культуру» и «национальный характер»? Наконец, является ли вытекающий из всего этого тип социальной рациональности единственно функциональным для данного (российского) общества, и может ли быть он замещен каким-то иным типом социальной рациональности (например заимствованным у Запада)?

Ставя и разрешая эти вопросы, просвещенческий политический дискурс снова выходит за рамки как привычного идеологического мышления, так и политического проективизма и политтехнологизма. И это дает ему надежду не стать бессловесной добычей творцов все новых и новых политических мифов, не быть разорванным по частям и употребленным на нужды какого-нибудь варианта «новой русской идеологии».

Политический проективизм

Российские западничество и почвенничество являются по своей сути разновидностями дискурса Просвещения: они оба нацелены прежде всего на поиск «истины вещей», а уже потом на решение более конкретных вопросов, касающихся культуры, экономики и политики. Просвещенческий дискурс – дискурс не современный; это один из типов домодернового дискурса. И поэтому не случайно, казалось бы, ставшие неактуальными в период советской модернизации западничество и почвенничество, вновь возродились к жизни в эпоху переживаемой ныне Россией демодернизации и отчасти постмодернизации.

Эпоха демодернизации и частичной постмодернизации России стала также и временем деградации сложившихся в советское время социальных групп, временем их распада. Выбитые из привычной жизни в крепких социальных структурах массы людей (по некоторым оценкам – до сорока миллионов) в своем большинстве предпочли вести «вольный», «анархический» образ жизни, который не требовал от них бывшего подчинения производственной и прочей дисциплине. Они нередко с сожалением вспоминали об утраченных благах стабильного советского образа жизни, ругали Ельцина, давшего им втайне желанную «волну», но не желали с этой волей расставаться. Они предпочитали худо-бедно выживать сами по себе, занимаясь огородничеством, челноничеством, временными подработками и т.д., и т.п., по возможности имея как можно меньше дел с государством, не беря никаких обязательств ни перед кем, кроме самих себя и своих близких. Как метко подметила В.Г. Федотова, Россия нашего времени являет собой уникальный пример общества, живущего по анархическим принципам¹. Само собой разумеется, если эта анархическая масса и была опорой какого-нибудь политического режима, то только не демократического. Демократии «анархисты» не нужны точно так же, как и всем прочим политическим режимам. Соответственно, эти люди были

¹ Федотова В.Г. Анархия и порядок в посткоммунистической России // На перепутье. М., 1999. С. 114-153.

также невосприимчивы и к политическому дискурсу, доминирующему в условиях демократии – к идеологии. Но сложившийся в России к началу третьего тысячелетия политический режим и не был демократическим. По крайней мере по своему способу коммуникации с массами он был инфократическим и в чем-то более постмодернистским, нежели умеряемые грузом все еще сильных модернистских традиций политические режимы более «продвинутого» Запада.

Но какие же типы политического дискурса могли найти отклик в этой анархической массе, которая ни объективно, ни субъективно не была заинтересована в активном участии в публичной политике? По нашему мнению, можно выделить как минимум два типа такого дискурса. Один из них – это уже упомянутый дискурс «новой русской идеологии», другой – политико-проективистский, в том его виде, который стал возможен в постмодернизированной России.

Отнюдь не является случайным то, что едва обретя второе дыхание, привычные в российской общественно-политической мысли западничество и почвенничество стали объектами эксплуатации со стороны этих двух новых и более агрессивных политических дискурсов.

Если дискурс «новой русской идеологии», сформированный усилиями политехнологов, стал официальным дискурсом постмодернизированной российской власти, то политико-проективный дискурс, как правило, носил отчетливо выраженную оппозиционную направленность. Общим для них было то, что оба они предназначались для аудитории, не заинтересованной (да и не имеющей возможности) в участии в публичной политике демократического типа, людей, испытывающих недоверие к традиционным идеологиям и неспособных уже мыслить их категориями.

Политико-проективный дискурс, как и его западноевропейский утопический аналог, пожалуй, наиболее полно развернулся в художественной литературе, а именно – в политически ориентированной фантастике¹ (например в произведениях Никитина, Козен-

¹ *Фишман Л.Г.* Фантастика и гражданское общество. Екатеринбург, 2002.

кова, Михайлова и т.д.). Точно так же, как политические проективисты времен Возрождения, отечественные политические фантасты в своих произведениях рисовали ситуацию, в которой вполне реальное (российское) общество планировалось излечить посредством применения к нему идеологии, заимствованной из другой эпохи или другой культуры, или даже некоего специально придуманного для данных обстоятельств учения. И точно так же для изложения этого учения использовался жанр, явно не обладающий предписывающей силой идеологии, утопии или религии. Анархическому индивиду требовалось нечто «идейное», может быть даже похожее на идею или «идеологию», но вовсе не на такую, которая необходима для политического действия с целью преобразования реальности. Требовалось нечто для почти «бытового» использования, как рамка, обрамляющая повседневные ситуации и впечатления, для «салонных разговоров» с использованием, к примеру, ставших сейчас модными издевательств над американской политкорректностью, феминизмом и т.д. Объективно аудитория политических проективистов менять ничего не хотела (хотя, может быть, сами эти писатели придерживались иного мнения) дабы не потерять своей «воли». Но она испытывала потребность в символической разрядке, осуществляемой инфократической властью путем периодического скармливания ей тех или иных политико-мифологических сюжетов. Основным таким сюжетом стал, условно говоря, «реваншистско-ревизионистский», построенный на почти архетипическом сюжете мести за поруганное достоинство и восстановления исторической справедливости.

Реваншистско-ревизионистские стратегии у различных авторов на протяжении доброго десятка лет принимали разную мировоззренческую окраску. Как вследствие индивидуальных особенностей писателя, так и из-за его принадлежности к той или иной субкультуре, реваншистско-ревизионистская могла реализовываться весьма различными способами. Так как эти различия представляются достаточно показательными в свете сегодняшнего состояния «анархического» менталитета, питающего политико-проективистский и «новорусско-идеологический» дискурсы имеет смысл кратко их охарактеризовать.

Первую разновидность реваншизма-ревизионизма условно можно назвать идеологической. Авторы, пишущие в данном ключе, придерживаются достаточно четкой идеологической позиции, с которой проводится сам процесс ревизии каких-либо ценностей, господствующих интерпретаций исторических событий и т.д. Соответственно, с этой же идеологией связывается и надежда на реванш как восстановление справедливости, естественного порядка вещей.

Вторая версия реваншистско-ревизионистского мироощущения может быть условно названа литературной. В этом случае писатель ревизует «миры» другого, маститого автора, которые настолько известны, что их символика, герои, сюжетные линии и т.д. стали в культурном смысле «знаковыми». Этот вид ревизионизма в некотором отношении является самым показательным. Он, вероятно, наиболее рельефно фиксирует разницу между «теперь» и «прежде»: судя по тому, в какую сторону пошла ревизия «знаковых миров», можно многое сказать о произошедших в ментальности общества изменениях.

Наконец, третий вид реваншизма-ревизионизма мы назовем манихейским. Он более двух предшествующих зависит от мистических представлений «Нового Века». Миры, нарисованные пером фантаста-«манихея», представляют собой картину постоянного противоборства светлых и темных потусторонних сил, из расстановки которых вытекает наличное состояние всех прочих уровней реальности (и не в последнюю очередь действия сильных мира сего). При этом симпатии автора, как правило, находятся на стороне светлых сил и людей, которым они покровительствуют.

Необходимо отметить, что доминирование у того или иного автора одной из упомянутых выше стратегий вовсе не исключает присутствия прочих. Более того, нередко одна версия реваншизма-ревизионизма с необходимостью соединяется с другой. Так, например, манихейство отлично сочетается с идеологичностью, а литературный ревизионизм всецело зависит от содержания ревизуемых миров, т.е. может быть насыщен любым содержанием.

В большинстве авторы манихейского или «идеологического» крыла российской фантастики ориентируются на то, что мы можем

условно назвать «русским проектом». Он ориентирован на выработку и внедрение в массовое сознание новых идеологических стереотипов, новой национальной идеи, включающей в себя элементы евразийства, державности (государственничества), антиамериканизма и патриотизма, а также почвенничества (как православного, так и неоязыческого толка). Он стремится выработать нечто позитивное и светлое.

Литературный ревизионизм имеет достаточно четко выраженный антиутопический подтекст замятинского, либо орруэловского образца. Более всего он близок той весьма существенной части мировосприятия инстинктивно-либеральной российской интеллигенции, которая заключается в подозрительном отношении ко всякой власти (особенно претендующей на монопольное понимание истинного добра и зла) и вытекающем отсюда слепом сочувствии ко всем, этой властью побежденным и притесняемым. С другой же стороны, постоянный мотив бунта против не только навязанного «сверху», но и *любого* порядка, как нельзя лучше соответствует «анархическому» умонастроению многих современных граждан России. Можно даже сказать, что происходит активное утверждение и обоснование «анархической» системы ценностей, потому что, как выразился один инвалид, «альтернатива хуже». «Анархический» индивид героизируется и приобретает подчас титанические черты.

Так, в центре внимания книг К. Еськова, Н. Перумова и Н. Васильевой всегда находится титаническая, нередко окрашенная в «темные» цвета фигура, бросающая вызов богам, судьбе и земным властителям, будь то армейский врач Халладин у К. Еськова, Олмер или же маг-бунтарь из «Хроник Хьерварда» у Перумова, Мелькор у Васильевой. Титан – существо, гораздо более близкое и понятное человеку, чем живущие в вышине боги. Он свободолюбив, наполнен сочувствием к людям и склонен к творчеству. Может быть поэтому, с точки зрения власти, он и относится явно к области «темных сил»; это «темный» герой. От темного героя, как и от всякой творческой и свободолюбивой личности, веет достаточно ярко выраженным индивидуализмом. Все это позволяет сделать вывод о том, что мировоззренческая основа произведений, где

фигурирует положительный темный герой, значительно более под-
вержена «тлетворному влиянию Запада», чем таковая у «русского
проекта». Этот вывод, однако, может быть приемлемым только с
формальной точки зрения. На деле темный герой русской фэнтези
именно потому и является темным, что не хочет быть западным
«рыцарем без страха и упрека», не знающим сомнений в борьбе за
то, что он полагает Добром. Характерной и специфически русской
(может быть, более русской, чем вся русскость «русского проекта») чертой темного героя является стремление выбирать *только* между
добром и злом, а не между Светом и Тьмой. Другими словами, он
предпочитает моральный выбор идеологическому, поскольку *Свет
и Тьма в рамках жанра фэнтези выполняют ту же функцию, что
и так называемые «большие идеологии» в либерально-консерва-
тивном консенсусе западной политической культуры.* И это также
очень характерно для анархического российского индивида с его
явно негативным отношением ко всякой идеологии.

Не удивительно далее и то, что в основе отношения темного
героя нашей фэнтези к своим оппонентам, да и вообще ко всем не
похожим на него существам, находится терпимость. Эта терпимость
проистекает из понимания этической подоплеки чужих поступков и
стремления отделить эту подоплеку от того или иного идеологиче-
ского обоснования. «Охмуренным» идеологией людям можно со-
чувствовать, можно с ними бороться, можно, наконец, пытаться их
переубедить. Потому что, если отбросить идеологию, всегда остае-
тся широкая основа для дискуссии на вечные моральные темы,
например о слезинке ребенка, о выборе меньшего из зол, о свободе
выбора и т.д. Русской спецификой темного героя является именно
готовность пойти на меньшее зло, чтобы не допустить большего при
развязывании бескомпромиссной борьбы в «светлом» стиле. Поэто-
му он всегда ходит по скользкой дорожке, даже не пытаясь опереть-
ся на идеологический костыль: опыт XX в. научил его тому, что до-
верять таким подпоркам – все равно, что продать душу дьяволу.

Разумеется, «манихейство», идеологический и литературный
виды ревизионизма в реальности не разделены резкой чертой, и
характерные для них обоих мотивы могут пересекаться, например,
в произведениях авторов-«идеологов».

Вообще же по прочтении изрядного количества отечественных фантастических произведений, возникает впечатление, что они одновременно и слишком, и мало идеологизированы. То тут, то там можно найти какие-то намеки на идеологию и даже целые монологи неприкрыто идеологической направленности, но никогда не оставляет ощущение того, что в общем-то содержание этих намеков и монологов довольно случайно. Авторы могут компоновать воззрения своих героев из самых различных элементов – от православно-коммунистического почвенничества до язычески-капиталистической мистики. Единственно устойчивыми в этой мозаике остаются, похоже, только сами основные вариации реваншистско-ревизионистских стратегий. Это лишь раз подтверждает выводы некоторых отечественных обществоведов о том, что идеология в нашем менталитете есть нечто вторичное или во всяком случае нечто совсем не соответствующее своей вывеске. А еще вернее будет сказать, что тут мы имеем дело вовсе не с идеологическим, а с политико-проективистским сознанием эпохи Постмодерна.

С формально-идеологической точки зрения «Русский проект» может быть охарактеризован как консервативно-революционный. Действительно, не составит труда распознать в ряде высказываний героев романов, например Ю. Никитина, В. Михайлова, Ю. Козенкова и т.д., характерные элементы консервативного революционаризма. В первую очередь там обнаруживается явный примат геополитического мышления, многочисленные попытки «мыслить пространством» (А. Дугин) и делать соответствующие выводы. Наиболее рельефно мышление геополитическими категориями представлено у Ю. Никитина и В. Михайлова, выдвинувших свои варианты происламского будущего России. При этом ислам интересует обоих авторов не только с сугубо прагматической точки зрения, т.е. как религия тех, кто может стать выгодным для России политическим, экономическим и военным партнером. Не в меньшей степени ислам симпатичен как источник совершенно необходимых для реализации русского консервативно-революционного проекта ценностей: чести, достоинства, патриотизма, искренней религиозности, боевого духа. И если в русской православно-христианской культу-

ре такие источники уже иссякли, то следует, не испытывая ложных сомнений, найти эти источники там, где они еще бьют.

Другим характерным консервативно-революционным аспектом «русского проекта», наиболее ярко выраженным в книгах С. Алексеева и у прочих авторов-«манихеев», является сакрализация политического мышления, мифологизация идеологических категорий. Эта мифологизация осуществляется двумя путями. Во-первых, географические категории наделяются сакральным смыслом: например, у того же Алексеева то и дело встречаются привязки сакральных значений к той или иной местности (к Уралу, таинственной горе в Югославии, не говоря уже о Западе и Востоке). Во-вторых, сакральным смыслом наделяются социальные явления: например, в одном из романов Е. Гуляковского герой отрубает голову монстру Гидру, а в реальности после этого исчезает ряд коммерческих структур. Субъективными целями такой «вторичной» сакрализации картины мира в рамках русского консервативно-революционного проекта являются а) своя собственная «светлая» идентификация и создание «темного» образа врага; б) обоснование будущего реванша в материальной реальности после достижения победы на сакральном уровне.

Объективным же следствием является то, что аудитория привлекает к мысли о действительном наличии у реальности *магической* составляющей. Сущность магии, если ее выразить на современном языке, заключается в непосредственном *информационном* воздействии на материю. Другими словами, речь идет о становлении «магической цивилизации» недалекого будущего и отчасти настоящего, в которой практика «хвост виляет собакой» становится повседневностью. Из-под колпака фантастического мага выглядывают реальные политехнологи и психологи. Таким образом, мистическая фразеология в стиле «ретро» готовит массовое сознание к будущей радикальной трансформации, которая к традиционным мифологическим представлениям имеет только формальное отношение. В этом смысле «русский проект» является русским – в смысле «почвенническим» – лишь по своей фразеологии. Он может быть окрашен в православно-фундаменталистские тона, как у Ю. Петухова, но фундаментализм является одним из порождений

постмодерна, внутренне равнодушным к собственному содержанию: он существует не для веры, а для борьбы. Он может выглядеть и неоязыческим, как у С. Алексеева или В. Головачева. Но современное неоязычество – «продукт полураспада» христианской по истокам рационалистической культуры Запада: под масками вновь призываемых к жизни богов и божков легко обнаруживаются длинные уши новоевропейского субъекта.

И тут мы сталкиваемся с основным парадоксом «русского проекта»: русский он только по культурной фразеологии, а по своей парадигмальной структуре является самым что ни на есть западным. Идеологически он тяготеет к консервативному революционизму, который, имея преимущественно немецкое происхождение, возник как одна из попыток ответа на кризис европейской культуры XX в. Консервативно-революционное почвенничество поэтому изначально укладывалось в заданные доминирующей либерально-рационалистической культурой рамки: оно поднимало на щит как раз то, от чего данная культура официально дистанцировалась. Но потому-то консервативная революция и была для либерализма полностью предсказуемой, а следовательно не являлась фатальной для самих основ либеральной ойкумены. Консервативно-революционный бунт был «системен» если не в политическом, то в гносеологическом и онтологическом смысле и как таковой был изначально обречен на поражение. Ему была официально уготована судьба средневекового Дьявола, который может выиграть сколь угодно сражений, но в итоге все равно проиграет, поскольку просто не может быть сильнее того, кто его создал.

Тот, кто все время проигрывает, постоянно стремится к реваншу и ищет наиболее пригодную для него идеологическую доктрину. А найти ее в нашей ситуации исторического поражения, как видим, оказалось довольно просто: далеко ходить не надо – опыт Германии рядом, теория разработана и подкупает своей логичностью. Но проект, построенный на основе этой теории, не может быть ни русским, ни еще каким-либо иным. Он – консервативно-революционный, т.е., прежде всего *антизападный в рамках Запада*, как и его родина, Германия первой трети XX в. в контексте европейской цивилизации. И в то же время он функционально соответ-

ствует уже не идеологическому состоянию современного общества и предназначен не для того, чтобы готовить своих «потребителей» к активному участию в публичной политике. Его назначение в том, чтобы «выпускать пар», используя наиболее удобную для «канализования» страстей анархического индивида реваншистско-ревизионистскую мифологию.

Поэтому к какой бы цели субъективно ни стремились участники «русского проекта», объективно их усилия направлены на интеграцию России в европейскую цивилизацию, в «состояние постмодерна» – пусть и обходным путем, через «черный ход» консервативного революционаризма. «Русский проект» утверждает то постмодернистское видение мира, которое приходит с отрицаемого им Запада. Вполне возможно, сегодня для нас такой путь наименее травматичен, так как оставляет некоторую иллюзию сохранения культурной идентичности. Но ведет этот путь только в одни ворота.

Заключая, мы можем отметить, что «русский проект» и условно говоря «темный проект» объективно дополняют друг друга. Они оба вносят весомый вклад в формирование российского варианта постмодернистской политической культуры. «Русский проект» постепенно приучает массовое сознание относиться к разного рода идеологическим конструктам как не более чем «симулякрам», поскольку помещает их в релятивизирующее поле фантастики. «Темный проект» подводит под это постмодернистское отношение к политике морально-этическое основание, утверждая ценности, характерные для «анархического» индивида. Формирующийся в итоге политико-проективный политический дискурс оказывается нефункциональным для политических институтов современного общества, но зато хорошо отвечает потребностям постмодернистской инфократии. Постмодернистский дискурс власти не использует идеологий и утопий, но отлично оперирует с антиутопиями и мифами. Однако с антиутопиями и мифами имеет дело и фантастика, поэтому в состоянии постмодерна она становится наилучшим средством выражения как оппозиционных, так и в общем-то безвредных для власти политических настроений и политических мифов.

С другой стороны, политический проективизм в его литературной форме является и выражением другой, также объективно

существующей в обществе потребности – потребности выхода из противоречивого состояния демодернизации-постмодернизации. Пореформенная власть действительно «отпустила» народ на «волю» и на длительный период предпочла строить с ним отношения на основе постмодернистской медиакommunikации, поддерживаемой теперь «новой русской идеологией». Народ стал волен делать то, чего он хочет, лишь бы не докучал государству чрезмерными просьбами и на выборах голосовал как против коммунистов, так и против вообще любой политической силы, которая попытается волевым усилием изменить сложившийся статус-кво. А именно – восстановить структуру социальных и политических институтов, которая будет достаточно жесткой для того, чтобы прекратить растаскивание страны. При этом безразлично, какой будет эта новая социально-политическая структура – традиционалистской, модернистской или какой-либо еще: консенсус впавшего в архаически-анархистское состояние народа и постмодернистской власти направлен против любой чрезмерной структуризации и институционализации.

Но каким бы прочным этот архаическо-постмодернистский консенсус не казался, он не может быть вечным, поскольку существуют и объективные причины экономического и внешнеполитического характера, которые грозят разрушить эту сомнительную идиллию. Политический проективизм оппозиционного плана занимается тем, что ищет способ разрушения этой идиллии реформаторским или революционным путем. Он ищет способ структурировать общество по-новому, задав его членам так недостающие теперь критерии социальной, культурной, политической, цивилизационной идентичности.

Проблема заключается в том, что в своем поиске политический проективизм натывается на пустоту, господствующий в обществе негативный индивидуализм, полную дезориентацию в вопросе самоидентификации индивидов и групп. Вне зависимости от того, какие критерии идентичности были у нас в прошлом, теперь они не имеют большого значения и не определяют нашего поведения. Конечно, определенные «социальные архетипы» остаются, но их влияния хватает только на то, чтобы поддерживать социальные связи,

позволяющие адаптироваться к сокрушительным переменам, выжить в ситуации распада и минимализации социальных институтов. Но «социальных архетипов» и негативного индивидуализма, достаточных для нужд адаптации, недостаточно для восстановления позитивной идентичности ни в социокультурном, ни в идейном плане.

Какой здесь может быть выход с политико-проективистской точки зрения? Он заключается в ставке на индивидуальное усилие, помноженное на мощь пропаганды. В данном случае, это индивидуализм великой личности или просто решительного человека, способного сформулировать или обнаружить идейную альтернативу «нищему духом» настоящему. Такой альтернативой может быть адаптированное к России мусульманство, или монархизм, или неоязычество и т.д. Идею (идеологию) в конце концов можно сконструировать и внедрить в массы опираясь на СМИ. Ее надо сделать модной, престижной, привлекательной, используя для этого весь известный арсенал инфократической власти. Народ нужно заразить примером, «промыть ему мозги» примерно так же, как делает это современная медиократия, время от времени активизирующая в массовом сознании те или иные настроения или мифы.

Другими словами, если современное российское общество неспособно своими усилиями организовать и найти выход из помеси анархии с постмодерном, то ему требуются что-то вроде героев-мыслителей и героев-деятелей, похожих на тех, о которых некогда с восторгом писал Карлейль. Но только похожих. Этим героям политических проектов уже не требуется обладание обязательной некогда харизмой – функцию харизмы за них выполняют СМИ. В сущности, герой современного политического проекта, как и весь политический проект – творение политтехнологической рациональности. Если политический проективизм Возрождения в качестве инициатора преобразований видел действительно мудрого, способного, героического человека вроде легендарного Утопа или коварного Лоренцо Медичи, то подлинным героем современного политического проекта является политтехнолог, аналогичный тем, которые служат власти. Разница между ними заключается в том, что политический проективист имеет иные цели, не допускающие

возобновления сложившегося за последние годы «анархического» социального контракта между властью и обществом.

Этот политический проективист отрицает «волю» во имя нового порядка, новой (или старой) системы ценностей, новой социальной структурированности. Следует, правда, отметить, что цели для него важнее ценностей. Цель – это новый *порядок*, выползание из состояния социальной деградации и анархическо-постмодернистской «воли». Ценности же в принципе вариативны и отношение к ним по большей части инструментальное. Важно, чтобы они вообще были – и были достаточно действенными для поддержания новой социальной структуры.

Но какова гарантия того, что общество примет новые ценности или возродит старые? Политико-проективистский дискурс не может дать такой гарантии, поскольку он играет на том же постмодернистском поле, что и его властный конкурент. Идеи, ценности, идеологии, взятые из давнего или недавнего прошлого, в настоящем актуальны только как симулякры, пригодные для манипуляции массовыми настроениями. То, что раньше обладало предписывающей силой религий, идеологий или утопий, сегодня может являться в лучшем случае делом привычки, в худшем – моды или вкуса. Чтобы перерасти в нечто большее, всему этому требуется «только» одно – быть взятым на вооружение новой властью.

И поэтому последняя апелляция политико-проективистского дискурса – это апелляция к власти, инфократической власти того самого Постмодерна, из болота которого и предлагается найти выход.

Просвещение и поиск аксиом «социальной рациональности»

Поиск или постулирование некоей «истины вещей» является исходным пунктом современного российского просветительского дискурса, из которого, в частности, берет свои элементы и так называемая «новая русская идеология». О чем же эта истина? В зависимости от конкретного автора объект исследования, рассматриваемый в истинном свете, может варьировать, но в общих чертах ответ таков: это истина об обществе, в котором мы живем, о его специфике, закономерностях развития и, как частный момент, о

человеке, который является продуктом данного общества. Поиск «истины вещей» исключительно важен, поскольку без отсылки к ней все дальнейшие рекомендации нашего просвещенческого дискурса не имеют веса. Ибо, как мы заметим в дальнейшем, кроме истины, ему не на что ссылаться, поскольку в отличие от «нормальных» идеологий и утопий дискурс просвещения не имеет «классовой подоплеки», не ориентируется на «классовые интересы».

С ориентацией на истину вещей тесно связана вторая компонента нашего просвещенческого дискурса – демифологизирующая. Обе эти компоненты тесно переплетены, так как современное просвещение выступая с позиции истины уже не настолько наивно, как его исторический аналог и не считает, что всегда имеет дело непременно с заблуждением или откровенной ложью. Как правило, оно сталкивается с тем или иным «политическим мифом», феноменом, который только отчасти является продуктом сознательного творчества профессионалов, обслуживающих «инфократию». В другой своей части он имеет глубокие исторические и социокультурные корни. Различные авторы могут считать «мифом» разное, но общей для них является ставка на деконструкцию мифа во имя раскрытия «истины вещей». Роль демифологизации в просвещенческом дискурсе возрастает по мере того, как те или иные «наработки» просвещения становятся добычей «новой русской идеологии», превращаются в симулякры и уже используются для инициализации и создания новых политических мифов. Таким образом, они теперь сами начинают требовать разоблачения и становятся объектом демифологизации и деконструкции. Можно утверждать, что демифологизация, наряду с поиском «истины вещей», является второй несущей опорой просвещенческого дискурса, поэтому мы их будем рассматривать вместе.

Но само по себе столкновение демифологизирующих стратегий в рамках современного российского политического дискурса не представляло бы большого интереса, если бы при этом не возникало каких-либо новых феноменов. Новых – в том смысле, что они находятся в значительной мере за рамками традиционного противостояния западничества и почвенничества, поскольку строятся по большей части не на известной символично-идеологической (следо-

вательно, теперь уже симуляковой) аргументации, а на некоторых аспектах того, что выше было названо социальной рациональностью. Разумеется, дискурс, ориентированный на поиск основ социальной рациональности, не возникает на пустом месте. Он органически связан и с демифологизирующими стратегиями и с поиском «истины вещей». К тому же большая часть авторов, у которых мы обнаруживаем зачатки такого дискурса, вышла из рядов почвенников. Тем не менее, от «обычных» почвенников их отличает одна общая для всех черта: отсылки к культуре и идеологии у них уже не играют главенствующей роли, не находятся в центре их концепций, а скорее используются в качестве иллюстративного материала. Для обоснования правомерности выводов «социально-рационального» дискурса используются социологические, экономические, технические, экологические и прочие подробные аргументы (но не «мифологические»), унаследованные еще от времен противостояния славянофильства и западничества. По крайней мере «мифологические аргументы» не являются решающими. Хотя они также присутствуют, их отсутствие аргументации не ослабило бы.

В ряду истин, которые в совокупности составляют «истину вещей» современного российского просвещения, ключевой является истина о характере общества, в котором мы живем. По отношению к ней большинство других истин имеет инструментальное значение, что с учетом нашей теперешней ситуации представляется неудивительным. Многие авторы не без основания отмечают, что не зная истинного характера нашего общества, нельзя его эффективно реформировать. С другой стороны, намеренное игнорирование истины о нашем обществе, как правило, является свидетельством эгоистических намерений субъекта (особенно обладающего экономической или политической властью), который печется лишь о своем благосостоянии. Не являющийся же эгоистом разумный человек должен знать истину о своем обществе хотя бы для того, чтобы защитить себя от манипуляций со стороны расхитителей Родины и для того, чтобы не принимать чужие и часто враждебные ему интересы за свои собственные. Истина же заключается в познании различных аспектов нашей социальной рациональности, среди которых можно условно выделить социологический, эконо-

мический, экологический и технорациональный. Ниже на характерных примерах мы попытаемся показать, каким образом в русле просвещенческого дискурса вырастают различные аспекты нового дискурса, ориентированного на выявление основ нашей социальной рациональности.

Социологический аспект. С.Н. Кара-Мурза, с которого мы начнем изложение взглядов наших просветителей, в своих работах (таких, как «Манипуляция сознанием», «Советская цивилизация» и др.) в качестве исходного выдвигает следующий тезис, позаимствованный у Ю. Андропова, «мы не знаем общества, в котором мы живем». Из-за этого незнания часто принимаются неверные решения относительно развития страны. От этих решений ожидают того, чего от них ожидать не следует и, напротив, получаемые результаты часто диаметрально противоположны ожидаемым. Кроме того, мы часто из-за незнания не осознаем своих истинных интересов и становимся жертвами манипуляции сознанием.

Пафос большинства работ Кара-Мурзы поэтому по большей части демифологизирующий: он всегда увязывает изложение чего-то позитивного с разоблачением распространенных заблуждений (мифов) по поводу того или иного аспекта российской цивилизационной специфики.

Основным объектом интересов Кара-Мурзы является советское общество («советская цивилизация»). Люди советской цивилизации не знали ее истинного характера, чем и обуславливалась большая часть негативных явлений как на протяжении ее существования, так и времен ее «реформирования». Советские люди совершенно искренне полагали, что все блага, которыми они пользовались, живя в советском обществе, являются чем-то естественным и неотъемлемым, тем, что есть всюду и везде. А неудобства своего бытия списывали на глупость, некомпетентность и недалекость «начальства» в лице государственной и партийной власти. Они считали свое общество таким же, как и все прочие общества, только лишенным некоторых полезных институтов и практик, которые, лишь стоило их учредить, почти мгновенно обеспечили бы все западный уровень жизни. Люди советской цивилизации, пытаясь осмыслить свое общество, занимались «псевдорефлексией»,

мыслили в категориях ложного сознания. Для себя и для других они описывали свое общество в понятиях, заимствованных из не адекватного советской и российской действительности языка западной науки и идеологии. Тем не менее, пока социальные структуры и отношения советского общества воспроизводились хотя бы вследствие действия неких бессознательных установок (или, как выразился один отечественный автор, «социальных архетипов»), советская цивилизация была устойчивой. Она рухнула, когда такое воспроизводство нарушилось. Теперь необходимо выяснить, что же именно рухнуло, от чего мы отказались и что из этого можно и стоит восстанавливать. Один из главных вопросов, интересующих Кара-Мурзу, заключается в следующем: был ли наш отказ от советского образа жизни действительно разумным, был ли он проявлением сознательного выбора, основанным «на знании, а не на мнении»? Автор считает, что в силу присущей советским людям «псевдорефлексии» на этот вопрос следует дать отрицательный ответ, и тем актуальней становится поставленная им просветительская задача.

Происходившее и до сих пор продолжающееся крушение советской цивилизации согласно Кара-Мурзе, дает уникальный шанс для исследователя, пытающегося проникнуть в природу нашего общества, поскольку именно в периоды слома социальных структур (и «обслуживающих» их норм и ценностей) становится ясным их назначение. Мы наконец понимаем на собственном опыте, что именно мы имели и потеряли. Так каким же по своей сути было советское общество?

Ответ Кара-Мурзы вкратце таков – это было в своей основе традиционное общество, сумевшее модернизироваться альтернативным западному путем. Разбирая традиционную, унаследованную от дореволюционного прошлого основу советского общества, автор останавливается на следующих его характерных особенностях.

Традиционное общество, в отличие от современного, ориентировано на выживание всех его членов. Это и обуславливает все его специфические черты: все его институты, структуры, отношения, ценности и нормы подчинены главным образом цели выживания в борьбе с неблагоприятным природным и социальным окружением.

Крестьянская община представляет собой наиболее чистый тип общности, построенной на традиционных принципах. В особенности это касается русской крестьянской общины, в силу исключительно неблагоприятных географических и климатических условий вынужденной поддерживать внутри себя крепкие узы общинной солидарности. Связанное с этим ограничение личной свободы является естественной мерой. С другой стороны, община дает своим членам гарантию сохранения минимального уровня благосостояния, необходимого для поддержания жизни в случае, когда по тем или иным причинам сами они такового обеспечить не могут. Знаменитая «круговая порука», будучи невыгодной общинникам в периоды личного благополучия, в итоге сохраняет жизнь наибольшему числу членов общества.

В традиционном обществе (и в этом заключается еще одно его отличие от модернового) экономика ориентирована на производство не ради прибыли, а ради потребления. Отсюда проистекает тенденция традиционной экономики к автаркичности, причем наиболее чистым образцом этой автаркичности снова является крестьянское хозяйство. И снова надо отметить, что в России эта автаркическая ориентированность на потребление усугублялась природно-климатическими условиями: излишков сельскохозяйственной продукции было гораздо меньше, чем в Европе, а на личное потребление требовалось, напротив, больше. Традиционная экономика крестьянского хозяйства в области ценностей и норм порождает «семейный» тип отношений, который распространяется на общину как целое: она является чем-то вроде большой семьи. Семейное хозяйство построено на синергии, т.е. на таком объединении усилий всех его участников, которое в совокупности дает больший эффект, чем простая сумма этих усилий. Большая эффективность семейной экономики достигается за счет умения использовать на первый взгляд непроизводительный труд некоторых его участников (например труд по воспитанию детей).

Семья (и большая крестьянская семья, и семья-община) заботится о выживании всех своих членов, а в случае конфликтов между ними стремится решить дело «по справедливости». Но общинно-семейная справедливость имеет мало общего с формально-юридиче-

ской справедливостью гражданского общества, например, когда на суд общины выносятся спор двух претендентов насчет участка земли, справедливость не позволяет решить его исключительно в пользу одного из них. Поскольку этим людям предстоит всю оставшуюся жизнь жить рядом, правому отдается, к примеру, две трети спорного участка, участка, а остальное неправому. Таким образом, узы общинной солидарности не ослабляются, никто не уходит обиженным, а именно это и является основной целью «обычного права» общины. Критерий несправедливости также отличается от принятого в гражданском обществе. Наиболее несправедливым деянием – поскольку оно разрушает сами основы общинной жизни – является нажива за чужой счет, особенно нетрудовая. Кулак, заимодавец и т.п. – все они паразитирующие на «обществе» «мироеды», которые охраняются не обычным правом общины, а внешней по отношению к ней государственной властью. К внешним же воздействиям такого рода община настроена настороженно и часто негативно.

Это не значит, что община в решении своих дел непременно стремится ограничиться своим разумением. Негативным аспектом присущего ей понимания справедливости и несправедливости является постепенное накапливание мелких обид, но оно отчасти снимается посредством соответствующего религиозного воспитания, а отчасти привлечением в случаях споров, особенно чреватых возможностью крупного конфликта внутри общины, арбитра извне. В этом смысле общинное самосознание не самодостаточно, и ему присуще понимание того, что в некоторых вопросах (которые, вероятно, являются важными, но выходят за рамки компетентности общины) лучше положиться на кого-то другого: государственную власть, царя, церковь и т.д. В «советской цивилизации» роль арбитра играла коммунистическая партия.

По мнению Кара-Мурзы социальной основой советского проекта стал негласный контракт большевиков с народом, суть которого сводилась к следующему: большевики обязались не допускать ни в коем случае «геноцида» бедных богатыми, а народ признал большевистскую монополию на руководящую роль. Это и сделало власть большевиков легитимной в большей мере, чем могли бы сделать любые формальные конституционные гарантии.

Большевики, строя государственный аппарат, налаживая экономическую жизнь после гражданской войны, при всех допущенных ошибках и перегибах соотносились с привычными для крестьян (или вчерашних крестьян, ставших рабочими) представлениями о стиле принятия решений, организации коллективного труда (в том числе и на промышленном предприятии) и т.д. В частности, отмечает Кара-Мурза, большевистские организаторы индустрии учли сложившуюся веками склонность русских неравномерно распределять свои трудовые усилия, т.е. работать то аврами, то почти «спустя рукава», и отказались от попыток изменить это положение. Большевики также проявили политическую гибкость и знание настроений народа в процессе индустриализации, позволив основной массе бедного и среднего крестьянства в виде «компенсации» расчитаться с ненавистными кулаками и прочими мироедами. Большевики таким образом реорганизовали спонтанно возникшие Советы, что они стали дееспособными, обретя в виде руководящей роли партии элемент, обеспечивающий быстрое принятие и реализацию решений. Из местечковых «говорилен» Советы превратились в собрания «государственно мыслящих» представителей народа.

Итак, советская цивилизация возникла на традиционалистской основе, которая в общих чертах была описана выше. Но не только эта традиционалистская основа определила ее облик. Среди прочих факторов надо отметить специфику русского марксизма в его большевистской версии, особенности русской культуры ее «золотого века», отчетливо выраженное влияние проекта Просвещения, а также не слишком благоприятную внешнеполитическую обстановку.

Недостаточно было бы сказать, что большевизм – это марксизм для крестьянской страны, крестьянской культуры. Это марксизм вчерашних крестьян, рабочих в первом поколении, еще напитанных энергетикой традиционной, добуржуазной и во многом антибуржуазной культуры с присущими ей представлениями о справедливости и правилах общежития и уже почувствовавших на своем опыте всю несправедливость капиталистической эксплуатации. Именно эти рабочие в первом поколении и оказались в полной мере способными оценить и воспринять пафос революционно-

мессианского учения Маркса. (Потомственные пролетарии, городские жители на это способны в меньшей степени, так как они уже интегрированы в капиталистическую систему в культурном отношении; они более склонны подчиниться культурной гегемонии буржуазии, чем вчерашние крестьяне. Ленин, вероятно, чувствовал это, когда говорил, что само по себе, без воздействия революционной теории, пролетарское сознание есть сознание всего лишь тред-юнионистское.). Большевизм – это марксизм аграрной страны, находящейся на периферии капиталистического мира и вследствие этого являющейся объектом беззащитной эксплуатации со стороны последнего, вплоть до полной потери экономической и политической самостоятельности. Большевизм, таким образом, является и формой общественного сознания, ориентированного на национально-освободительную борьбу. Кара-Мурза считает большевистскую революцию первой из длинного ряда крестьянских революций, потрясших многие страны периферии капиталистического мира в XX в. Однако большевистский вариант был наиболее последовательным, поскольку осуществлялся сознанием необходимости достижения не только политической, но и экономической самостоятельности страны, причем последняя достигалась радикальным исключением страны из капиталистического мира.

Но исключение из капиталистического мира вовсе не являлось исключением России из проекта Модерна. Более того, материальная (индустриальная) основа и советского, и западного варианта Модерна могла быть построена только на одном и во многом сходном социокультурном основании. И этим основанием опять-таки является традиционалистская культура крестьянского мира, которая поставляет для нужд индустриализации человеческий ресурс необходимого качества. Капитализм вообще и Модерн в частности в данном случае паразитируют на наследии традиционного общества, обеспечивающего его массой людей, привычных к дисциплине повседневного тяжелого труда и обладающих соответствующей трудовой этикой. Иначе говоря, «качественный» промышленный рабочий – и не только в России – возникает из бывшего крестьянина. Вчерашний крестьянин вытягивает на себе индустриализацию и промышленную революцию; потомственные же горожане в боль-

шинстве случаев работать на заводах и фабриках не желают, не обладая для этого ни достаточной мотивацией, ни соответствующей трудовой этикой.

Большевиcтская модернизация России произошла все-таки позже западной и при воздействии иных социокультурных влияний. Если сравнить молодой советский Модерн 30-х гг. и современный ему западный, то придется отметить, что первый имеет гораздо более оптимистическую эмоциональную окраску, нежели второй. Тут оказали свое влияние гуманистическая русская литература золотого века нашей культуры, популярная и в широких народных массах еще до революции, а также оптимистическая марксистская теория, к тому преподанная в не менее оптимистическом духе идей Просвещения. В целом советский Модерн был пронизан историческим оптимизмом, в то время как альтернативный ему западный, особенно после первой мировой войны, приобретал все более пессимистическое мироощущение. Кризис западного Модерна в те же годы, в которые возник Модерн советский, породил фашизм, отличавшийся пессимистическим взглядом на исторические перспективы европейской культуры и пытавшийся – в меру своего понимания – отвести от нее неизбежный приговор рока. С данным сопоставлением советского и западного вариантов Модерна у Кара-Мурзы связано сопоставление коммунизма и фашизма, которые, в интерпретации некоторых обществоведов, являются разновидностями одного и того же явления, называемого «тоталитаризмом».

Кара-Мурза считает это чистейшей воды мифом, сработанным ради нужд антисоветской пропаганды и в целях манипуляции массовым сознанием. Разоблачая этот миф, он разводит фашизм и коммунизм по культурному основанию, показывая, что фашизм и коммунизм опирались на очень отличные культурные традиции, мировоззрение, массовую психологию и т.д. Фашизм является крайним воплощением экзистенциального страха европейского индивида перед жизнью и ужаса перед смертью, перед одиночеством. Он объединяет фрустрированных индивидов внешним образом, заставляя их посредством «идеологической магии» и массовой пропаганды временно забыть себя, утратить чувство реальности и заместить его верой в мифы. В конечном счете фашизм есть объ-

единение индивидов, принадлежащих к одной нации или расе для войны с другими расами за место под солнцем и ресурсы, которых на всех не хватит. В отличие от него, советский коммунизм вырастает на базе культуры, не только не прошедшей через горнило Реформации и потому не знающей индивидуализма и экзистенциального одиночества, но и не воспитывавшей никогда своих членов в ужасе перед смертью. Коммунизм, конечно, также стремится пропагандистски воздействовать на человека, но не путем «промывки мозгов» и полного устранения у него чувства реальности. Он скорее выдвигает перед ним идеал и внешним образом принуждает ему следовать, не пытаясь, однако, при этом «влезть в душу». Наконец, коммунизм – это объединение людей ради мирной жизни, мирного строительства, а не ради войны с другими народами. Одним словом, коммунизм также отличается от фашизма, как советский Модерн от западного, а общество, построенное по «советскому проекту», от «гражданского общества».

Целью советского проекта, тесно связанной с его традиционалистской культурной основой, а также гуманистически-оптимистическим наследием Просвещения и марксизма, было дать возможность выжить, а затем и жить полноценной жизнью наибольшему числу людей. Постоянная необходимость противостоять враждебному окружению, необходимость вкладывать большие средства в развитие собственной промышленности, науки, инфраструктуры, суровые природные условия России и т.д. естественным образом вели к тому, что упор делался на удовлетворение первичных потребностей человека – в жилье, пище, безопасности, работе, охране здоровья, образовании. Соответственно, прочие потребности, широко удовлетворяемые в сложившихся в совершенно иных условиях потребительских обществах Запада, в рамках советского проекта удовлетворялись «постольку поскольку». Уровень жизни и потребления постепенно рос, но притязания с какого-то момента начали расти быстрее, порождая характерный для современного человека «голод на образы». От советского проекта начали требовать того, на что он рассчитан не был. Рассчитан он был, по образному выражению Кара-Мурзы, на то, чтобы дать всем гарантированную миску сытного борща, а от него стали требовать изыскан-

ного бутерброда, предназначенного скорее не для насыщения, а для удовлетворения «голода на образы». В конечном счете, советский коммунизм сам вырыл себе могилу своим во многих отношениях «излишне заботливым» отношением к человеку. Удовлетворив потребности, которые он считал основными и необходимыми для полноценной жизни, он также способствовал пробуждению прочих потребностей – далеко не всегда здоровых. Сказалось еще и то, что в представлении творцов советского проекта шкала человеческих потребностей конструировалась с точки зрения идеалов Просвещения и наследия золотого века русской и европейской культуры. Вслед за базовыми потребностями шли сразу высокие духовные, удовлетворение которых было связано с научным и художественным творчеством. Но произошедшее в результате реализации советского проекта «восстание масс» породило потребности иного толка, равно как и соответствующую им психологию. Рост городского населения, высокий уровень социальной защищенности людей, уже воспринимавших ее как нечто само собой разумеющееся, подпадание значительной части интеллигенции и партийно-хозяйственной элиты под обаяние идеализированного образа Запада – все это привело к возрастанию критического отношения к советскому проекту. Злую шутку в его судьбе сыграло также широкое распространение среднего и высшего образования, способствовавшего развитию критического мышления при том, что противостоять критицизму обещавшая советская пропагандистская машина не могла и не умела. Правда, при всей своей склонности к критическому мышлению, человек, выросший в тепличных условиях советского строя, оказался чрезвычайно восприимчивым к манипулятивному воздействию, нередко побуждавшему его искренне выступать в пользу реформ, объективно противоречащих его жизненным интересам. Советский коммунизм не использовал в своей пропаганде манипуляторские приемы, не заставлял людей обманом принимать чужие интересы за свои собственные и, следовательно, не выработал у них иммунитета к манипулятивному воздействию. Кроме того, советский человек накануне Перестройки и в ее начале был абсолютно уверен в своей безопасности, он даже и

представить себе не мог, что лишится массы социальных гарантий, которые воспринимались им столь же естественными, как воздух.

В итоге людей удалось легко убедить отказаться от реальных благ советского образа жизни в пользу химеры возможности жизни «как на Западе». Но каким образом это произошло? Кара-Мурза уделяет в своих работах много места описанию и расшифровке приемов, использовавшихся и до сих пор использующихся в России ради манипуляции сознанием людей. Нас главным образом интересуют не эти приемы, а мифы, которые с помощью данных приемов внедрялись в массовое сознание и которые Кара-Мурза разоблачает с точки зрения рационального мышления, здравого смысла и просто путем сопоставления с фактическим и статистическим материалом. Этих мифов много и все их перечислить нет возможности, поэтому выберем представляющиеся самыми значительными, «системообразующими». Все мифы, выявляемые и разоблачаемые Кара-Мурзой, можно условно разделить на две больших группы, в первую из которых войдут мифы о России, во вторую – мифы о Западе. При этом наибольшую оригинальность Кара-Мурза вызывает при разоблачении мифов об СССР, советском строе.

Начнем с мифов о России. Среди прочих Кара-Мурза разоблачает миф о якобы большей жестокости русской истории по сравнению с западной. Он объясняет это тем, что по какой-то причине люди нашей культуры в большей степени чувствительны к самим фактам жестокости, проявляемой частными лицами, правителями в эпохи социальных преобразований, и то, что на Западе могло бы пройти почти незамеченным, в России вызывает непропорциональную масштабу деяния общественную реакцию. Так, например, с давних пор сложился стереотип об Иване Грозном как ужасно жестоким и кровавым правителе. Однако за все время правления Ивана Грозного от его «репрессий» погибло примерно столько же народу, сколько в одну только Варфоломеевскую ночь во Франции. Россия не знала ни инквизиции, ни религиозных войн, подобных тем, которые потрясали Европу и повлекли за собой миллионы жертв (только в Германии во время Тридцатилетней войны погибло до $\frac{3}{4}$ населения). Много говорят также о жестокости нашей революции и гражданской войны, но во время нее умерло по разным

причинам (в процентном соотношении) меньше людей, чем во время гражданской войны во Франции после Великой революции. Сталинская индустриализация и модернизация России стоили немалых жертв, но они все уложились в короткий промежуток времени и в итоге были меньшими, чем на Западе, где долгие годы виселицами и работными домами превращали бывших свободных крестьян в наемную рабочую силу. Чудовищные масштабы приписывают также сталинским репрессиям, рассуждая о десятках миллионов жертв. Но и эти утверждения не выдерживают никакой критики, статистика их не подтверждает: на исходе сталинского правления в лагерях находилось примерно столько же заключенных, сколько в современной Америке. Как о чем-то чрезвычайно жестоком и несправедливом говорят, например, о депортации чеченцев во время Великой Отечественной войны. Но, во-первых, в то же самое время в США заключили в лагеря всех японцев – совершенно ни за что, только по подозрению. А вот чеченцев – было за что: за вооруженное восстание в тылу Красной Армии, в котором принимало участие несколько десятков тысяч человек. Во-вторых, Сталин на деле поступил чрезвычайно гуманно: он предпочел наказать целый народ, но сохранить ему жизнь, поскольку формально-юридический подход означал просто гибель чеченцев как нации – потребовалось бы расстрелять десятки тысяч молодых мужчин.

Кара-Мурза также развенчивает миф о якобы высоком благосостоянии России до первой мировой войны и революции, о высоких темпах ее промышленного развития. Забитые разными яствами полки магазинов на самом деле были доступны ничтожной части населения, а основная часть (крестьяне) если хлеб с лебедой, и вся эта роскошь была за их счет. Дореволюционная индустриализация также проводилась за счет ограбления крестьянства – Россия получала средства за вывоз отнюдь не излишков хлеба, а части хлеба, необходимой для пропитания. Отсюда и хлеб с лебедой. К тому же большая часть российской промышленности, как сырьевой, так и обрабатывающей, к началу мировой войны находилась в руках иностранного капитала. Еще один миф, касающийся дореволюционной русской истории, который удостоился особенно детального

разбора Кара-Мурзы – это миф о Столыпине. В конце 80-х – начале 90-х гг. из Столыпина сделали трагическую фигуру человека, направившего было Россию по верному пути, но не дождавшегося результатов реформ и убитого то ли охранкой, то ли эсерами, то ли теми и другими в сговоре. Почти аксиомой стали сетования вроде: ах, если бы Столыпину дали еще лет 10-15, да еще не было бы войны – все бы пошло по-другому. Кара-Мурза напоминает, что реформы Столыпина вообще-то с треском провалились, обострили противостояние «мироедов» и всех прочих в деревне и на деле явились одной из важнейших причин русской революции. Столыпин не только не смог разрушить общину, но реально послужил ее укреплению; его реформы не только не способствовали возникновению сколь-нибудь значительной прослойки фермеров, но и вызвали ожесточенное сопротивление основной массы крестьянства.

Немало времени и места уделяет Кара-Мурза пересмотру возобладавшему в период ельцинских реформ взгляда на большевиков как на злобных разрушителей России и жестоких заговорщиков против русского народа, его культуры и истории. На самом деле из всех участвовавших в революции и гражданской войне партий большевики (во многом благодаря Ленину) были самой государственнической партией, менее всех склонной потакать разрушительным устремлениям народа («внутреннему гунну»). Кроме того, и сама партия большевиков являлась в идеологическом смысле неоднородной: были большевики-западники вроде Троцкого и большевики-почвенники вроде Сталина. И почвенники в конце концов одолели западников, и не согласились сжечь Россию на огне мировой революции. Кара-Мурза приводит множество фактов, свидетельствующих о том, что большевики во время революции постоянно пытались усмирить разгул разрушительной стихии народного бунта, спасти науку, культуру, промышленность, наладить быт и т.д. Хватало и Шариковых, но основным мотивом деятельности большевиков было не «отнять и поделить», а напротив, «построить и объединить».

Расхожим мифом нашего времени также является основанный на утверждении, согласно которому красные выиграли войну только благодаря беспримерному террору. На самом деле больше-

вики выиграли гражданскую войну потому, что были гораздо большими реалистами и гораздо меньшими утопистами, нежели их противники. Большевики выиграли, поскольку умели отличать подлинные нужды народа от его мимолетных настроений, вовремя удовлетворять нужды и не давать этим настроениям проявить свой разрушительный потенциал. Свидетельством правильности представлений большевиков о нуждах народа стало «чистое» завершение гражданской войны, без необходимости еще долгие годы подавлять ее время от времени вспыхивающие очаги, без долгого социального разделения между бывшими красными и бывшими белыми. Романтизированные же в последние годы белые допустили ошибки как раз в тех вопросах, в которых они были смерти подобны: не дали земли крестьянам и ожесточили национальные окраины своим лозунгом единой и неделимой России. Кроме того, белые изначально поставили себя в зависимость от покровителей на Западе и реально начали воевать против России. В итоге тыл борцов за буржуазную альтернативу советской власти превратился в арену партизанской войны: крестьяне гораздо сильнее сопротивлялись реквизициям со стороны белых, нежели продразверстке со стороны красных, а националисты разных мастей ударили белым в спину.

Но все мифы, перечисленные выше, касаются критических моментов нашей истории. Есть немало мифов, относящихся к мирному послевоенному периоду существования СССР. Один из них — о неэффективности колхозного хозяйства в сравнении с фермерским хозяйством западных стран. В действительности, если сравнивать производительность колхозных и фермерских хозяйств, учитывая суммы вкладываемых в них средств, то оказывается, что советское сельское хозяйство было удивительно эффективным. Более того, оно было рентабельным, приносило прибыль, тогда как фермеры Европы и Америки давно уже не могут прожить без государственных дотаций. Колхозы не жили за счет государства, а сами финансировали его. То, что все-таки ничтожный процент потребляемого хлеба приходилось закупать за границей, говорило лишь о возрастании уровня жизни, но не о потере продовольственной безопасности: большинство стран Запада поступало и поступает точно

так же. Несмотря на распространившееся в последние годы существование СССР массовое убеждение в недостатке продовольствия его на самом деле было гораздо больше, чем в настоящее время, и запасов товаров в розничной торговле хватало более чем на два месяца.

Другой миф, также касающийся колхозного хозяйства, заключался в том, что в СССР производилось ненормально большее, абсолютно ненужное количество тракторов. Однако на деле тракторов производилось даже недостаточно и по своей вооруженности техникой наше сельское хозяйство еще значительно отставало от западного. То же самое касается и производства минеральных удобрений. Вообще Кара-Мурза выявляет и на статистическом материале разоблачает ряд мифов, стремящихся представить народное хозяйство СССР крайне неэффективным и отсталым. Учитывая его большую, чем на Западе и в других более теплых районах Земли энергозатратность, а также необходимость производить широкую номенклатуру изделий самим (а не покупать на мировом рынке), что невыгодно; это была очень эффективная экономика. Кара-Мурза полагает, что построение советской экономики в целом по типу традиционного крестьянского хозяйства (он часто говорит о семейном типе экономики, о государстве-семье) само по себе давало ряд выгод, по отдельности неуловимых при использовании для оценки инструментария западной экономической науки. Последняя была предназначена для изучения хозяйства, ориентированного на прибыль (хрематистического, по выражению Аристотеля), а советское народное хозяйство было в традиционалистском духе ориентировано на внутренне потребление (т.е., по выражению того же Аристотеля, было собственно «экономикой»).

Закончим с мифами о России (хотя Кара-Мурза в своих работах находит и разоблачает их великое множество) и перейдем к мифам о Западе. Здесь наше положение будет проще, поскольку, излагая ряд мифов о России и СССР, мы уже коснулись «парных» им мифов о Западе. Так, мы уже затронули мифы о якобы большей гуманности западной истории по сравнению с русской и о большей эффективности фермерского хозяйства в сравнении с коллективным (хотя, конечно, они по своему значению несоизмеримы).

В принципе, все мифы о Западе сводятся к тому, что западное общество построено из того же человеческого материала, что и наше, и что, следовательно, мы можем воспроизвести его структуры у себя дома. Нам следует перенять лишь некоторые экономические и политические институты, а соответствующие им типы социальных связей (прежде всего, структурирующие «гражданское общество») придут сами собой. Кара-Мурза опровергает этот миф именно по причине того, что построение гражданского общества по западному образцу требует совершенно особого человеческого типа. На Западе этот тип вырабатывался на протяжении сотен лет, и за его выработку люди Запада заплатили огромную цену. Для того чтобы возникло гражданское общество, на Западе потребовалось разрушение общества традиционного со всеми вытекающими из этого мероприятия издержками. А что означало замещение социальных связей традиционного общества социальными связями общества гражданского? Прежде всего, это было замещение социальных связей, построенных на отношениях солидарности связями, основанными на рыночных взаимоотношениях. Для того чтобы из традиционалистского человека выработался человек экономический, рыночный, словом, «гражданин», пришлось пройти через кровавый период ломки его мироощущения (это выразилось в огромных жертвах религиозных войн периода Реформации). Попутно из вчерашнего крестьянина путем огораживания, рабочих домов и прочих прелестей раннего капитализма пришлось выстрогать работника, продающего свой труд по найму и осознающего, что никто и ничто в мире ему ничем не обязаны, кроме, разве что самых близких родственников и друзей. В «гражданское общество» вписался человек, принявший как истину то, что в принципе его собственная ценность определяется экономической необходимостью, что сам по себе, просто потому что он есть, он никакого значения не имеет и права на жизнь не имеет тоже. Человек, разделяющий ценности «гражданского общества», всегда одинок и явно или подспудно испытывает неуверенность в прочности своего бытия.

История сделала западного человека таким, что в его гены впитался панический (хотя и тщательно подавляемый) страх смерти и, что характерно, страх довериться течению неконтролируемых

им событий. Он, по выражению В. Шубарта, боится, что как только он отнимет свою управляющую десницу от социальных и природных процессов, все сразу же полетит в тартарары. Другими словами, к миру человек гражданского общества относится с фундаментальным недоверием и это относится, в первую очередь к социальной составляющей мира. В подсознании человека «гражданского общества» всегда сидит понимание того, что несмотря на все усилия учителей человечества человек человеку остается волком и что война всех против всех – это самый естественный тип человеческих взаимоотношений. Создатели конституций западных государств (а по совместительству нередко и теоретики гражданского общества) отлично понимали это и надеялись пороки одних людей ограничить не добродетелями, а пороками же других. И этот принцип взаимного ограничения, помноженный на принцип фундаментального недоверия, заложен в основу мироощущения человека гражданского общества.

Не трудно заметить, что человек традиционного общества (в том числе и советского) относится к миру по-другому, иначе организует социальные связи и, конечно, приспособлен к жизни именно в сети этого типа социальных отношений, а не каких-либо иных. Несмотря на суровость нашей истории в определенные периоды русские никогда не испытывали ужаса перед смертью, никогда не полагали, что никому, кроме себя самих, не нужны и никогда не сомневались в массовом порядке в том, что человек имеет право на жизнь просто потому, что он есть. Это отразилось и в культуре, и в привычках, и в стереотипах солидарного поведения в критических ситуациях, и в ожидании такого же поведения от других людей. Злые языки называют это «отсутствием достижительности», «патерналистскими привычками», «совковостью» и прочими обидными словами. Но как бы ни называть это, придется признать, что для построения «гражданского общества» такой «человеческий фактор» мало пригоден, хотя в последние годы было много сделано, чтобы изменить его качества.

Из всего написанного Кара-Мурзой вытекает следующий вывод, который он часто повторяет в своих работах. В общих чертах вывод таков: наше общество долгие годы было традиционным, та-

ковым оно являлось и до революции, и в советский период и даже сейчас в нем сохраняются многочисленные элементы традиционализма. В то же время в советский период наше общество сумело модернизироваться альтернативным западному путем и достигло при этом немалых успехов, отразившихся в подъеме общей культуры, образованности, экономическом развитии. Во многом это произошло благодаря тому, что коммунистическая власть не стремилась полностью уничтожить структуры традиционного общества, а творчески использовала их потенциал для модернизации. Разумеется, не все проходило гладко, но, по-видимому, баланс результатов и издержек был близок к оптимальному. И в настоящее время у нас остается один путь, на котором мы сможем удержать страну от сползания в пропасть. Это – реорганизация политической, культурной и экономической жизни на традиционалистских основах, восстановление «советского проекта». Кара-Мурза, конечно, осознает, что возврата в прошлое нет – слишком сильно изменилось наше общество за годы советской власти и последовавшие за ним годы «реформ». Поэтому о реставрации «советского проекта» в его прежнем виде говорить бессмысленно. Речь идет только о следовании его базовым принципам, среди которых выделяется экономика, ориентированная не на прибыль, а на потребление, социальные институты, основанные на солидарных связях, политическая система, построенная на контракте народа и власти, в котором власть берет на себя обязательства, подобные некогда взятым на себя большевиками. Другими словами, Кара-Мурза пытается выделить социологический аспект того, что выше мы назвали социальной рациональностью, являющейся органической частью нашей культуры. Сознательное или даже бессознательное следование огромного числа людей требованиям этой рациональности позволяло России на протяжении веков стремиться вверх, спасало ее от окончательного краха в периоды кризисов и катастроф. И в настоящее время оно смягчает разрушительное воздействие «реформ».

Экономический аспект. Следующий весьма интересный с точки зрения нашего исследования автор – А. Паршев. Он выделяет в своих работах экономический аспект нашей социальной рациональности. Две его книги, «Почему Россия не Америка» и «Поче-

му Америка наступает», особенно первая, произвели большое впечатление на часть российских политиков, политических публицистов, членов научного сообщества, а также на еще не переставших интересоваться политико-экономической литературой обычных людей. Доводы, приведенные автором этих книг в пользу своей точки зрения на специфику политического и экономического развития России, для многих оказались чрезвычайно убедительными и по этой причине стали широко употребляться как в публичных, так и в частных дискуссиях. Причем несогласных с ними нашлось не меньше, чем согласных, что свидетельствует о чрезвычайной важности затронутых Паршевым вопросов. Предваряя изложение основных идей А. Паршева, мы заметим, что, по нашему мнению, его главная заслуга состоит в том, что он едва ли не первым из российских авторов попытался *сформулировать экономические аспекты присущей нашему обществу социальной рациональности*, которые играют в структуре последней одну из важнейших ролей.

В своей книге «Почему Россия не Америка» А. Паршев взялся ответить на давно беспокоящий российскую общественность западного и почвеннического толка вопрос о специфике России.

«Вы уже знаете, что Россия – страна уникальная, но знаете ли, в чем ее уникальность? Уверен, что нет. Почему мы не вошли и, уже очевидно, не войдем в “мировое сообщество”? Для ответа на этот вопрос надо ответить на несколько вопросов предварительных. Вот они.

Почему одни народы бедны, а другие – нет? Чем русские отличаются от всех прочих народов? Почему “что русскому здорово, то немцу смерть”? И не случается ли наоборот?

Наверно, это интересует не одного меня.

Почему эксперимент по построению рыночного общества, предпринятый реформаторами при поддержке подавляющего большинства народов и бывшего СССР, и бывшего соцлагеря, закончился оглушительным крахом везде, во всех новых государствах?»¹

¹ Паршев А.П. Почему Россия не Америка. М., 2001. С. 3.

А. Паршев выдвинул довольно стройную и убедительную версию ответа на все эти вопросы. Он сосредоточил свое внимание на экономических аспектах развития России с давних времен и до наших дней. Исходил он из простого и ясного постулата: скорость экономического развития прямо зависит от суммы производственных издержек. Чем больше издержки, тем ниже скорость, чем меньше, тем она выше. Чем меньше сумма издержек, тем скорее идет накопление избыточного продукта, тем быстрее развивается торговля, рыночные отношения и т.д. И наоборот. Сумма же издержек на производство практически любой продукции определяется климатическо-географическими условиями. Там, например, где климат мягче и теплее, можно собирать несколько урожаев в год; там, где он холодный, как в России, проблематично вырастить и собрать даже один урожай.

Так вот, Россия расположилась в самых холодных районах Земли. Ни один из цивилизованных народов не живет в столь неблагоприятных климатических условиях. Европу спасает теплый Гибралтар, США расположились на той же широте, что и Крым, канадцы в основном живут у моря на юге страны, а в прочих районах работает по вахтовому методу. А уж говорить о японцах, китайцах, корейцах, вьетнамцах, малазийцах и прочих бурно развивающихся народах и вовсе нечего – у них климат еще теплее. И все они, кроме того, живут у моря и могут пользоваться благами дешевых морских перевозок. Из всех народов, кроме, пожалуй, монголов, только русские смогли освоить огромные холодные территории, и не просто освоить в плане выкачивания ресурсов, а *жить* на них. Но чего это русским стоило, стоит и будет стоять в обозримом будущем?

В самом общем виде ответ на этот вопрос звучит так: в России производство любой продукции, начиная сельскохозяйственной и заканчивая промышленной, обходится дороже, чем практически в любой другой стране мира. Что касается сельскохозяйственной продукции, то выращивать ее не только труднее и дороже, но и получается ее значительно меньше, чем в той же Европе. Тот факт, что когда-то до революции и отчасти при Сталине Россия вывозила часть своей продукции за рубеж, вовсе не означает, что

вывозили излишки – просто надо же было чем-то торговать, чтобы добывать средства либо для роскошной дворянской жизни, либо для индустриализации. Вот и торговали хлебом, пушниной, лесом и пенькой, точно так же, как сейчас торгуем нефтью. Кроме того, и возможности торговли дарами природы вроде пушнины никогда не были беспредельны: биопродуктивность русских лесов в силу суровости климата значительно ниже, чем на том же Западе. (Паршев, в своем характерном стиле, иллюстрирует это цитатой из мемуаров Жермены де Сталь, которая, проезжая по русским лесам, обратила внимание на редкость встречи со зверями и птицами).

Климат определяет и то, что Россия на самом деле является очень дорогой для проживания страной. Человеку для того, чтобы просто выжить в России, нужно многое – теплое жилье, одежда, калорийная пища; и даже скотине нужны теплые стойла. Те жители Юга, которые едут в Россию подзаработать, учитывают только сравнительно высокую заработную плату, но не учитывают и соответствующих необходимых затрат на себя, и часто бывают разочарованы.

Каким образом климатические факторы влияют на издержки промышленного производства? Точно таким же. В России недостаточно поставить четыре стенки с потолком, но без фундамента и установить в них станки, как это делается на Юге. Во-первых, сами стенки требуются гораздо более толстые; во-вторых, фундамент нужен глубокий; в-третьих, уходит много энергии на отопление и т.д., и т.п. Кроме того, следует учитывать и такие факторы, как огромные размеры страны, практическое отсутствие судоходных рек, не замерзающих круглый год, небольшие возможности для морской торговли. Следовательно, возрастает роль других видов транспорта, в первую очередь, железнодорожного, автотранспорта, авиаперевозок. Все эти виды транспорта гораздо дороже, чем речной и морской, что также повышает стоимость производимых товаров. Кроме того, нужно еще построить железные и автодороги, что само по себе в наших природных условиях очень ресурсо- и трудозатратно. К тому же и ремонт всем этим транспортным магистралям требуется значительно чаще, чем, к примеру, европейским и американским. И это вовсе не потому, что строить дорог у нас не умеют: просто из-за резких сезонных перепадов температуры и

большого количества осадков дороги у нас быстрее разрушаются, чем в регионах с более благоприятным климатом.

Другими словами, практически все, что произведено в России, стоит гораздо дороже, чем в других регионах мира. И это не общие рассуждения, а утверждение, которое легко проверить статистически, чем и занимается Паршев на протяжении всей своей книги.

Но что значит вся эта статистика для современной России, какие из нее можно сделать экономические и политические выводы? Здесь Паршев так же, как и Кара-Мурза, первой задачей ставит разоблачение некоторых политико-экономических мифов, имеющих прямое отношение к современности. Прежде всего нужно напомнить, что сам Паршев одной из своих главных задач ставил выяснение степени инвестиционной привлекательности российской экономики. Либеральные экономисты пореформенной России и все, глядящие им в рот, считают, что Россия безусловно привлекательна для зарубежных инвесторов. Она достаточно развита экономически, здесь все еще остается высококвалифицированная и дешевая по сравнению с западной рабочая сила, образованное население, развитая наука, большие природные богатства. А если инвестиции в сколь-нибудь серьезных масштабах почему-то не идут, так это потому, что политическая обстановка нестабильная — боятся все еще западные инвесторы нашей русской непредсказуемости и традиционной склонности к установлению недемократических режимов. Как только западные инвесторы окончательно уверятся в необратимости рыночно-демократических преобразований, инвестиции в Россию польются неудержимым потоком.

А. Паршев не разделяет таких оптимистических взглядов. Он указывает на то, что политический режим вообще-то несуществен для западных инвесторов, равно как и политическая нестабильность. Для них важны прежде всего экономические составляющие, соображения выгоды. Поэтому инвестиции получают, например, Куба и Китай несмотря на то, что от коммунизма они отказываться не собираются. А почему? Потому, что там тепло, производственные издержки меньше и рабочая сила стоит действительно дешево. Западные инвесторы вкладывают деньги только туда, и только то-

гда, когда это может принести им прибыль. По этой причине не столь давно они инвестировали наше печально знаменитое ГКО – тогда не пугала их ни политическая нестабильность, ни прочие подобные ужасы.

Что касается надежды на нашу высококвалифицированную и дешевую рабочую силу, развитую промышленную инфраструктуру и большие природные богатства, то и она с точки зрения Паршева выглядит, мягко говоря, необоснованной. Наша рабочая сила, как уже говорилось выше, на самом деле вовсе не является дешевой: слишком много требуется жителю России просто для того, чтобы жить. В России не проживешь в домике с тонкими стенками, питаясь круглый год бананами. От советских времен России досталась довольно развитая промышленная инфраструктура, но беда в том, что на возмещение ее амортизации за последние годы практически ничего не тратилось, и поэтому скоро она может исчезнуть сама собой. К тому же наша промышленность была ориентирована исключительно на внутренние потребности, за исключением сырьевой. Но если бы даже дело обстояло противоположным образом, то и тогда она не стала бы инвестиционно привлекательной – слишком дорого в России обходится производство чего бы то ни было. Это не значит, конечно, что в России вообще все невыгодно производить. Производить можно многое, но только для себя, и что самое важное – организуя экономику строго определенным образом. Одним из элементов такой организации является искусственное поддержание в пределах внутреннего рынка низких цен на энергоносители и энергию. К слову сказать, именно этот рудимент советской экономики все еще делает конкурентоспособными на мировом рынке наши алюминий, минеральные удобрения, сталь. Очевидно, примерами данных отраслей и вдохновляются наши либералы, не желая при этом замечать, что конкурентоспособность этих отраслей никак не связана с принципами открытой рыночной экономики.

С нашими природными ресурсами дело обстоит тоже непросто. Во-первых, они не так велики, как мы привыкли считать; во-вторых, отнюдь не все виды минеральных ресурсов есть в России в достаточном количестве. Особенно подробно Паршев касается рос-

сийских запасов нефти и газа. Газ у нас действительно очень много, а вот нефти – не слишком. К тому же большая часть наиболее крупных нефтяных месторождений уже выработана более чем наполовину, а новых не открыто. И далее, всегда следует помнить, что ресурсы не лежат на поверхности: чтобы их разработать (опять же – в суровых российских условиях) надо вложить немало денежных средств и других ресурсов. Пока мы живем за счет экспорта нефти и газа, но вся материальная база, вся инфраструктура нефте- и газодобывающих предприятий построена в советское время и с тех пор не обновляется. И, что показательно, зарубежные инвесторы даже и в нашу сырьевую промышленность средств вкладывать не хотят: то, что было выгодно для экономики СССР, для них невыгодно. Проще на остатках советских сырьевых предприятий выкачать все, что можно, не вкладывая средств в обновление их материальной базы.

Последним доводом либеральных экономистов в пользу экономической открытости России является высокая квалификация отечественной рабочей силы. Но и этот аргумент скорее относится к прошлому, чем к настоящему. Россия действительно имела преимущество наличия квалифицированной рабочей силы в начале XX века. Поэтому тогда уровень инвестиций в российскую экономику был достаточно высок. Однако и в то время немецкие, французские, американские и прочие зарубежные инвесторы вкладывали капиталы в развитие преимущественно сырьевых отраслей промышленности: в добычу угля и нефти. И это легко подтверждается статистикой. В настоящее же время Россия практически не имеет преимуществ, заключающегося в наличии квалифицированной рабочей силы перед бурно развивающимися странами недавнего «третьего мира». Их рабочая сила уже вполне квалифицирована; ее уровня хватает, чтобы освоить производство не только ширпотреба, но и такой высокотехнологичной продукции, как компьютеры.

Так что на зарубежные инвестиции нам рассчитывать не стоит. Напротив, в условиях открытости нашей экономики мировому рынку, мы сами инвестируем других. Практически вся валюта, полученная за нефть, сталь, удобрения и алюминий, утекает за рубеж. И дело тут не столько в каком-то злом умысле Запада, в продажно-

сти нашей политической элиты и отсутствии патриотизма у предпринимателей. Дело в том, что заработанные за счет советского наследия и за счет низких внутренних цен на энергоносители доллары вкладывать в российскую экономику менее выгодно, чем в китайскую, малазийскую, корейскую, сингапурскую и т.д. Вот и бегут капиталы из России в «третий мир» точно так же, как несколько раньше они бежали из Европы и даже из Америки. В условиях интернационализации и глобализации это неизбежно, и никакими либеральными заклинаниями бегства капиталов не остановить.

Какой выход из создавшейся ситуации предлагает Паршев? Так как на мировом рынке почти любая промышленная продукция России оказывается неконкурентоспособной, России в целом вредна экономическая открытость. Следует раз и навсегда запомнить одну простую истину: наша промышленность и все связанные с ней удобства цивилизованного образа жизни нужны только нам самим, *нужны для выживания*. Исторически сложилось так, что мы развивали науку, промышленность и сельское хозяйство не для того, чтобы получать прибыль в процессе мировой торговли, а потому, что иначе нам было не выжить как народу в таких неблагоприятных условиях. Это современные японцы, как нередко замечают, производят то, что им самим почти и не нужно – только для торговли. Все, что мы производим, развиваем и строим, предназначено почти исключительно для себя, для внутреннего потребления. Тем, кто когда-либо пытался нас завоевать, поэтому никогда не нужны были наши фабрики и заводы, а нужны были только наши ресурсы. И теперь, когда зарубежные предприниматели покупают наши промышленные предприятия, они, как правило, их просто закрывают.

История России XIX–XX вв. показывает, что когда наша страна пыталась проводить политику экономической открытости, вводила конвертируемую валюту и т.д., как при Александре II или Николае II, сразу начинались серьезные проблемы. Уходил из страны капитал, разорялась отечественная промышленность. И наоборот, когда правители России, такие, как Александр III или Сталин, закрывали экономические границы, проводили автаркическую и протекционистскую политику, положение стремительно улучшалось, начинался экономический рост.

Паршев полагает, что и современной России необходимо проводить во многих отношениях политику экономической автаркии. Необходимо закрыть экономическую границу, тем самым прекратив вывоз капитала. Тогда отечественные предприниматели волей-неволей станут вкладывать средства в российскую экономику. Далее, считает Паршев, торговля нефтью и газом – тупиковый путь. Нам следует возможно скорее отказаться от вывоза невозобновимых ресурсов. Но тогда откуда получать необходимую валюту? Для России в этом отношении выбор вариантов невелик. Во-первых, от торговли высокотехнологичными изделиями, которых еще нет ни у кого, кроме нас. Во-вторых, от торговли с теми, с кем торговать промышленной продукцией выгодно даже нам. Здесь имеются в виду бывшие советские республики и большинство стран Варшавского договора. Суммарные издержки производства в странах-лимитрофах меньше отечественных, но больше западноевропейских. Поэтому, например, польская картошка не может конкурировать с немецкой, но нашла бы спрос на российском рынке. Паршев считает, что в обозримой перспективе странам-лимитрофам деваться некуда: приток валюты от посреднической торговли нашими природными ресурсами довольно скоро закончится (а при соответствующей политике российского правительства может закончиться и в любой момент). Их собственная продукция никому, кроме может быть нас, не нужна. Режим благоприятствования со стороны Германии также отнюдь не вечен: пока Германия не тратит много средств на оборону, но она будет их тратить, когда сфера ее экономического и политического влияния расширится. Германии стоит очень больших затрат «переварить» бывшую ГДР (и то пока без особого успеха); что уж говорить о прочих восточноевропейских членах Варшавского договора? Следовательно, вполне вероятно заключение экономического союза между Россией и восточноевропейскими странами; хотя при этом последним также придется пойти на уменьшение своей самостоятельности на мировом рынке. Иначе говоря, экономическая граница у союза этих стран и России должна стать общей, и никаких поползновений к вывозу российского капитала за ее пределы допускаться не должно. (Нужно, правда, заметить, что Паршев не против вывоза капитала из России

вообще, но только при одном условии: капитал должен обмениваться на капитал, а не на ширпотреб). Внутри же этой экономической границы пусть господствует самый настоящий капиталистический рынок. Конечно, лимитрофы могут и не согласиться на такие условия, но им от этого будет гораздо хуже, чем России.

Теперь необходимо коснуться тех выводов из концепции Паршева, которые непосредственно относятся к российской цивилизационной специфике. Географический детерминизм хорошо объясняет долгое сохранение общины в русской деревне: в тяжелых климатических условиях при занятии рискованным земледелием иначе не выжить. Далее, в силу относительной бедности России, ее социальная структура и государственный аппарат всегда были и будут устроены проще западных. У нас нет таких излишков прибавочного продукта, чтобы содержать огромные армии чиновников и юристов. Поэтому исторически сложилось, что значительная часть государственных функций перекладывается на плечи общества, исполняется «на общественных началах». И это еще одна причина сохранения общины и «общинности». Кроме того, российская элита всегда была и будет беднее западной, что не может не вызывать у нее зависти, комплекса неполноценности и желания сравняться в уровне благосостояния со своими западными «коллегами». А удовлетворить такое желание можно только двумя путями: либо способствуя постепенному росту благосостояния всего общества, либо, как сейчас, вывозя из страны капитал со всеми вытекающими отсюда последствиями. Таким образом, над российской элитой нужен постоянный контроль «снизу» и «сверху», чтобы она не изыскивала для себя незаконных путей жить не по средствам. К сожалению, не всегда России достаются «хорошие цари», вовремя останавливающие не в меру ретивых «бояр» – тем больше спрос с общества.

Как можно заметить, с точки зрения географического детерминизма, переплетенного с анализом чисто экономических явлений, Паршев довольно убедительно объясняет ряд существенных особенностей российской цивилизации, практически не прибегая при этом к категориям, относящимся к сфере религии или культуры. Паршев дает образец дискурса, ориентированного на выявление основ социальной рациональности российской цивилизации.

Нетрудно заметить, что данный тип политического дискурса не ставит своей задачей поиск характерной для любого «просвещения» «истины вещей». Он стремится сослаться на реалистические денотаты вроде климата и географии, а также исходит из положений здравого смысла, вроде «чтобы что-то купить, надо что-то продать». Если в итоге «истина вещей», выражаемая в терминах культурно-цивилизационной идентичности, все-таки обнаруживается, то это является только побочным результатом дискурса, ориентированного на поиск основ социальной рациональности. Возникает впечатление, что при конструировании экономических и политических институтов на основе познанной социальной рациональности, без «истины вещей» можно спокойно обойтись.

Все это отчасти выводит паршевские рассуждения за пределы привычной для нас дихотомии западничества и почвенничества, невозможной без постоянного состязания по поводу «истины вещей». Но только отчасти. Нетрудно заметить, что паршевский «социально-рациональный» дискурс, так же, как почвеннический и западнический, вырастает из применения все той же стратегии демифологизации, но только теперь адресованной и к почвенничеству, и к западничеству, и шире – к *обыденному сознанию* русских. Не случайно сам Паршев в своем выступлении на одной из интернетовских конференций высказался в том духе, что причиной наших бед является на самом деле не столько климат, сколько факторы, относящиеся к сфере нашей ментальности. В качестве таковых он привел веру значительной части населения в моментальное чудо, нахальную и лживую пропаганду этих самых чудес, беспомощность населения перед усилиями этой пропаганды, непонятную робость хороших и умных людей называть вещи своими именами. Отсюда вытекало, что отчасти поправить положение можно просвещением народа и разоблачением мифов. Собственно говоря, работы Паршева во многом и были написаны с целью демифологизации и просвещения. Многие его положения прямо отталкиваются от вполне определенных мифов западнического или почвеннического происхождения, ставших стереотипами массового сознания. Таковы мифы о якобы присущей русским лени и неорганизованности, которые и являются причиной наших бед; о том, что в принци-

пе наша страна такая же, как и все, только на правителей ей постоянно не везет, что также является причиной наших несчастий; о возможности для России вписаться в мировое экономическое сообщество, полностью приняв его правила игры и т.д. Но, как кажется, самым главным мифом (и можно его ли даже назвать мифом?), который стремится разоблачить Паршев, является представление о том, что окончательной катастрофы с нами не может случиться, поскольку материальные основы нашего бытия неистощимы. И поэтому самый главный вопрос, который он адресует читателям своих книг, звучит так: собираетесь ли вы уезжать или хотите остаться? Тем, кто хочет остаться, Паршев предлагает начать, наконец, мыслить здраво и «социально-рационально». В этом, собственно говоря, и заключается смысл его работ.

К Паршеву нам еще придется вернуться неоднократно, поскольку его формулировки экономических аспектов социальной рациональности уже успели стать почти общим достоянием почвеннической и патриотической публицистики. Кстати, и Кара-Мурза, взгляды которого мы изложили выше, также неоднократно ссылается на его книгу А. Паршева «Почему Россия не Америка».

Экологический аспект. Удачным примером сочетания экономического и экологического подхода к выявлению аспектов нашей социальной рациональности можно считать работы С.И. Валянского и Д.В. Калюжного. В оценке экономической специфики России они в целом соглашались с А. Паршевым, критикуя его лишь по частным аспектам. В частности, они осуждают его за проявленную им непоследовательность в отстаивании своей же географически-детерминистской позиции перед лицом оппонентов; полагают, что его план создания экономического союза России и стран-лимитрофов слишком сложен и ненадежен. Рекомендации самих Валянского и Калюжного отчасти совпадают с советами Паршева, отчасти нет. Многие из них касаются довольно-таки частных вопросов кредита, денег, инфляции, эмиссии и т.д., т.е. не носят концептуального характера – и их мы поэтому рассматривать не будем. Интересны Валянский и Калюжный нам в ином аспекте, в аспекте их представления о социальной рациональности, присущей российской цивилизации.

Но прежде чем излагать эти представления, мы должны выяснить, что является объектом демифологизаторских усилий этих авторов, ибо, как мы уже успели понять, дискурс, ставящий своей целью выявление основ социальной рациональности, неизбежно опирается на демифологизаторскую стратегию.

Миф, который разоблачают Валянский и Калюжный в общих чертах можно сформулировать так: в укоренившихся со времен начала научно-технической революции отношениях человека и природы в принципе не надо ничего менять; можно и дальше строить экономику на беззастенчивой эксплуатации невосполнимых природных ресурсов; можно наращивать потребление. Наука в случае возникновения трудностей, решит все проблемы и всем в итоге хватит ресурсов, работы, пищи и жилья. В противоположность этому мифу Валянский и Калюжный утверждают вслед за многими экологами, что «пределы роста» уже достигнуты и что биосфера долго не выдержит растущей антропогенной нагрузки. Следовательно, надо менять свои отношения с природой. Это в равной мере относится как к благополучной Америке, так и к неблагополучной России. То, что, например, Земля теперь кормит (хотя и впроголодь) шесть миллиардов человек, не значит, что она сможет кормить их (и в еще большем количестве) вечно. Это значит только, что еще не все невосполнимые ресурсы биосферы закончились и что человечество живет за счет будущих поколений. Наука может помочь уйти от близящейся катастрофы, но только в том случае, если ныне процветающая часть человечества окажется способной пойти на самоограничение и добровольно отказаться от большей части своих искусственных потребностей. В противном случае «эпоха великого отказа» рано или поздно наступит. Но она будет вынужденной; биосфера все равно восстановит равновесие, только человеку в нем места уже может и не найтись. Есть ли выход из такой ситуации конкретно для России?

Такой выход есть, и заключается он в культуре. Может показаться, что в лице Валянского и Калюжного мы имеем еще один образец приверженности обычным для России почвенническим взглядам, еще один пример дискурса, оперирующего категориями «духовности» и «культуры», и поэтому в современных условиях

довольно-таки бесплодного, становящегося добычей конструкторов «новой русской идеологии». На самом деле это не так. Прежде всего, что понимают Валянский и Калюжный под культурой?

«Культура, т.е. язык и литература, религия, стереотипы производственного и бытового поведения, особенности жилища, одежды и питания, общественная нравственность и личная этика людей – целый комплекс приемов выживаемости, который складывался веками и тысячелетиями. ...В каждом регионе России культура, традиции жизни возникли не просто так, а были обусловлены существующими именно в этой местности климатом, природными условиями, внешним окружением, численностью и динамикой населения и другими естественными причинами. Хозяева на земле своей заботятся о себе и природе, о ближнем и дальнем, помня о прошлом и думая о будущем; это и есть культура»¹.

Как можно заметить, культура по Валянскому и Калюжному – это в первую очередь «комплекс приемов выживания», детерминированный естественными причинами. Иными словами культура в представлении Валянского и Калюжного – это то же самое, что мы называем совокупностью аксиом социальной рациональности. Авторы при описании данной совокупности акцентируют внимание на взаимоотношениях человека с природой. Именно эти отношения лежат в основании того, что древние греки называли «экономикой», ведением домашнего хозяйства. Особый интерес для Валянского и Калюжного представляют приемы ведения домашнего хозяйства, испокон веков практиковавшиеся в России. На примере этих приемов авторы показывают, как крестьянское хозяйство вписывалось в природное и социальное окружение. Для Валянского и Калюжного особенно ценно то, что хозяйство это было почти полностью самодостаточным, автаркичным, было построено на осознанном самоограничении, вытекавшем из скудости ресурсов и суровости природного окружения. Осознанное самоограничение и легло в основу русской культуры, которая, как было отмечено выше, в представлении авторов являлась ни чем иным как комплексом аксиом социальной рациональности. Средневековым изложением

¹ Валянский С., Калюжный Д. Понять Россию умом. М., 2002. С. 502.

этих аксиом, сопровождаемым рядом чисто практических рекомендаций, был знаменитый «Домострой», и поэтому Валянский и Калюжный уделяют ему большое внимание. Резюмируя русский национальный стереотип хозяйственного поведения (домостроительства), который, по словам Валянского и Калюжного, является не жесткой доктриной, а постоянно развивающейся устойчивой системой представлений, авторы выделяют следующие его характерные черты.

«1. Хозяйство как преимущественно нравственная категория. Ориентация на определенный духовно-нравственный миропорядок.

2. Автаркия – тяготение хозяйств и всей системы в целом к самодостаточности, самообеспечению. Основной поток хозяйственной деятельности направлен не вовне, а внутрь хозяйственной системы.

3. Способность к самоограничению, направленность не на потребительскую экспансию (постоянное наращивание объемов и видов товаров и услуг как самоцель), а на обеспечение самодостаточности.

4. Трудовой характер хозяйствования. Взгляд на труд как на добродетель. Отсутствие цели максимизации капитала и прибыли.

5. Собственность – функция труда, а не капитала. Капиталом является производительная часть собственности, направленная на производство; капитал, отдаваемый в рост, рассматривается как паразитический.

6. Самобытные особенности организации труда и производства – рабочее самоуправление общины и артели.

7. Самобытные особенности трудовой и хозяйственной мотивации – преобладание моральных норм понуждения к труду над материальными»¹.

В представлении Валянского и Калюжного этот стереотип русского национального экономического поведения является не только достоянием прошлого. В значительной степени он может стать основой и для будущего – не только России, но и всего мира,

¹ Валянский С.И., Калюжный Д.И. Третий путь цивилизации, или Спасет ли Россия мир? М., 2002. С. 47-48.

но не потому, что русские – народ с особой божественной миссией, а потому, что в условиях близящейся «Эпохи великого отказа» наша социальная рациональность окажется самой адекватной ситуации. Другое дело, что уже и русскими эта рациональность (или, по Валянскому и Калюжному, культура) во многом утрачена; следовательно, потребуется «рекультуризация». Вместе с тем, авторы не утверждают, что все народы должны непременно копировать русскую социальную рациональность – это было бы неправильным даже в пределах России. Рекультуризация – это прежде всего экологический поворот в мышлении всех народов Земли. Поскольку культура является комплексом приемов выживания, обусловленным естественными факторами, то в силу различия этих факторов в разных местах планеты, приемы выживания также будут различными.

Тем не менее, не всякие приемы выживания годятся абсолютно для всех. Умели как-то выживать и те поколения людей, которые превратили большую часть Африки в пустыню, а плодородные земли Вавилона в солончаки. Выживают и бушмены, но только на весьма примитивном уровне, выживает пока и современное человечество в лице «золотого миллиарда», нещадно тратающее невозполнимые природные богатства и ресурсы биосферы. Надо научиться выживать так, чтобы цивилизация вписывалась в биосферу, не нанося ей вреда и чтобы вместе с тем ее технические достижения не были утрачены. Но как это сделать?

Прежде всего нужно повернуть цивилизацию на путь, отличный от того, по которому она идет сейчас. Этот поворот будет поворотом и техническим, и политическим, и экономическим. Но чтобы его совершить, «золотому миллиарду» потребуется болезненная ломка устоявшейся экономической, политической и технологической системы, отказ от ценностей привычного образа жизни и потребления. Устойчивую систему современной цивилизации Запада, даже если очевидно, что она идет к краху, крайне трудно вывести из существующего состояния устойчивости и направить по другому пути. Требуется преодолеть огромное сопротивление до того, как она начнет приближаться к новому, качественно отличному от прежнего состоянию устойчивости. Как ни печально это осознавать, но у «золотого миллиарда» пока нет стимулов и поводов ломать свой об-

раз жизни, отказываясь от потребления реальных благ в пользу неопределенного будущего. Как цинично заметил Ф. Хайек, нет смысла заботиться о будущих поколениях, поскольку они не могут позаботиться о нас. Поэтому политики стран «золотого миллиарда» прислушиваются не к голосу науки и здравого смысла, а к голосу избирателей и манипулирующих ими глобалистских финансово-экономических структур, даже если все они вместе своей близорукостью рубят под собой сук. И эта близорукость проявляется вовсе не только тогда, когда заходит речь о повороте цивилизации на другой путь, но и тогда, когда нужно решиться на определенные шаги даже с целью поддержания функционирования прежней финансово-экономической системы. Так, например, демографическая ситуация в странах Западной Европы требует постоянного притока иммигрантов для работы в тех сферах, в которых сами европейцы работать не желают. Иммигрантов нужны десятки миллионов, иначе в обозримом будущем некому будет платить взносы в пенсионные фонды для самих же европейцев. Тем не менее, избиратели голосуют за политиков, стремящихся резко ограничить и в перспективе прекратить приток иммигрантов, по-прежнему не проявляя желания заняться выполняемой ими работой. Хотя среди коренных европейцев безработных около двадцати миллионов.

Россия имеет преимущество перед странами «золотого миллиарда» в следующем отношении: она находится сейчас в неустойчивом состоянии, и поэтому ее легче «сдвинуть с места», изменив траекторию развития. В какую сторону, по мнению Валянского и Калюжного может пойти Россия и куда ей желательно пойти? На это вопрос в книге «Понять Россию умом» дается один ответ, а в книге «Третий путь цивилизации» – другой, хотя друг друга они не исключают. Просто даны они с разных точек зрения: в первой книге, – так сказать, с локально-российской; во второй – с глобально-цивилизационной.

С локальной точки зрения, у России есть три варианта будущего: один совсем плохой, второй тоже плохой, но дающий кое-какую надежду, а третий – относительно хороший.

В первом варианте – наши либералы наконец решатся на действительно радикальное проведение реформ, что быстро закон-

чится крахом инфраструктуры, вымиранием населения, утратой Россией всякой самостоятельности и развалом страны.

Второй вариант фактически осуществляется в настоящее время: либеральным реформам оказывается сознательное и бессознательное сопротивление на всех уровнях, поскольку многие чувствуют, что они несовместимы с выживанием. Поэтому даже олигархи, скрипя зубами, не пытаются сразу отключать у всей страны газ, свет и воду, люди ходят на работу, не получая зарплаты, а чиновники саботируют либеральные указания сверху. Это вариант медленного угасания с тем же финалом, что и первый. Опасность его именно в постепенности: население приспосабливается к очередному падению уровня жизни и живет за счет какого-либо еще нерастраченного системного ресурса. Затем это промежуточное состояние стабилизируется вплоть до истощения данного ресурса, происходит новое падение и т.д. Каждый раз людям кажется, что дальше падать уже некуда и можно относительно спокойно прожить остаток жизни, приспособившись к наличному состоянию. Тут, по словам Валянского и Калюжного, высокие адаптационные способности россиян играют с ними злую шутку, «усыпляя бдительность». Все же этот умеренно плохой вариант дает некоторую отсрочку, за время которой еще можно одуматься.

Третий вариант – это вариант мобилизационный. Скорее всего, он начнет реализовываться в том случае, когда плохо скрываемое нежелание элиты «золотого миллиарда» принимать в свою среду «выскочек из России» станет явным, а ресурсные источники обогащения «новых русских» покажут дно. Тогда часть «новых русских» и политической элиты превратятся в патриотов, решив для себя, что остаются жить здесь. «Мобилизационная» государственная власть «берет под свой контроль или управление наиболее важные отрасли и предприятия промышленности, средства массовой информации (особенно электронные), банки, связь, транспорт, внешнюю торговлю и т.п. т.е. осуществляет мероприятия, обычные для стран, находящихся в состоянии войны или послевоенного восстановления. Очевидно, что при этом ущемляются «права» крупных собственников, и с их стороны можно ожи-

дать саботажа, который должен быть решительно подавлен»¹. Затем государство восстанавливает основные источники своих доходов – вводит монополию на спиртные напитки и табак, национализует энергетику и добычу природных ресурсов, устанавливает монополию внешней торговли и жесткий контроль за транспортом. Это даст ресурсные возможности, на основе которых будет проведена модернизация экономики. В период реконструкции будет важным не просто увеличение ВВП, а изменение его структуры. Нужно не восстановление старых индустриальных гигантов, на которых существовал универсализированный производственный цикл (производство изделий с начала и до конца), а предприятий, построенных по принципу специализации (производство отдельных компонентов, сборка готовой продукции и т.д.). Большие предприятия не могут эффективно работать без подпитки идеями со стороны небольших динамичных высокотехнологических компаний. Поэтому следует за счет сырьевой промышленности поднять крупную промышленность, которая приведет к росту платежеспособного спроса и подъему малого бизнеса, что улучшит структуру общества.

В целом единственно возможной стратегией развития России является стратегия специализации на производстве наукоемкой продукции, в том числе военного назначения, а также, возможно, на продукции сельского хозяйства. Что касается продукции сельского хозяйства, то здесь Валянский и Калюжный имеют в виду, конечно, производство не на экспорт, а для внутреннего рынка. Кроме того, по их мнению, следует способствовать переселению части городского населения в деревню. Это необходимо и из экологических соображений, и исходя из необходимости улучшить структуру общества, и для привлечения в сельское хозяйство нехватящей ему рабочей силы. Необходимо заботиться о малых городах и расселении больших; также необходимо провести предельно возможную автономизацию жилья и всех средств жизнеобеспечения основной массы населения России. Большое внимание следует уделять образованию; причем качественное образование мож-

¹ Валянский С., Калюжный Д. Понять Россию умом... С. 487.

но сделать источником дохода – торговать высшим образованием. Таким образом, будут получены дополнительные средства на развитие науки и техники. Следует также начать массовое внедрение энергосберегающих и ресурсосберегающих технологий, уделить огромное внимание развитию транспортной сети.

Что касается участия России в мировой экономике, то в будущем приоритетным направлением, по мнению Валянского и Калюжного, станет участие России в международном разделении труда по принципу: «российская разработка – азиатская сборка». Также Россия может с успехом конкурировать, например с индусами, на рынке программных продуктов; осуществлять венчурное инвестирование краткосрочных проектов в компьютерной сфере. Россия должна начать активно пользоваться и некоторыми преимуществами своего географического положения: в перспективе громадную роль в пополнении бюджета может сыграть обеспечение нашим государством международного транзита Северным морским путем. Кроме того, ресурсные проблемы рано или поздно заставят мир обратиться к богатому нефтью и газом северному шельфу, что также может послужить источником обогащения России, если она вложит достаточные средства в освоение северных территорий. К тому же, освоение Севера имеет и огромное военное значение. Военному аспекту мобилизационного варианта Валянский и Калюжный вообще уделяют немалое внимание: вряд ли ведущие страны Запада и, прежде всего Америка будут довольны сменой российского курса. Следовательно, Россия должна предпринять меры по обеспечению защиты от военного вмешательства в свои внутренние дела.

Конечно, переход к мобилизационному варианту не будет безболезненным и не обойдется без разного рода перегибов. На первых порах возможно падение жизненного уровня населения, политическая нестабильность, вызванная сопротивлением компрадорских элит и т.д. Тем не менее, этот вариант лучше всех остальных, ибо он дает перспективу возрождения страны, подъема жизненного уровня, расцвета экономики, науки и культуры.

Выше был изложен взгляд Валянского и Калюжного на перспективы нашей страны практически без учета реалий окружающе-

го мира. Их же взгляд с точки зрения глобально-цивилизационной не противоречит мобилизационному варианту, но дополняет его в одном важном отношении. Как уже указывалось выше, вскоре перед всеми технически развитыми обществами с потребительски ориентированной рыночной экономикой встанет вопрос о смене цивилизационной парадигмы. Эта смена означает, что произойдет изменение прежнего потребительского, транжирящего ресурсы образа жизни на экологически ориентированный. С чего начать? Где находится то ключевое звено, осуществив изменения в котором можно добиться перехода всей системы прежней цивилизации на новые рельсы? В книге «Третий путь цивилизации или Спасет ли Россия мир?» Валянский и Калюжный дают такой ответ: изменения следует начинать с того, что наиболее близко человеку, облик и суть чего в наибольшей степени определяют облик цивилизации – с дома. (Тут же всплывает и изначальный смысл слова «экономика» – искусство ведения *домашнего* хозяйства). Дом индустриальной эпохи – это «машина для жилья». И эта машина, во-первых, не самодостаточна; во-вторых, в силу несамодостаточности нуждается в огромном количестве дорогостоящих и экологически разрушительных коммуникаций; в-третьих, потребляет массу невозполнимых природных ресурсов.

«Экодом», будучи альтернативой «машине для жилья», этими недостатками не обладает. Этот дом не нуждается (или нуждается в малой степени) в массовых коммуникациях, поскольку обеспечивает себя энергией за счет автономных источников (ветровых, солнечных, геотермальных, биологических и т.д. – в зависимости от местности); не нужна ему и канализация, так как в нем есть биотуалет. Поэтому он практически не оказывает экологического давления на природное окружение. В значительной степени люди, живущие в экодоме продовольственно обеспечены, так как многое из сельхозпродукции выращивают сами (для чего используют компост из того же биотуалета).

Экодом благотворно воздействует на здоровье человека, поскольку окружен садом и предполагает работу на земле. Также жизнь в нем способствует лучшему умственному развитию человека с детства, ибо в силу относительной технической сложности та-

кого жилья (понятно, что при всей своей «естественности» экодом является продуктом высоких технологий) человек там с первых своих шагов приучается осваивать на практике азы науки и техники и т.д.

Собственно говоря, высокотехнологичность экодому и является едва ли не самым главным фактором, делающим его ключевым звеном, потянув за которое, можно вывести всю Россию на новый путь. Причина очевидна: для того чтобы наладить выпуск экодому и их «технологической начинки», потребуется развить ряд новых или относительно новых производств; вложить средства в соответствующие научные разработки и т.д. Иначе говоря, экодом – это еще и путь к структурной реконструкции российской промышленности, это широкий спрос на ее продукцию, новые рабочие места и т.д. И как следствие – изменение облика российской цивилизации. Далее, по мнению Валянского и Калюжного, российский пример успешной цивилизационной трансформации может вдохновить и другие народы со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Нетрудно заметить, что проект преобразования России путем перехода к экодому тесно смыкается со всем сказанным Валянским и Калюжным выше. На «экодомный стиль жизни» отлично накладываются и рецепты экономического возрождения России путем развития высоких технологий, и апелляция к русскому национальному стереотипу хозяйственного строительства, и рассуждения о необходимости улучшения структуры общества (постепенное расселение больших городов и переход значительной части жителей в сельскую местность), и многое другое.

Политический дискурс, разворачивающийся в работах Валянского и Калюжного, подчеркнуто неидеологичен; по крайней мере, идеология не играет в нем определяющей роли. Отходят они также и от традиционного противопоставления западничества и почвенничества, которое с точки зрения современных реалий просто неадекватно ситуации. Сами авторы нередко замечают, что в принципе им безразлично, под соусом какой идеологии будет осуществляться преобразование России. Для них ключевыми являются факторы естественного порядка, формирующие культуру, понятию с точки зрения социаль-

ной рациональности. Никакой идеологии не достаточно для того, чтобы сдвинуть Россию на новый цивилизационный путь: здесь нужно воззвать к ментальным структурам гораздо более глубоко уровня, к здравому смыслу, социальной рациональности и перспективному *научному* видению мира. Скепсис Д. Калюжного по отношению не только к идеологии, но и к российскому обществоведению особенно ярко проявляется в книге, написанной им в соавторстве с Е. Ермиловой, «Дело и Слово»¹. В ней авторы решительно утверждают, что создаваемая общественными науками картина истории и общества не имеет отношения к действительности, к реальности.

«...Почти все, – пишут они, – называемое гуманитарными науками, – шарлатанство и вздор, а в самом лучшем случае просто набор произвольно подобранных фактов, не связанных никакими нитями причинности...

...Государство и народ совершали свой путь как соподчиненные *структуры* единой динамичной системы в рамках внешнего мира и природы, а книжная наука развивалась сама по себе, не сопрягаясь ни с чем...

...Русская философия ...понимать чего-либо не желала, питаясь цитатами из немецкой философии...

...Поныне философия и родившиеся из нее отпрыски вроде политологии, социологии и институциональной экономики продолжают эту работу: пережевывают цитаты и, поднатужась, производят из них новые тексты и т.д., оперируя при этом словами, не означающими ровным счетом ничего...».

Понятно, что при таком отношении к общественным наукам идеология и вовсе выглядит как пятое колесо в телеге. Поэтому Калюжный, Валянский и Ермилова не измышляют идеологий, а пытаются найти ключевое цивилизационное звено, преобразовав которое, можно изменить к лучшему все сферы общества, весь стиль его жизни, и в итоге облик мира.

Технорациональный аспект. Другие авторы ищут иные цивилизационные звенья, или, как мы предпочитаем выражаться, ас-

¹ Калюжный Д., Ермилова Е.. Дело и Слово: Будущее России с точки зрения теории эволюции. М., 2003. С. 393-394.

пекты социальной рациональности. И не последний из них – технорациональный аспект, наиболее показательно выступающий в работах М. Калашникова. Нам придется обратиться к известным его книгам «Сломанный меч империи», «Битва за небеса», «Гнев орка». На первый взгляд может показаться, что все они посвящены довольно частному вопросу – нашей военной технике, преимущественно советской. Калашникова не случайно кто-то назвал именно «певцом» этой техники. На самом деле ситуация сложнее – Калашников много места уделяет цивилизационной специфике русской и советской техносферы; оружейная тематика является у него отправным пунктом для выявления этой специфики. Общий пафос книг Калашникова можно сформулировать примерно так: потенциал нашей уникальной техносферы, будучи активно задействованным в процессе преобразования России, способен обеспечить безопасность страны, ее экономическое и политическое возрождение. Однако обратимся к самим книгам.

Автор их действительно большой поклонник советской военной техники, но это не превращает его только в популярного рассказчика о тактико-технических характеристиках танков, ракет и самолетов. Одна из основных мыслей Калашникова такова: в недрах коммунистического режима за годы его существования успела сложиться уникальная советская техносфера, которая имела все возможности стать ядром новой блистательной цивилизации, но по политическим и культурным причинам не стала. На многочисленных примерах из сферы военной техники автор показывает ее превосходство над зарубежной, он также много пишет и о советской технике, зарубежных аналогов вообще не имевшей. Часть его работ посвящена тому, что СССР вовсе не проигрывал ни экономического соревнования, ни гонки вооружений. Напротив, он переигрывал Запад (прежде всего Америку) своими дешевыми и эффективными «асимметричными ответами» на дорогостоящие и часто менее эффективные зарубежные системы вооружений. Экономика Америки в обозримом будущем должна была не выдержать чудовищного напряжения такой гонки. Но Советский Союз все-таки потерпел поражение в силу предательства одной части элиты и недееспособности другой. Он проиграл на поле информационной борьбы,

борьбы в сфере культуры, борьбы за массовое сознание. Заключительным аккордом стала сдача Горбачевым позиций в ответ на американский блеф с программой СОИ. Но самые страшные последствия имело перерождение и предательство правящей элиты. И теперь мы видим то, что видим.

Ситуация, с точки зрения М. Калашникова, отягощается еще и тем, что в обозримом будущем Россия потеряет гарантию от военного вмешательства в ее внутренние дела, поскольку развитие новых видов вооружений и новой организации вооруженных сил Америки позволит нейтрализовать наш и без того полуразрушенный ядерный щит.

Для того чтобы предотвратить такой исход событий, Калашников выступает с идеей создания Империи-Суперкорпорации, в основу которой будут положены объединенные в единую суперструктуру предприятия ВПК. Главенствующее положение в этой империи должен занимать особый Орден. Он должен курировать все передовые научно-технологические разработки, наисовременнейшие промышленные предприятия, отвечать за обороноспособность страны, а также заниматься воспитанием элиты. Он будет иметь строго иерархическую структуру, в которой ради достижения высокого положения потребуется подвергнуть себя суровым лишениям, спартанскому воспитанию с детства. Это воспитание призвано сформировать новую элиту, во многом напоминающую жрецов и воинов традиционных обществ (или Третьего Рейха, у которого Калашников считает возможным многое перенять в образе жизни и социальной политике), которая ни в коем случае не предаст своей родины и всегда будет действовать на благо страны. Без создания такой элиты никакое экономическое и военное возрождение прочным не будет. В то же время Калашников не отрицает возможности существования в новой империи демократических институтов. Но, как можно сделать вывод из его высказываний, они будут действовать преимущественно на низовом уровне, чтобы народ мог научиться на опыте выбирать достойных руководящих лиц, не подвергая при этом опасно государство. Такой ограниченной вере в возможности демократии Калашников обязан событиям последнего десятилетия, когда народ легко становился жерт-

вой манипуляций и не проявлял достаточно здравого смысла при голосовании на выборах.

В основе экономических взглядов Калашникова находятся концепции А. Паршева и, вероятно, кейнсианство в его национал-социалистическом (?) варианте. Полагая, вслед за Паршевым, что нам никогда не сравниться с западными или азиатскими странами в области производства ширпотреба, он считает, что экономика Империи-Суперкорпорации должна основываться на высокотехнологичных производствах. В этой сфере мы как раз не только не уступаем всем прочим, но и имеем хорошие шансы превзойти весь мир, победить конкурентов явным превосходством своей высокотехнологичной мирной продукции и оружия. Само собой разумеется, высокотехнологичный экспорт станет главным источником валютных поступлений, позволит отказаться от экспорта природных ресурсов, которые понадобятся для нужд собственной бурно растущей экономики. Для этого сначала потребуется вложить много средств, чтобы обеспечить возрождение и реорганизацию на корпоративных основаниях промышленных производств, научно-исследовательских учреждений, закрытых городов и т.д. Первоначальные средства можно добыть экспроприацией разворовавших страну компрадоров. Восстановлению производства отчасти послужит и контролируемая государством денежная эмиссия. Экономика Империи-Суперкорпорации будет закрыта от глобального рынка мощными протекционистскими барьерами, вывоз капитала за пределы страны сделается невозможным, поэтому национальные предприниматели станут вкладывать все средства в российскую экономику. Калашников не социалист, и поэтому частного предпринимательства он не отрицает, как и Паршев, допуская внутри Империи самый свободный капиталистический рынок. Империя и Орден смогут держать в узде любого предпринимателя, экономически (и не экономически) принуждая его работать на благо страны.

Специфика взглядов Калашникова заключается в том, что он именно русский технический и научный гений считает едва ли не высшим проявлением русского духа. В некоторых местах своих книг он почти прямо говорит, что технический прогресс должен стать нашей религией, нашим символом веры. Вместе с тем Ка-

лашников вовсе не собирается порывать с православной верой и православной традицией. Но он считает, что православие должно быть модернизировано и реформировано в боевом духе. «Православие, – пишет он, – не должно быть приторно-елейной, покрытой фальшивой позолотой бутафорией»¹. Поэтому Калашников находит немало слов для осуждения «фарисеев от православия», чьей фантазии хватает только на перепечатку книг XIX в. «Фарисеи, – продолжает он, – воинственно антитехнологичны и заскорузлы, они не желают признавать того, что мы живем в совершенно другую эпоху, нежели священники еще 80 лет назад. Что Сатана обрел совершенно новые технологии ловли душ – одно телевидение чего стоит! И что для борьбы с врагами Веры нужно и самим овладевать искусством информтехнологий и компьютеров, не замечая воплей «чужих» о несовместимости политики и церкви. Они не хотят признавать того, что русские ракеты и реактивные самолеты, ядерные центры и космические корабли, пусть и летавшие под красным знаменем – это тоже создания великого Православного человека»². Не случайно реформированное православие у Калашникова часто называется «Ядерным Православием», «Православием Меча», характеризуется как сплав древнейших традиций с современными технологиями. Служители такого православия не будут безучастно смотреть, как их народ истребляется детьми Сатаны – при нужде они не остановятся перед противлением злу насилием. И святыми обновленной Православной церкви станут не выродившиеся представители семьи последнего русского царя, а герои – панфиловцы, моряки «Варяга» и «Корейца», русский солдат, не отрекшийся от веры под угрозами чеченцев и за это казненный, и другие, им подобные.

Из книг М. Калашникова вырастает облик великой Империи людей Знания, Меча и Молота, людей, гармонически развитых, очень похожих на героев книг о коммунистическом будущем фантаста И. Ефремова. Но не в коммунистическом будущем придется

¹ Калашников М. Орден новых меченосцев. М., 2003. С. 191. (Эта книга, по сути, извлечение из его же «Битвы за небеса»).

² Там же. С. 193.

жить людям этой Империи, если только она возникнет. Империя-Суперкорпорация необходима русским для того, чтобы выжить и отстоять свою независимость в мире, в котором Америка начала новый виток гонки вооружений, долженствующий дать ей неизмеримое превосходство. Только страна-корпорация сможет найти достойный ответ аэрокосмическим экспедиционным корпусам, орбитальным боевым системам, бомбардировщикам-невидимкам и прочим дьявольским изобретениям сатанинской Североатлантиды. Противостоя Североатлантиде, наша страна будет сражаться не только с собственной смертью, но и спасти весь мир от ужасов грядущего господства американской империи.

Заканчивая изложение взглядов М.Калашникова, нельзя не отметить, что они в сравнении со взглядами упомянутых выше авторов кажутся более идеологизированными. Мы в самом деле обнаруживаем в них отчетливое влияние фашистских идей корпоративного государства; с фашизмом отлично сочетается увлечение Калашникова военными и техническими вопросами, а также его стремление преобразовать православие в соответствии с воинским духом. Кроме того, Калашников нередко выступает как выразитель взглядов части национально мыслящей буржуазии, связанной с ВПК. И эта классовая ангажированность также заставляет его мысль течь в русле, напоминающем классические идеологии. То, что Калашников в большей степени является *идеологом*, чем прочие рассмотренные выше авторы, дает ему такое же преимущество перед ними, какое вообще дает своим приверженцам всякое рациональное политическое учение, ставящее определенные и легко доступные пониманию цели.

В то же время вопрос об идеологичности или неидеологичности политического дискурса, разворачивающегося в работах Калашникова, представляется гораздо более сложным, чем может показаться на первый взгляд. Причина тому – все та же перекличка идей Калашникова с фашистскими идеями. Калашников строит свой дискурс на основе выделения технорациональной основы русской социальной рациональности – уже одно это делает его политическое учение не вполне идеологией, поскольку идеология строится на иных основаниях. Тогда почему выделение Калашниковым

технорационального аспекта русской социальной рациональности сочетается именно с *идеологией* фашизма?

Проблема заключается в том, что сам по себе фашизм не вполне является идеологией, т.е. продуктом политической мысли Модерна. Среди наличествующих в нем постмодернистских элементов фашизм как политический режим характеризуется сильной склонностью к ставке на политическую мифологию, используемую в условиях медиакратического правления. Как политическое учение фашизм содержит в себе в числе прочих немодернистских элементов склонность искать доступные массовому восприятию аксиомы социальной рациональности и непосредственно выводить из них те или иные политические решения. В конечном счете, расовое учение о превосходстве арийцев – это учение о превосходстве в широком смысле их культурного, а в более узком – технического гения. Техника же, будучи средством овладения силами природы, приспособления к ней или ее преобразования – есть воплощение социальной рациональности представителей той или иной культуры (в фашистском определении – расы). А военная техника – высшее проявление социальной рациональности, ибо от нее непосредственно зависит выживание расы в столкновении с врагами.

Калашникову же, как можно сделать вывод из его книг, импонирует скорее не медиакратическая, а технорациональная сторона фашизма, в которой была отражена социальная рациональность немцев. Он поэтому и в русской социальной рациональности выделяет ее технорациональный элемент, и не без основания считает его важнейшим в условиях современности. Именно поэтому его проект Империи-корпорации основывается прежде всего на специфической русской технорациональности. Все остальное – иерархическая социальная структура, реформированная религия и т.д. – в сущности вторично, поскольку призвано обеспечивать сохранение и развитие этого технорационального (т.е. социально-рационального) ядра.

Политический дискурс, развернутый в работах Калашникова, можно охарактеризовать как один из возможных вариантов политического учения постмодернистской эпохи, вырастающего из поиска основ социальной рациональности. А если точнее – это один из вариантов выхода из нашего вынужденного Постмодерна. То,

что вариант этот перекликается с фашизмом, есть свидетельство немодернистского характера обоих учений, но по большому счету и не более. Империя-корпорация Калашникова призвана не поработать другие народы ради нужд русских, а бороться с мировым Сатаной. Если же по внешнему облику вариант Калашникова напоминает фашистский, то это является следствием часто встречающейся в человеческой жизни ситуации, когда, как выразился К.С. Льюис, ведущее к грехопадению решение лишь нюансами отличается от ведущего в обратном направлении.

Попытка идеологического выхода из Постмодерна

Выше мы уделили внимание политическому проективизму и поиску оснований российской социальной рациональности как направлениям, нащупывающим выход из нашего политического Постмодерна. Но это не значит, что не совершается попыток такого выхода в традиционном, идеологическом русле. В качестве примера приведем взгляды известного политического публициста-международника О. Арина. Будучи реалистом, марксистом и сторонником социалистического выбора для России, Арин достаточно типичен в качестве представителя идеологически ориентированного мышления. И прежде всего потому, что марксизм для нас по-прежнему остается эталоном идеологии, матрицей для практически любого идеологического дискурса, который еще может развернуться на наших просторах. (Характерно, например, что попытавшийся стать идеологической партией СПС также невольно старался соответствовать данному эталону, открыто объявив себя партией конкретного класса).

Как реалист-международник Арин резко критикует иллюзии, пронизывающие работы так называемых «еслибистов» (ученых, которые, по его мнению, либо чрезвычайно плохо разбираются в реалиях международных отношений, либо сознательно вводят в заблуждение свою аудиторию). Одним из объектов его критики является, например, концепция вхождения России в Атлантико-Тихоокеанский Регион (АТР). По мнению Арина, она не имеет под собой никакой реальной основы, а чтобы убедиться в этом, нужно

всего лишь уделить небольшое внимание объемам торговли России с государствами АТР, которые всегда были невелики. Следовательно, весь шум, периодически поднимающийся по поводу визитов наших политиков в Китай, Японию или Индию, не имеет никакого значения, кроме пропагандистского. «Еслибистская» дипломатия не только не приносит значимых экономических выгод России, но и зачастую просто не окупает своих затрат. Арин приводит немало примеров того, что наша внешняя политика формулируется и проводится лицами, не умеющими и не желающими вести элементарный бухгалтерский учет: соотносить затраты и расходы. Эти лица исходят не из реалистических соображений, не из подсчета убытков и выгод, а из «еслибистских» иллюзий, своекорыстных побуждений и вредных мифов, касающихся статуса России в современном мире. Арин постоянно сопоставляет «еслибистские» иллюзии насчет статуса России с тем, какое место Россия занимает в глазах не в пример более реалистичных зарубежных политиков и исследователей-международников. Результат, конечно, не в пользу «еслибистов». С не меньшим постоянством он повторяет, что Россия нуждается в продуманной и реалистичной концепции своих национальных интересов и в прагматичной («по карману») внешней политике.

Но из каких соображений следует исходить, формулируя эти самые национальные интересы и на их основе реалистичную внешнюю политику? Какая научная методология и идеология могут помочь в этом предприятии? Это – марксистские методология и идеология с их классовым и формационным подходом к анализу явлений. Арин полагает (и весьма убедительно аргументирует свою точку зрения), что отечественная история однозначно свидетельствует об одном: капитализм и Россия несовместимы. По крайней мере XIX и XX вв. показали, что когда Россия заходила достаточно далеко по капиталистическому пути, это ничем хорошим не заканчивалось.

В связи с этим Арин посвящает немало места разоблачению мифа о якобы невероятном процветании и прогрессе предреволюционной России. Арин приводит множество статистических данных, касающихся реального содержания этого «прогресса» и этого

«процветания». Общий смысл приводимых им данных таков: предреволюционная Россия все глубже увязала в финансово-экономической зависимости от стран Запада (прежде всего Франции), ее экономика контролировалась иностранным капиталом, ее внешняя политика была подчинена обслуживанию интересов иностранных капиталистов. Поэтому собственно Россия, ее народ, почти ничего не выигрывали от дутого предреволюционного «процветания». Особенно страдало крестьянство, которому не хватало хлеба для собственного пропитания: Россия была вынуждена экспортировать его даже в голодные годы, чтобы как-нибудь закрыть бреши в бюджете. Об относительной слабости России на международной арене свидетельствовал проигрыш войны с Японией; о внутренней нестабильности – рост забастовочного движения и крестьянских восстаний и целых три революции. В итоге Россия была втянута в мировую войну, затем в две революции и войну гражданскую, в разгаре которой была близка к потере государственного суверенитета, что и случилось бы, не спаси страну решительная политика большевиков.

С другой стороны, социалистический период в истории России вывел ее на вершину экономического, политического и военного могущества. Проведение социалистических преобразований осуществлялось в исключительно сложной, критической международной обстановке, не менее сложными были условия и внутри страны. Это не могло не привести к порою излишней жестокости и к невинным жертвам. Вместе с тем, реальный масштаб этих жертв (которые далеко не всегда были невинными), выражающийся в потерях населения за тридцатилетний период сталинского правления, вовсе не был так велик, как это представляет демократическая псевдонаучная историография. Каждый год современных демократических и рыночных реформ Россия теряет населения по крайней мере не меньше, чем в среднем за год сталинского правления – и это даже если для сравнения брать сильно (примерно раз в десять) завышенные данные либерально-демократической «историографии». В социалистический период наблюдался к тому же рост экономики, культуры, военного и политического веса России, в то время как в эпоху демократических и рыночных преобразований мы видим

только их тотальный спад. Необходимо отметить, что О. Арин считает по-настоящему социалистическим периодом истории СССР только сталинский. После Сталина идет перерождение и искажение как самого социалистического строя, так и политической элиты, что закономерно завершается эпохой Горбачева.

Почему же Россия в период, когда ее экономика становилась на капиталистические рельсы, начинала уверенно катиться под откос и, напротив, в социалистическую эпоху двигалась в обратном направлении? Потому, отвечает Арин, что в силу воздействия географического, климатического, внешнеполитического и прочих факторов, русские по своей природе являются социалистами. Без постоянной взаимопомощи и солидарного поведения они не смогли бы не то что освоить громадные пространства холодной России, но и просто выжить. Без исключительной политической дисциплины и готовности подчиняться государственной власти, жертвовать собой ради сохранения целого, они бы не смогли выстоять в постоянном противоборстве с многочисленными агрессорами. Без целенаправленной государственной экономической политики Россия с ее огромной, разнонациональной территорией никогда бы не могла быть интегрирована в единое экономическое и политическое пространство.

До сих пор, как можно заметить, в рассуждениях О. Арина почти не наблюдается специфически марксистского компонента, а его аргументация в целом повторяет доводы С. Кара-Мурзы и А. Паршева. Марксистский компонент обнаруживается, когда Арин касается подоплеки режима предреволюционной России, большевистского режима, современного «демократического» режима.

Прежде всего он анализирует эти режимы с точки зрения классового и формационного подходов. В дореволюционной России он рассматривает противоречия между дворянством, чиновничеством, национально и компрадорски ориентированной буржуазией, крестьянством, рабочим классом и т.д. Путь, по которому шла Россия кануна первой мировой войны он однозначно характеризует как капиталистический. Также и в современной России он находит национально ориентированную и компрадорскую буржуазию, рабочих, интеллигенцию, бюрократию и т.д. Современная Россия

также идет (и уже довольно давно, если считать годы вырождения социализма) по капиталистическому пути, и пока основные противоречия в правящих кругах обусловлены интересами национальной и компрадорской буржуазии. Арин неоднократно оговаривается при этом, что капиталистический путь ничего хорошего России не сулит, даже если верх одержит национально ориентированная буржуазия, поскольку (тут он использует аргументацию Паршева и аргументы насчет социалистической природы русских) любая форма капитализма для России разорительна и разрушительна. Он неоднократно приводит примеры того, как даже капиталисты, не говоря уже о прочих гражданах, у нас нередко продолжают мыслить социалистически, возлагая, например в уже капиталистических условиях, чрезмерные упования на государство и т.д.

Арин за социалистический путь развития для России, хотя он и не ставит своей задачей четко его сформулировать применительно к современным условиям. Он, однако, ясно осознает, что социалистический путь развития требует во многих отношениях гораздо большей рациональности, чем капиталистический: слишком многое зависит от правильно или неправильно принятых решений и слишком мало оснований надеяться, что ошибки исправит что-то вроде «невидимой руки рынка». С другой стороны, капиталистический путь несмотря на его кажущуюся легкость (каждый должен следовать только своей выгоде, что и кладется в основу экономической и общественной жизни) для России все равно неприемлем. И поэтому волей-неволей нам придется больше думать головой, если хотим продолжить свою жизнь в качестве граждан суверенной державы.

Следование марксистскому, формационно-классовому подходу к анализу явлений обуславливает и характер критики Ариным ряда политических течений или отдельных политических писателей (идеологов). Из этой критики можно сделать вывод, что цельных идеологий в современной России Арин не находит, и это соответствует действительному положению вещей. Однако за определенными политическими силами можно усмотреть определенные группы населения, а за политической риторикой – влияние той или иной идеологии. Так, например, за организациями типа НДР, ОВР,

«Единство» стоит крупная олигархическая (часто компрадорская) буржуазия и часть государственного чиновничества. Социальная база таких организаций, как ЛДПР, «Яблоко» или партий покойных Лебеда и Федорова весьма размыта – это мелкая и средняя буржуазия, интеллигенция, часть деклассированных элементов и т.д. СПС – партия тех самых 4-5% россиян, которые успешно встроились в капитализм и пожинают его плоды, она может оказаться привлекательной для части элитарной молодежи. Критикуя КПРФ, он отмечает ее очень слабую связь с рабочим классом и такую же размытость социальной базы, как у большинства прочих партий, таких как например, «Яблоко». Разбирая позицию «яблочников», об их социальной базе он вообще не пишет. Видимо очень уж она неясна¹.

Разбирая взгляды отдельных идеологов и политические платформы партий, Арин делает упор на откровенной некомпетентности их авторов, либо на подмене серьезных аргументов разного рода мифами².

Арин начинает с откровенных антикоммунистов, сторонников государственно-олигархической буржуазии, представителей финансово-промышленных империй, компрадоров и прозападной интеллигенции. Как самый показательный и крайний пример Арин приводит воззрения В. Новодворской и программные положения ее партии «Демократический Союз» (ДС). Он указывает на полнейшую несостоятельность Новодворской в оценке современного капитализма, на тот чрезмерно идеализированный образ капитализма как удивительно свободного общества, который вырастает из ее сочинений и программы ДС. «Думаю, – иронически замечает Арин, – что любой мелкий и средний бизнесмен разорвал бы на части авторов программы ДС с их гимном свободы капитализму»³. Поэтому суждения Новодворской он квалифицирует как порожденные незнанием реалий этого мира, больным воображением и полагает, что эта утопия никак не может быть реализована в России.

¹ Арин О. Россия: страна рабов и господ. М., 2003.

² Там же. С. 178-234.

³ Там же. С. 179.

С идейной точки зрения от Новодворской не отличается СПС или, как иронически называет его Арин по аналогии с «Яблоком», партия «Нехачу». Точно так же, как и у Новодворской, их знания о реальном капитализме «почерпнуты то ли из общения с миллионерами в Давосе, то ли из чтения журнала «Америка»¹. Авторы «Российского либерального манифеста» живут в иллюзорном мире и потому искренне полагают, что «выживание всех народов мира в наступившем столетии во многом зависит от того, насколько широкое распространение получают либеральные ценности». В связи с этим Арин напоминает (как всегда, с цифрами в руках), что даже в тех странах, где либеральных ценностей хоть отбавляй, реальные доходы граждан уже долгие годы падают, а уж для всех прочих народов интенсивное распространение либеральных ценностей несет резкое социальное расслоение и рост нищеты. Отвергает он также и «бред» «нехачуистов» о якобы где-то существующей «свободной экономике», а также о снижении в этой экономике роли государства. Одним словом, фундаментальные посылы программы СПС просто не соответствуют реальности, а посему и прочие положения программы не имеют смысла. Уделяет внимание Арин и Декларации об основах внешнеполитической деятельности СПС. Она также «состоит из пустых фраз, отражающих полное непонимание международных реальностей»². Он едко издевается над идеей «глобального контракта», «согласованного мирового развития и интегрированной безопасности», над тем, что, согласно планам СПС, Россия должна «инициировать создание новой всеобъемлющей системы гарантий мира, демократии и стабильности». Все эти прожекты совершенно не учитывают ни реального положения России в мировом сообществе (она не может даже гарантировать мира на своей территории), ни невозможности преодолеть системные противоречия между странами Севера и Юга, Востока и Запада. Не менее глупы и другие пункты Декларации, касающиеся главных внешних вызовов России («остаться один на один с угрозой террористической войны» и быть исключенной из сообщества стран-

¹ Арин О. Россия: страна рабов и господ. С. 181.

² Там же. С. 183.

лидеров и из процесса глобализации). Из другого пункта Декларации следует, что, оказывается, национальные интересы России может адекватно отражать только «кучка либералов, которые ни в чем не разбираются, но зато включена в рыночную экономику»¹ и т.д., и т.п. В общем, заключает Арин, «из всех буржуазных партий партия Нехачу самая глупая». Что, впрочем, не лишает ее хоть и весьма узкой, но все-таки социальной базы.

«Яблоко» Арин оценивает более позитивно, чем СПС, отмечая наличие у него профессиональных кадров. Явлинский и его сторонники более реалистичны в своем взгляде на вещи: они видят, к чему ведет Россию нынешний криминально-компрадорский капитализм и желают его упорядочить. Проблема «яблочников», по мнению Арина, в том, что они заиклились на либеральной идеологии. И вот эта идеологическая зашоренность не позволяет им предлагать для излечения нашего общества никаких иных рецептов, кроме ортодоксально-либеральных, капиталистических. Но и тут у них возникают в принципе те же проблемы, что и у «нехачуистов»: «Яблочники» хотят построить в России такой вариант капитализма, которого нет нигде. Потому что нет нигде, даже в самых благополучных капиталистических странах, общества, в котором «было бы много богатых и мало бедных», как того хочется Явлинскому. Вот обратных примеров – сколько угодно. Совершенно необоснованны сетования Явлинского и на то, что в России слишком сильное государство, создающее помехи частной инициативе. Напротив, замечает Арин, сейчас государство в России слабо в экономическом отношении как никогда. Если оценивать экономическую силу государства по доле бюджета в ВВП, то оно гораздо слабее любого западного капиталистического государства. (В среднем эта доля в западных странах составляет около 46%, а в России – максимум около 10). Понятно, что с такой слабой экономической базой все социальные программы Явлинского нереализуемы. Напротив, если последовать либерально-капиталистическим советам Явлинского, это приведет к еще большему хаосу и анархии.

¹ Там же. С. 184.

Партии «третьего пути», вроде партий Жириновского, а также покойных Лебеда и Федорова, имеют весьма эклектичные программы: в них сочетаются трудно совместимые положения. Жириновский по сути является сторонником либерально-капиталистического пути, и в этом смысле он несколько не лучше «нехачуистов» или «яблочников». Отличие заключается только в антизападной и великодержавной риторике. Но все мечты о восстановлении величия державы нереализуемы либерально-капиталистическими средствами. Взгляды Лебеда были еще более размыты: в сущности, он хотел некоего сочетания капитализма и социализма, только слов этих не употреблял. При этом он исходил из необходимости существования рынка и частной собственности. Предлагавшиеся им практические меры сводились к созданию среднего класса, реформированию государства и общества в интересах национального капитала, теперь вынужденного бежать за границу. С.Федоров мечтал о «народном капитализме», не очень конкретизируя это понятие. Не в последнюю очередь именно такая идейная размытость не позволила партиям Лебеда и Федорова добиться сколь-нибудь значительных успехов.

КПРФ и ее идеологи, конечно, весьма реалистично оценивают нынешнее состояние России и всю тяжесть ее положения. Однако им не хватает последовательности: они то вводят социализм в качестве цели в свои документы и теоретические труды, то убирают. У них нет ясности — уже Россия живет при капитализме или только идет к нему. Встав на путь исключительно парламентской борьбы, КПРФ превратилась в «системную» партию, совершенно не готовую реализовать даже те неясные социалистическо-патриотические намерения, которые отражены в ее программе. С точки зрения Арина, коммунисты правильно считают, что единственной плодотворной альтернативой нынешнему пути России является социализация и советизация. Но реальная политика коммунистов оставляет им место только в предбанниках Думы, место партии, несущей точно такую же ответственность за происходящее в России, как и их компрадорско-капиталистические оппоненты.

Показательно, что разбирая программы и идеологии партий, Арин уделяет существенное внимание риторике, используемым

ими мерам воздействия на человека. В основном это касается партий власти. Воздействие это нередко осуществляется с использованием знания человеческой психологии (Ельцин), культурных стереотипов, сохраняющейся еще веры в слова (типа «капитализм»), веры в то, что говорят власть предержащие и т.д. Многие партии отдают должное патриотической риторике. В критической части своих платформ они также очень похожи друг на друга. В целом Арин отмечает все ту же идеологическую размытость нашей политической жизни, о которой писали авторы «Новой русской идеологии». Поэтому со времен президентской предвыборной кампании 1996 г. все более актуальным становится вопрос об «изобретении» четкой идеологии, без которой все труднее бороться за власть и удерживать ее. Арин уделяет внимание нескольким попыткам такого изобретения, особо отмечая, что едва ли не все авторы чрезвычайно любят раскрывать идеологическую тему с помощью категории «идентичность». Но основополагающим в анализе таких попыток является марксистский тезис о первичности экономического базиса для всякой идеологии. Поэтому вывод Арина касательно разбираемых им авторов таков:

«Эти авторы... так же, как авторы программ множества про-буржуазных партий, стремятся избегать опасных терминов капитализм-социализм. Они, естественно, против социализма ... но не решаются четко говорить о капитализме. Они прекрасно чувствуют, что идеология «джунглей» в России не утвердится. Поэтому они начинают внедрять словесные канделябры, лишенные «окрасок». т.е. пытаются оперировать общечеловеческими терминами: государство, справедливость, свобода, культура, постиндустриальное общество и т.д. Это старые трюки, над которыми в свое время издевались Маркс с Энгельсом, ... критиковал Ленин, сурово расправлялся с ними Сталин. И все они были правы, потому что не бывает свободы ради свободы, нет и абстрактной справедливости»¹.

Другой чертой настоящей идеологии, согласно Арину, является наличие в ней генеральных целей. С этой точки зрения он критикует коллектив авторов, состоящий из Т.А. Алексеевой, Б.Г. Ка-

¹ Арин О. Россия: страна рабов и господ... С. 212.

пустина и И.К. Пантина. Они сознательно не ставят перед собой задачи определения «целей национального развития». «Но, – замечает Арин, – идеология, в которой не заложена генеральная, стратегическая цель, не может стать массовой идеологией»¹. Причем в качестве примеров мировых идеологий, в которых такие цели четко прописаны, Арин приводит и христианство, и «капиталистическую идеологию свободы», и коммунизм. Нетрудно заметить, что здесь Арин придерживается такого же расплывчатого представления о сущности идеологии, как и большинство современных авторов, несмотря на весь его марксизм. Видимо, марксистский инструментарий не вполне применим к ситуации, в которой классовая база идеологий столь неопределенна, что приходится изобретать особую «национальную идеологию» или «интегративную идеологию», построенную на риторике, мифах и симулякрах. Но классовый подход Арина к идеологии заставляет его считать, что создание национальной или интегративной идеологии в принципе невозможно просто потому, что таковых никогда не было в природе. В основе любой так называемой общенациональной идеологии всегда находится идеология того или иного класса, который осуществляет культурную гегемонию.

Из всего сказанного выше можно заключить, что наиболее явно преимущество идеологизированной (марксистской) позиции Арина сказывается тогда, когда он выступает в качестве критика. Действительно, любая четко сформулированная идеологическая позиция на голову превосходит продукцию, составленную по принципу «политического легиона». Однако и в качестве критика Арин выступает преимущественно как демифологизатор, мало чем отличающийся от прочих демифологизаторов оппозиционного направления. Поэтому и его марксизм имеет в основном демифологизирующую направленность. В итоге преимущества идеологизированной позиции Арина остаются по большей части декларативными. Их реализации – и Арин это признает – мешает, в сущности, практика манипуляции сознанием, осуществляемая правящими верхами. Или, точнее, идеологическая рациональность оказывается

¹ Арин О. Россия: страна рабов и господ... С. 212.

все еще функциональной в качестве инструмента полемики, но плохо вписывается в практику постмодернистской медиакратии. Ее время, с одной стороны, уже прошло, а с другой – может быть еще не наступило, если только выход России из Постмодерна будет означать также возвращение идеологии.

Элементы дискурса социального эксперимента (техника, антропология, империя)

Выше мы отмечали характерную особенность доминирующего политического дискурса современной России – консенсус по поводу отрицания необходимости социального экспериментирования. Однако нетрудно заметить, что большинство упоминавшихся выше политических авторов, как работающих в парадигме социальной рациональности, так и иных, по разным причинам социального экспериментирования не отрицают.

Дискурс, не только не отрицающий социального экспериментирования, но и напротив, к нему призывающий, никогда окончательно не умирал в России. Более того, имеются основания полагать, что в течение последних лет наметилась явная тенденция к его количественному расширению. В рамках этого дискурса можно обнаружить уже не только привычные программы и проекты преобразований, но и почти художественные, в духе утопий XIX в. описания будущего. Этот факт можно оценивать по-разному: как очередное свидетельство того, что в эпоху Постмодерна возрождаются домодернистские дискурсы (или самые ранние, антикварные формы дискурсов модернистских) и, напротив, как тенденцию, означающую попытку выхода из постмодернистского тупика. Как бы то ни было, тенденция возрождения дискурса социального экспериментирования существует.

Надо сразу отметить, что ее характерной чертой, по нашему мнению, является отсутствие четко выраженной идеологической (в привычном смысле этого слова) принадлежности: часто трудно сказать, какое это экспериментирование – социалистическое, консервативное, либеральное и т.д. Можно предположить, что именно само экспериментирование как наиболее отвечающее природе че-

ловека и потребностям желающего жить и динамично развиваться общества и является главной ценностью этого дискурса. Ниже мы попытаемся это предположение обосновать. Начнем с уже упомянутых нами по другим поводам авторов.

Авторы фантастических политических проектов, которые не следует воспринимать несерьезно только по причине их принадлежности к особому жанру, склонны разворачивать в своих произведениях дискурс социального эксперимента. Действительно, трудно назвать по-иному «исламские» проекты В. Михайлова и Ю. Никитина; проект империи, построенной сверхлюдьми В. Злотникова; проект очищения общества от его отбросов путем заведения особой службы «выбраковки» О. Дивова; проект перевоспитания человечества психотронными мерами А. Плеханова и т.д., и т.п. У этих и других авторов преобразование общества начинается именно путем введения чего-либо, ранее в этом обществе (или вообще нигде) невиданного – начиная от новой религии, новых социальных институтов, и заканчивая новыми породами людей со сверхспособностями, не говоря уже о новейших достижениях науки и техники.

Но и взгляды «серьезных» авторов нередко также в разной степени содержат элементы дискурса социального эксперимента.

Например, взгляды А. Паршева можно интерпретировать как призыв к осуществлению социального эксперимента по созданию в России автаркической, в сырьевом смысле почти самодостаточной экономики на рыночных началах.

С. Кара-Мурза, если рассматривать его взгляды с этой же точки зрения, предлагает также свой социальный эксперимент. Это не простое восстановление уже некогда бывшей «советской цивилизации» (в духе дискурса «нормального общества и здравого смысла»), а осознанное строительство новой социальной структуры исходя из познанных аксиом социальной рациональности.

Однако ни Паршев, ни Кара-Мурза не стремятся сформулировать свои идеи в виде четкого проекта. В их книгах мы не найдем ни ярких образов желаемого будущего, ни ярких описаний путей к его достижению.

Если мы вновь обратимся к уже упомянутым работам С. Валианского и Д. Калюжного, то встретим в них, помимо достаточно

традиционно выглядящих политико-экономических рецептов, вполне вписывающийся в наше понимание о дискурсе социального эксперимента проект преобразования всей российской жизни на основе строительства «экодомов». Тут основой социального эксперимента выступают научно-технические новации – ход мысли, который мы в дальнейшем отметим еще у ряда авторов.

У М. Калашникова мы встречаем весьма детально описанный проект строительства империи-суперкорпорации (СССР-2), «ордена новых меченосцев», «тайного государства» и т.д. Калашников, похоже, отчетливо осознает жизненную необходимость именно социального экспериментирования для современной России. По крайней мере, одна из глав его книги «Вперед к СССР-2!» носит недвусмысленное название – «Социальное творчество: долой навязанные химеры!».

В ряде своих книг Калашников прибегает к описанию общества, которое должно возникнуть в результате предлагаемого им социального эксперимента. Разделы, повествующие о будущем, порой напоминают одновременно вставки из фантастических романов и из произведений ранних утопистов:

«Внешне это Тайное государство пусть смотрится как множество не связанных друг с другом фирм, обществ и фондов, университетов и школ. Можно рассыпать бюджет нигде не обозначенного Тайного государства по бухгалтериям всевозможных фирм, инновационных научно-технических центров, университетов, департаментов и банков. Официально тайного государства не будет существовать. И тем не менее оно станет жить и действовать на самом деле. Оно превратится в мощную силу, которая перехватывает финансовые потоки, занимается планированием, выходит на мировые финансовые рынки и начинает производство необычной техники. Не добывая ни грамма нефти, оно очень скоро получит сравнимые с нефтяными доходы. А после и само тихо приберет к рукам и нефть, и газ, и алюминий. Разными способами – включая даже подчинение себе воли и разума нынешних олигархов, разорение их хитрыми финансовыми технологиями и прочим. ...

В болотной же криминальной экономики страны Эр-Эф вдруг возникает высокотехнологическая твердыня. ...

...Новый император очень быстро захватывает господство в политической или информационной сферах. Большие деньги, сделанные с помощью новейших сетевых технологий, превращают корыстолюбивый парламент в полную марионетку, и принятые им законы уничтожают олигархическое телевидение. Зато появляется новое, очень дешевое ТВ, которое находится в руках императора на основе интегральных интеллектуальных сетей Пушкина, аналогов которым на Западе нет. ...

Тайное государство начнет отвоевание России и целого мира в придачу очень необычным способом: созданием «островов будущего». ...

Представьте себе некий город с близлежащей сельской местностью, который начинает жить совсем новой жизнью. Ему не нужен Чубайс – потому что у него есть новые компактные электростанции и необычные отопительные системы отечественного изобретения. А посему город не выворачивает карманы перед мафией Проводов и Отопительных монстров и гораздо больше денег тратит на детей, на детские школы, дома творчества, школы и пособия старикам. Здесь хорошо учат – потому что община устанавливает педагогам хорошее жалованье. Здесь жители меньше пьют – потому что жизнь их более интересна. Люди здесь живут богаче, чем в окружающем мире... Здесь чиновники работают лучше... Здесь меньше налоги – и потому тут лучше развивается предпринимательство. ...

И вот уже не просто города с округой, а целые регионы становятся средоточием новых технологий. ... Теперь весь мир видит: рождается какая-то особая цивилизация, очень привлекательный мир, в который так хочется попасть. ...

Еще шаг – и в стране появляются технополисы, которые привлекают любого носителя необычных технологий будущего. ... Россия словно говорит: идите к нам, все гении, которых не хотят признавать. Ты умеешь лечить рак без химиотерапии, но тебя травят в США? Иди к нам. Ты можешь делать так, что диабетики перестают нуждаться в инсулине, но тебя уничтожают фармацевтические гиганты? Мы тебя примем и защитим. Ты знаешь, как повысить нефтеотдачу пластов без таких затрат, как у фирмы «Халлибертон»? Милости просим....

Русские начинают политику «технологического беспредела». Столкнувшись с перспективой развала старой промышленности и не имея средств на то, чтобы ее выстроить вновь, мы ставим на чудесные технологии, на совершенно новый мир. Ставим и выигрываем.

... ставка на чудесные технологии, Братство и Тайное государство совершает чудо. ... Происходит цепная реакция. В самой России «новые русские» вынуждены следовать новой моде и новым технологиям. Чтобы не быть разоренными в конкуренции компаниями Братства и Тайного государства, они тоже вынуждены покупать новые технологии, осваивать экономичную технику, искать изобретателей и ученых. Они вкладывают деньги в наукоемкие отрасли, в образование. Кроме того, они получают возможность вложить свои миллиарды нефтедолларов в очень прибыльные проекты в самой России, а не складывать их на Западе. ...

В стране совершается то, чего так жаждут все граждане России: чудо. Чудо, ожидание которого так глубоко укоренено в русском национальном характере. И это чудо само по себе превращается в психологическое оружие «мегатонного» класса, в умножитель национальной силы, народной энергии.

Под этим влиянием происходит еще одно чудо: меняя саму себя, Россия начинает менять и весь мир. Мы делаем его своим. И в этом мире будущего новые кочевники начинают исчезать подобно тому, как тают снежные бабы под лучами солнца. Вместо того, чтобы распасться и провалиться в разряд безнадежно конченных стран, Россия, поправ свою смерть, перерождается в силу планетарного масштаба»¹.

Образ будущей России – это образ цивилизации, далеко оставившей позади даже современные западные общества, все еще опирающиеся на силу индустриальных гигантов. И у России есть (снова мы сталкиваемся с этим ходом мысли) по крайней мере одна негативная предпосылка для достижения желаемого будущего – умирающая и практически не поддающаяся восстановлению старая индустриальная экономика. Но чтобы осуществить прыжок в будущее, нужны не только негативные предпосылки.

¹ Калашников М., Крупнов Ю. Оседлай молнию! М., 2003. С. 328-342.

Поэтому в дискурсе М. Калашникова следует отметить один принципиально важный момент. Это – ставка на «чудо», «чудесные технологии», «нелинейные», «неаналитические» стратегии. Иными словами, это отказ играть по уже установившимся правилам игры, по устоявшимся к экономике, политике и военному делу канонам, следуя которым Россия никогда не выберется из ямы, из климатической «петли Паршева». Важнейшим фактором в осуществлении чуда должны стать необычные люди, которых Калашников называет «всечеловеками», «люденами», «метагомами», «людьми Нейромира» и т.д. Эти люди, искусственным или естественным образом наделенные сверхспособностями, используют возможности человеческой психики на все сто процентов. Поэтому они могут находить нетривиальные решения там, где пасует обычная линейная логика, способны действовать в таких «коридорах реальности», которые с точки зрения нормального человека кажутся безумием, и побеждать. Преобладание таких людей во власти, экономике, армии и прочих сферах жизни сделает Россию, по мнению Калашникова, просто неуязвимой.

Несколько «ослабленный» вариант нового человека, который построит на просторах России новую империю, мы обнаруживаем в произведениях Ю. Мухина. Но если у М. Калашникова в центре находятся скорее чудесная стратегия и чудесная техника, то у Мухина его «гуманистический проект» как раз начинается с нового человека. В чем заключается этот проект?

Согласно Мухину, коммунизм по Марксу – это гуманизм. Но Маркс ошибался, во главу угла ставя экономику, обобществление средств производства и т.д. Если бы все обстояло так просто, то коммунизм был бы построен в СССР, поскольку материальная база для него уже существовала. Но для подлинно коммунистического (гуманистического) общества нужны *люди*. А вот их-то в СССР и не хватало.

Мухин полагает, что всех людей можно поделить на три категории.

1. Человек. Индивидуум, который «живет ради общества, ради творчества, ради любой другой имеющей для него значение цели, которая в материальном плане ему лично ничего не дает»¹.

¹ Мухин Ю. Россия. Еще не вечер. М., 2003. С. 597.

2. Обыватель. Индивидуум, который не имеет таких целей, как Человек, но строго исповедует нормы Человеческой морали, позволяющей обществу существовать.

3. Человекообразное животное (ЧЖ или «чиж»). Живет только для того, чтобы максимально удовлетворять свои животные инстинкты – лень, алчность, похоть, трусость.

До последнего времени народные массы СССР в основном состояли из обывателей в рамках Человеческой морали, которую обычно задают религии. Облик любого общества определяется моральным обликом массы обывателей. Если умами обывателей овладевают «чижи», то такое общество приходит к краху. Сегодня «чижи» захватили мировые СМИ и через эти СМИ убеждают обывателя, что жить нужно как они, т.е. паразитируя на обществе. Тем самым «чижи» рубят под собой сук, но не понимают этого, поскольку быстро глупеют. И поэтому у мира нет выбора – либо гуманизм, либо смерть.

С «чижами» бесполезно бороться методом террора, их надо переубеждать, мирно отвоевывать у них умы обывателей. Идеи «чижей» надо уничтожать критикой, исключая тем самым возможность паразитирования кого-либо на ком-либо.

Исходя из таких представлений о человеке Ю. Мухин предлагает социальный эксперимент по установлению гуманистического государства. В общих чертах модель этого государства выглядит так.

Мухин начинает с того, что государство вообще человеку необходимо, так как не все человек может сделать без его помощи. Любое государство состоит из дееспособного населения и органов управления им.

Гуманистического государство – это подлинная демократия, потому что в нем население имеет возможность реально контролировать власть, т.е. поощрять (морально и материально) и наказывать (судом и тюрьмой) органы управления. Ибо простое непереизбрание на второй срок депутата или президента, как это делается сейчас, смешно считать наказанием.

Поэтому в новой Конституции Мухин предлагает заключение особого договора народа с органами управления. Суть его такова: граждане исполняют законы и могут быть наказаны за их

нарушение, но то же самое касается и органов управления. Избиратели сами решают по итогам правления парламента или президента – «оставить без последствий», «поощрить» или признать их достойными наказания. В последнем случае виновные всем составом отправляются в тюрьму.

В то же время планируется постепенно сократить функции государства, передав часть из них общинам (например, часть медицинского обслуживания, милицию, правосудие). Это приведет к сокращению бюрократии. Такое состояние дел будет, по Мухину, похоже на Россию до середины XIX в., но достигнуто оно будет сознательно.

Предложенное государственное устройство должно привести к власти настоящих политиков, а не воров, мерзавцев и просто недалеких людей, как сейчас.

Гуманистическое государство начнет с восстановления в стране морали Человека. Оно не запретит ни одного телеканала или газеты, но создаст в СМИ такую обстановку, что мораль «чижей» посредством деятельности СМИ будет уничтожаться на корню. В СМИ Людей будут всячески возвеличивать, а «чижей» активно презирать. Соответствующим же образом будет поставлено и воспитание самостоятельно мыслящего человека – начиная с детского сада и школы. Что касается религий, прежде всего традиционных, то в этом отношении они воспринимаются как союзники гуманистов, так как прививают все ту же Человеческую мораль. (Сам Мухин в Бога не верит, но душу считает бессмертной).

В области экономики надо прежде всего определиться – для чего она нужна. Нужна она, в соответствии с принятой обществом моралью, не для получения абстрактной прибыли, а для обеспечения людей достаточным количеством товаров и услуг. Любая экономика (в том числе и в бывшем СССР) по своей сущности рыночная. Таковой же она будет в гуманистическом государстве, хотя ради обеспечения всем слоям населения достойного уровня потребления цены на определенный ряд товаров и услуг (и наличие таковых) будут контролироваться государством. Разумеется, во многих сферах экономическое развитие будет осуществляться при участии государственного планирования.

Военная доктрина гуманистической России, по крайней мере, на первых порах будет сугубо оборонительной, с акцентом на сохранение и развитие оружия массового поражения (ОМП) и войск, предназначенных для отражения агрессии.

Новое государство станет активно бороться с преступностью, вычистит из госаппарата воров и взяточников, начнет активно возвращать украденные из бюджета средства и т.д.

Итак, социальный эксперимент, предлагаемый Ю. Мухиным, можно свести к трем основным пунктам:

- реформирование российского общества на моральных основах (гуманизм);

- построение политической и экономической сфер на основе одного из вариантов социальной рациональности (вспомним характерный для Мухина исходный пункт рассуждения: для чего нужны государство и экономика?);

- политической проект договора между народом и государством о «взаимном наказании».

Однако Ю. Мухин, как и М. Калашников, не ограничивается тезисным описанием своего политического проекта. Оно дополняется еще описанием «командировки в Государство Солнца» написанной в стиле, близком к Мору и Кампанелле. Приведем несколько фрагментов, касающихся тех аспектов гуманистического проекта Мухина, о которых в силу необходимости мы выше высказались лишь тезисно. Прежде всего отметим, что мухинское «Государство Солнца» – это конституционная империя, и во главе ее, кроме Собора из ста человек, стоят император и его заместитель. Итак:

«Для того, чтобы избежать несчастного случая и не посадить во главе страны дурака или подлеца, поиск наследника главы исполнительной власти начинается сразу же после того, как очередной глава исполнительной власти вступает в должность. Поиск ведется в несколько этапов.

Сначала по имеющимся досье (о них позже) анализируются данные всех мужчин и женщин в возрасте от 17 до 30 лет. По разным критериям, но в основном по способности применять знания в как можно большем количестве сфер жизни и по отсутствию пред-

расположенности к болезням, препятствующим службе, отбираются около 1000 человек. Затем за этими людьми устанавливают контроль корпус жандармов и полиция: их тайно все время провоцируют на различные поступки и смотрят на их реакцию. Этот этап длится до пяти лет, пока не становится возможным выделить из кандидатов группу примерно в 100 человек. С кандидатами начинает знакомиться глава исполнительной власти и его заместитель.

Этот этап длится до двух лет, пока глава исполнительной власти не выбирает лично двух своих наследников. Они принимают специальную присягу (ритуал), раздают все свое имущество и становятся как бы членами семьи главы страны.

С этого момента все государственные органы, лично глава исполнительной власти и его заместитель готовят кандидатов для службы во главе исполнительной власти. Их не только стажировуют в армии, госплане и т.д., но и поручают ответственные дипломатические задания, руководство областями и крупными стройками, командование войсками в конфликтных ситуациях. У кандидатов вырабатывается способность к личному принятию ответственных решений. Этот длящийся около 20 лет экзамен заканчивается в момент, когда глава в возрасте 65-70 лет уходит на покой вместе со своим замом. Перед уходом он назначает одного кандидата главой государства, а второго – его заместителем. Глава исполнительной власти становится главой в 45-50 лет максимально подготовленным и служит России на этой должности 20-25 лет»¹.

Учитывая, какую роль в гуманистическом проекте играют воспитание и образование, приведем высказывания Мухина на сей счет.

«Начинают воспитывать детей с момента, когда у него появляется осмысленное выражение глаз. В раннем возрасте попытки детей обдуманно послушаться взрослых пресекаются исключительно поркой. Считается, что если в этом возрасте ребенка упустить, то потом и порка становится бессмысленной...»². (Отметим, что и М. Калашников придерживается такого же мнения о пользе порки, в чем в свою очередь солидаризуется с одним из героев Хайнлайна).

¹ Мухин Ю. Россия. Еще не вечер... С. 241-242.

² Там же. С. 257.

«С того момента, когда дети уже начинают понимать, о чем им говорят, им рассказывают, кто они и в чем смысл их жизни. Поясняют, что у каждого из них есть Душа, и что души их будут жить вечно, что задача Человека заключена в обеспечении вечной жизни Природе, что эту задачу можно решить лишь в том случае, если Человек научится творить, т.е. находить выход из любых безвыходных положений, решать любые задачи, которые поставит перед ним Природа»¹.

«Школы смешанные, но мальчики и девочки обучаются раздельно. ...

Девочки развиваются раньше мальчиков, и лишь во взрослые годы мужчины в своем развитии в среднем начинают опережать женщин. Поэтому основная цель раздельного обучения – ни в коем случае не зародить у будущих мужчин комплекс неполноценности по отношению к женщинам, ни в коем случае не воспитать мужчин, которые бы в жизни прятались за женщин»².

Первая цель школьного обучения – научить человека мыслить самостоятельно и самостоятельно получать знания (учебный процесс поэтому организован соответствующим образом). Вторая же, не менее важная цель – научить ребенка работать руками.

«Человек может запомнить множество наук и тараторить их, не думая... Но *нельзя работать руками, не думая* о том, что ты делаешь (Если, конечно, это не автоматическая работа конвейерного типа)»³. И поэтому дети с раннего возраста обучаются владеть различными инструментами, изготавливать разные вещи, активно участвуют в разборке и утилизации изношенной техники и т.д.

Третьей и четвертой задачами школы являются, соответственно, развитие фантазии и забота о физическом развитии и здоровье учеников. А после школы?

«Естественен вопрос: а может ли молодой Человек поступить в университет или институт? Нет, не может. По той причине, что нет в новой России таких заведений, как нет и никаких званий во-

¹ Там же. С. 260.

² Там же. С. 262.

³ Там же. С. 265.

обще – ни воинских, ни ученых, ни гражданских. У всех одно звание – гражданин. И есть дела, которыми Человек занимается.... В этих Делах разные люди занимают разные должности, отвечающие за разные дела. ...

Предположим, вы поступили учеником на автомобильный завод. Вас сначала знакомят со всем заводом, рассказывают, где больше всего требуются люди (или потребуются в ближайшее время) и предлагают определиться. Предположим, вам приглянулась работа токаря. Вас ставят к мастеру, который учит вас этому делу. Одновременно вам дают программу в обучающей сети, которую разработали специалисты этого же завода и по которой вас будет обучать компьютер Комитета по образованию»¹. Компьютер и будет учить человека столько, сколько он пожелает – хоть до конструктора или технолога. Затем человек просто самосовершенствуется, самостоятельно находя требующиеся ему сведения и следя за новшествами в избранной им области. И так во всем – образование не имеет конца, но занимаются им Люди, находясь при Деле и в свободное от работы время, которое, впрочем, занимает всего 24 часа в неделю.

Не ставя своей целью воспроизвести все мухинское описание «Государства Солнца», приведем еще несколько фрагментов. Например, об увлечениях и развлеченьях.

«Увлечение – это удовлетворение главного человеческого удовольствия – удовольствия от творчества. ...

Практически поголовным увлечением людей (если это не их основная профессия), является агрономия, биология и полностью или частично весь комплекс наук о жизни. ...

Любители занимаются также всем комплексом искусств: в стране нет ни профессиональных артистов, ни музыкантов, ни композиторов, ни художников, ни скульпторов, ни даже ювелиров. Все это любители, у которых есть и работа по жизнеобеспечению. Весь спорт – любители. Поэты, писатели – любители. ...

Вся наука от астрономии и географии до теплотехники и военного дела доступна любителям и является основным занятием в

¹ Мухин Ю. Россия. Еще не вечер... С. 272.

сфере увлечений. По тем критериям, по которым остальной мир считает людей учеными, в России на 500 млн имперских граждан приходится более миллиарда ученых. ...

Имперская статистика утверждает, что в области техники профессионалы дают 80% внедряемых технологических решений и 10% конструкторских. То есть 90% конструкторских решений дают любители. Еще убедительнее ситуация в науках. Тут профессионалы дают всего 20% методик и аппаратных оформлений экспериментов и всего 4% проверяемых гипотез. ...»¹;

«...на развлечения смотрят как на приятный отдых, но поскольку Человек является в эту жизнь не для того, чтобы отдыхать, то в целом отношение к развлечениям не очень уважительное. При этом пренебрегать развлечениями также считается недопустимым, нельзя только делать собственное развлечение целью своей жизни.

Из привычных для нас зрелищ остались спортивные соревнования и то, что можно назвать кино. Практически исчезли опера, оперетта и балет как жанр: не стало желающих ни тратить на это время, ни тем более смотреть. ...

Существенно изменились сюжетные линии всех произведений в связи с изменением системы ценностей Человека. Любовь, скажем, в этой системе резко отодвинута на задний план. На первый план вышла радость творчества, и интрига большинства художественных произведений вертится вокруг поиска какого-либо решения. ...

Произошли изменения и в музыкальной культуре. Навсегда исчезли музыкальные клипы – развлечение для идиотов.... Из империи исчезли все африканские ритмы: как из музыки, так и из танцев. Очень ценятся песни, которые можно петь хором, и хоровое пение довольно популярно среди развлечений.

Наиболее популярными развлечениями являются охота и рыбалка. ...»².

¹ Там же. С. 274-276.

² Мухин Ю. Россия. Еще не вечер... С. 288-289.

Нетрудно заметить, что, как и у М. Калашникова, не говоря уже о произведениях многих российских фантастов, эти фрагменты в наибольшей степени обладают тем квазиутопическим колоритом, который, по всей видимости, довольно характерен для «промежуточного» дискурса социального эксперимента в современной России.

Политический проект Ю. Крупнова хотя и не обладает литературными достоинствами, присущими проектами Калашникова и Мухина, не в меньшей степени ориентирован на социальный эксперимент – и отнюдь не только в пределах одной страны.

Правда, вначале может показаться, что Крупнов является ярым противником экспериментирования: он провозглашает, что «основной ресурс России – тысячелетняя традиция ее народов и государственности»¹. Принцип же России, равно касающийся народов, стран, цивилизаций и отдельных людей – живи и давай жить другим. Но первоначальное впечатление вскоре рассеивается.

Прежде всего Ю. Крупнов не просто традиционалист, а неотрадиционалист. Неотрадиционализм, согласно его пониманию, есть способ организации развития на основе соединения уникальной традиции и *нового мирового действия* в конкретно-исторической ситуации.

Россию Крупнов видит как северную цивилизацию, в которой по причине ее северного характера и разнообразия климатических поясов открывается огромный простор для строительства. Поэтому он отрицательно относится к концепции Паршева, считая ее невольным оправданием для бездельников и пессимистов: «климатическая петля Паршева» наоборот – великий стимул к действиям, к новациям во всех сферах. Уникальное положение России дает ей возможность стать мировой державой. Но что это значит?

Мировая держава, согласно Ю. Крупнову, отнюдь не то же самое, что «великая держава» или даже «супердержава» или «империя». Все это – понятия прошлых времен, так же неадекватные объективным требованиям современности, как и, к примеру, требование «многополярного мира».

«Мировая держава, – пишет Ю.Крупнов, – в русском языке изначально исключает все экспансионистские и агрессивные смыс-

¹ Крупнов Ю. Стать мировой державой. М., 2003. С. 445.

лы, связанные с использованием германского термина *Weltmacht*, поскольку именно за МИРОВОЙ державой стоит вовсе не политическая география, как исходно у Ф.Ратцеля («*Politische Geographie*») и у геополитиков в целом, и не монопольное упорядочивание пространства земного шара..., а полное преодоление географии и экспансионизма за счет выдвижения на первый план универсального принципа мироразвития с позиций единого человечества и согласованного развития во всемирном соревновании всех без исключения историко-политических миров.

...мировая держава как сверхзадача современной России – это не глобальные претензии на монопольную власть, не империя, не второе издание сверхдержавы и даже не великая держава, а средство, инструмент для постановки и решения общих для всех народов, стран и людей мировых проблем»¹.

Так же, согласно мнению Крупнова, не имеют смысла и «мертвые дихотомии» вроде «глобализации – антиглобализации». Антиглобализация как «внутрисистемный» протест – бесполезна. Настоящей альтернативой глобализации является *мироизация* – безусловное признание «абсолютного права на самостоятельную политику всех народов, стран, транснациональных и иных сообществ мира, права каждого сообщества строить свой собственный мир как вклад в мироразвитие, как всеобщее дело человечества и без ущерба для любого иного всеобщего мира»². Следует направить все усилия на построение того, что Крупнов называет «пневматосферой». Суть ее в сознательном выборе народами и странами общественных систем, построенных на духе, т.е. на стремлении к преодолению смерти через служение тому, что ты любишь.

Что касается внутренней политики, то Крупнов призывает к восстановлению России в естественных границах (СССР) исключительно мирным и добровольным путем. Привлекательность новой России будет покоиться на нескольких основаниях.

Во-первых, Россия будет всячески использовать выгоды своего географического положения, развивая транспортные коммуни-

¹ Там же. С. 21-22.

² Там же. С. 26.

кации, получая доходы от их международного использования (так называемая «географическая рента»). Крупнов считает, что сегодня Тихий океан, как некогда Средиземноморье, становится колыбелью нового человечества. Поэтому Россия даже должна перенести столицу на его берега, активно сотрудничая с Юго-Восточно-Азиатской и Ибероамериканской цивилизациями. Россия всячески заинтересована в достижении вечного мира в Средней Азии – это является ее ключевой геостратегической задачей.

Во-вторых, в новой России большое внимание будет уделяться собственно человеку. Крупнов в качестве одной из важнейших целей ставит достижение к 2010 г. мирового качества жизни, причем последнее понимается предельно широко. «Решительное развитие», к которому он призывает, направлено на «тотальный прорыв в лучшее в мире качество жизни, когда каждый желающий в России будет иметь отдельный дом-усадебу, прекрасную экологию и достойный своей личности всемирный круг очного и заочного общения»¹. Будет настоящий культ личности (в качестве идеальной личности предлагается Иисус Христос). Огромное внимание будет уделяться образованию как важнейшей составной части качества жизни. Именно через высочайший уровень массового образования и будет восстановлен миродержавный потенциал и экономическая состоятельность России: значительная часть ее доходов будет происходить от использования высококвалифицированного труда, природной ренты и рационального обращения капиталов.

Структуру населения и жизни новой России будут составлять четыре «социально-профессиональные группы или сословия. Это семьи-работники (всех видов труда), промышленники и политики. Приоритетное положение занимает семья, все прочие группы обеспечивают ей наивысшее качество жизни. (Не случайно ключевой индустрией России станет домостроительство). Политики, кроме того, выдвигают и реализуют доктрину и планы России, осуществляют мировую политику.

Предполагается, что у такой России не будет в мире врагов до тех пор, пока они не обнаружат себя агрессией. Сама же Рос-

¹ Крупнов Ю. Стать мировой державой. С. 454.

сия будут защищать себя, проводя правильную мировую политику, основанную на идеях невмешательства в дела других стран и полного исключения агрессии как средства решения мировых проблем (политику мироизации). Крупнов полагает, что для реализации этой внешнеполитической доктрины потребуются новые структуры мышления и языка, что «в целях интенсификации образования и культуры всех сторон жизни и труда создается единый символический («картинный») язык, отображающий универсальные идеи и принципы». Этот иеровербальный язык, который получит к 20-м гг. XXI в. широкое распространение в России, станет также основой связи компьютерно-сетевых систем и естественных языков¹.

Следует отметить несколько общих черт политических проектов, в которых разворачивается дискурс социального эксперимента. Как и в ранних европейских утопиях нового времени, в них играют огромную, если не центральную роль наука и техника. Это неудивительно: и в том, и в другом случае доминирование научно-технической проблематики по-видимому является следствием «промежуточности» данных типов политического дискурса. Ранние утопии (или, как мы предпочитаем их называть, политические проекты) стоят между монистичным средневековым мировоззрением и столь же монистичным идеологическим. В отсутствие цельной теологической картины мира и при условии неразработанности картины мира идеологической (или утопической) наука и техника занимают в них пока еще свободное место. Развитый в идеологиях и утопиях дискурс социального эксперимента еще только вырастает из дискурса эксперимента научного.

Скорее всего, подобным образом обстоит дело и с современными политическими проектами. Можно с большой степенью вероятности предположить, что научно-техническая сторона дела преобладает в них прежде всего потому, что идеологии и утопии в период Постмодерна становятся все менее актуальными. Правда, мы не знаем, какой тип политического дискурса станет наследником сегодняшних политических проектов, но у нас нет никаких основа-

¹ Там же. С. 458.

ний полагать, что наука и техника и в дальнейшем сохранят доминирующее место в политической мысли.

Пока же в политических проектах российского Постмодерна мы сталкиваемся с отчетливо выраженным дрейфом в сторону научно-технического описания будущего или же с поиском именно опять же научно-технических предпосылок этого будущего. *В условиях отсутствия разработанных идеологий и утопий правдоподобность научно-технической стороны политических проектов призвана придавать им убедительность, делать их соблазнительными.*

Со стремлением выглядеть соблазнительно связана другая, не менее важная черта российских политических проектов. Это – призыв к восстановлению или строительству новой империи (хотя слово «империя» употребляется не всегда, порой речь идет «просто» о строительстве государства с великой мировой миссией). Идея империи вкупе с идеей монархии вообще переживает ренессанс в эпоху российского Постмодерна. Идея власти, стоящей над склоками партий и идеологий, не может не быть привлекательной в то время, когда и те и другие себя стремительно дискредитируют. В то же время идея империи имеет символический потенциал, который может быть истолкован как возможность преодоления Постмодерна. Идея империи универсалистична – она отлично сочетается с различными «метарассказами», придающими смысл истории. Вспомним, что век расцвета империй – это одновременно и эпоха господства идеологий и утопий. Напротив, закат и распад империй совпадает с наступлением разрушающего идеологии и утопии Постмодерна. Но главное даже не в этом.

Империи, как точно выражается А. Бушков в одной из своих книг, строятся на двух основаниях – силе и соблазне. Народ, создающий империю, кроме военного превосходства непременно должен нести покоряемым еще и соблазн – более высокую культуру, социальную и политическую организацию, и не в последнюю очередь – достижения научно-технической мысли. У Российской империи в качестве соблазна для азиатских народов были европейская наука, техника и культура в широком смысле слова. Были свои соблазны и у советской империи – отчасти те же, что и у российской, плюс широкие социальные гарантии, доступ к образова-

нию и т.д. И теперь, чтобы восстановить империю, нужно отыскать новые соблазны, среди которых первое место занимает невиданная доселе техника и самая передовая наука.

Но есть и еще один соблазн. Это – соблазн антропологический, соблазн обретения людьми новых, сверхчеловеческих качеств. Сверхчеловеческие качества, качества «люденов», «метогомов», «людей Нейромира», просто Людей (в отличие от обывателей) и т.д. обретаются отчасти путем преобразования человеческой природы посредством научно-технического вмешательства, отчасти путем нового воспитания. Этот новый человек под небесами империи будущего наводит на мысли о его «морфологическом» сходстве с «титанами» Возрождения – такими же, как и он сам, плодами «промежуточного» этапа общественной мысли. Так же, как и его морфологический предшественник, новый человек русских политических проектов в мировоззренческом смысле часто далек от традиционной религиозности, заменяя ее вариантами мировоззрения «Нового века», «гуманизмом», исправленным (например «ядерным») православием и т.д. Какой мир он построит, если дать ему шанс?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

За пределы постмодернистской ловушки

В представленной книге мы попытались выработать подход к классификации и квалификации политических дискурсов современной России. Это оказалось невозможным без изменения подходов к оценке политических учений прошлого, а именно, без отказа от квалификации их всех как идеологий или утопий.

Для более адекватной оценки современного состояния российской политической мысли нам пришлось выработать детальную классификацию типов политических дискурсов, особенно, дискурсов «переходных эпох», вроде Ренессанса или Постмодерна. В связи с этим мы выделили политико-проективный дискурс; просвещенческий дискурс, а также дискурс, ориентированный на поиск аксиом социальной рациональности.

Среди политических дискурсов России эпохи Постмодерна нами были особо выделены:

- 1) «новая русская идеология» и ее разновидность – «дискурс нормального общества и здравого смысла»;
- 2) питающие «против своей воли» «новую русскую идеологию» и «дискурс нормального общества и здравого смысла», запятничество и почвенничество;
- 3) политический проективизм;
- 4) «просвещение» и поиск аксиом социальной рациональности;
- 5) собственно идеологический дискурс;
- 6) элементы вновь нарождающегося дискурса социального эксперимента.

Конечно, такая детальная классификация может заслужить упрек в излишнем «умножении сущностей». Но если бы принцип «бритвы Оккама» всегда применялся последовательно, познание нового стало бы крайне затруднительным. Отсечь лишние сущности с успехом можно тогда, когда уже есть от чего отсекать.

Подводя итоги нашего исследования, позволим себе несколько заключительных замечаний.

Может быть, лучшим образом состояние российской политической мысли 90-х гг. можно охарактеризовать так: не по своей

вине, но она оказалась в постмодернистской ловушке. Наиболее рельефно это ее нынешнее состояние выявляется по сравнению с ситуацией, существовавшей в век великих идеологий и утопий.

Одним из главных свидетельств нахождения в этой постмодернистской ловушке является практически полное отсутствие в нашей политической мысли субъекта. Отсутствие это имеет давнюю традицию, идущую по крайней мере со времен возникновения западничества и почвенничества – подчеркнуто бессубъектных идейных конструкций, поскольку основополагающей для них являлась и до сих пор является проблема цивилизационно-культурной идентичности такого «объекта», как Россия. Последовавшее затем проникновение на русскую почву ряда классических идеологий, в которых субъект, конечно, был, сгладило ситуацию, но с крахом советского Модерна произошел возврат к исходной бессубъектной парадигме. В условиях, если так можно выразиться, нашего вынужденного и может быть преждевременного Постмодерна, вновь актуализировались домодерновые антиномии русской политической мысли, основывающиеся на противопоставлении Востока (или России) Западу, рационального иррациональному, духовного настроения всей жизни – прагматическому и т.д., и т.п. На новом витке российской истории домодерновые антиномии политической мысли превратились в характерный для постмодернистского сознания «символический обмен» бессодержательными сущностями, который способствовал формированию индустрии политических мифов как западного, так и почвеннического образца. На эксплуатации этих мифов была основана практика российской версии нынешнего инфократического правления, показавшего себя неспособным выработать долговременную стратегию выхода России из кризиса.

Другим не менее значимым явлением стал сформировавшийся в доминирующем политическом дискурсе России консенсус по поводу принципиального отказа от социального эксперимента. Эта тенденция начала себя активно проявлять уже с начала 90-х гг. XX вв., а к их концу с формированием дискурса «нормального общества и здравого смысла», она окончательно возобладавала.

Но уже к концу 90-х гг. все ярче стала выступать бесперспективность этого вынужденного русского Постмодерна, оказавшегося

пригодным только для того, чтобы поставлять сюжеты для «новой русской идеологии». Сама же «новая русская идеология» может служить только в качестве инструмента «терапевтического воздействия», не становясь стимулом для решения реальных проблем, а лишь симулируя их якобы решение.

Поэтому в современной ситуации любая серьезная попытка сформулировать идеологию или даже неидеологическое политическое учение, подразумевающее активность четко очерченного целеполагающего субъекта, не склонного отказываться от социального экспериментирования, становится свидетельством намерения выбраться из постмодернистской ловушки.

Рассмотренные в нашем исследовании образцы современного российского политического дискурса, ищущего выход из Постмодерна, по-разному ставят и разрешают проблему нахождения потерянного субъекта. Политический проективизм, нашедший свое наиболее законченное воплощение в художественной литературе, обрисовывает целеполагающего субъекта как «знающего что делать» диктатора, как личность с чертами демиурга. При всем том, субъект политико-проективистского дискурса все еще находится в постмодернистской ловушке, поскольку его политическое кредо по большей части описывается в привычных антиномических категориях западничества и почвенничества.

Осознанию субъектности призвана помочь осуществляющаяся в той или иной форме рефлексия над основаниями социальной рациональности, присущей людям российской цивилизации. В конечном счете, это рефлексия о том, как субъект ориентируется в реальности, чтобы выжить, и о том, почему он поступает именно так, а не иначе. Типы целеполагающих субъектов, с которыми мы так или иначе имели дело в связи с проблематикой социальной рациональности, разнокачественны. В одном случае – это довольно размытый образ патриотически настроенного гражданина, который сознательно желает сохранить в новой России некоторые жизненно необходимые для ее существования черты традиционного общества. В другом – это не более четкий образ «человека, который хочет остаться жить в России». В третьем – член Ордена, для которого технический прогресс и русский научно-технический гений яв-

ляются гарантом выживания и возрождения России (но этого субъекта еще только предстоит «сконструировать» организационными мерами). В четвертом – это классовый субъект классического марксизма, которому, правда, нужно вновь осознать себя в качестве такового – иначе он так и останется простой человеческой пылью. В пятом – человек, осознавший себя прежде всего Человеком и т.д., и т.п. Эти образы целеполагающих субъектов объединяет ситуация, в которой им придется осознать себя таковыми. Это – ситуация вынужденного российского Постмодерна, ситуация столкновения и взаимного уничтожения различных политических мифов, в которой субъект, прежде чем достигнуть самосознания, должен овладеть всеми навыками деконструкторской рациональности, чтобы не дать сбить себя с толку. И это ситуация, в которой отказ от социального творчества и смелого экспериментирования становится все более неприемлемым.

Идейное банкротство власти, взявшей на вооружение дискурс «нормального общества и здравого смысла», становится все более очевидным. Из года в год оно проявляется в неспособности предложить обществу иной выход из любой критической ситуации, кроме чисто формально-бессодержательного – укрепить властную вертикаль, усилить репрессивные органы, сплотиться вокруг президента и правительства под лозунгом защиты России от «объявленной» ей войны и т.д., и т.п. Но сплотиться ради чего? Эффективно противостоять внешней угрозе можно лишь в том случае, если стремишься защитить дорогой для всех образ жизни и образ будущего, которое из этой жизни вытекает. Сейчас же больше говорят о том, чтобы защитить некую мифическую «стабильность», а на деле – стагнацию и бесперспективность, выдаваемые за «нормализацию». Только вот что станет с этой самой «нормализацией» и «стабильностью», когда упадут цены на нефть? Какой ответ на *этом* вызов сможет дать политическая мысль российского официоза?

К счастью, официальный политический дискурс – не единственный в России.

Становление российской политической мысли эпохи вынужденного Постмодерна не сводится ни к простому возрождению ее домодернистских антиномий, ни к эксплуатации последних ради

обслуживания потребностей инфократического правления. Начинаясь возрождаться тяга к социальному эксперименту и смелому политическому проектированию пока не имеет убедительного для большинства населения идеологического, религиозного или философского оформления, и его место временно занимают достижения науки и техники, призванные стать едва ли не главным соблазном в деле восстановления империи. Возможно, как это уже было в истории, полноценный дискурс социального эксперимента вырастет у нас из дискурса эксперимента научного и технического и уже только после приобретет идейно влиятельное гуманитарное сопровождение.

Обращение к дискурсу социального эксперимента вряд ли будет означать возвращение века идеологий и утопий. Радикальные изменения в социальной структуре российского общества (распад классов), порожденное Постмодерном недоверие к метарассказам, рост медиакратической составляющей политических режимов – все это скорее всего не даст идеологии вновь стать доминирующим типом политического дискурса. Не следует ожидать и появления нового варианта «русской идеологии» или «русской идеи»: к концу прошлого века их время закончилось, и теперь они способны лишь влачить посмертное бытие в виде элементов политических мифов.

Но если рациональные конструкции идеологического или квазиидеологического типа в будущем не смогут встретить понимание большей части общества, это вовсе еще не значит, что люди вообще утратят интерес к рациональной постановке политических целей. Рационализм возвратится в публичную политику. Вероятно, на первых порах это будет рационализм устремленных к социальному эксперименту политических проектов, которые в силу своей конкретности и ориентированности на социальную рациональность, будут доступны массовому восприятию и обсуждению. И быть может более широкий и всеобъемлющий мировоззренческий смысл этих проектов будет сформулирован как раз в процессе обсуждения их конкретных деталей.

Эпоха Постмодерна хорошо поработала над тем, чтобы искоренить из политики всяческую «метафизику». Но в будущем вряд ли удастся уйти от вопросов о смысле тех конкретных благ, которые станут плодами социального экспериментирования. Зачем нам

эти блага? Что значат они для нас как людей? Останутся ли они благами только для нас или мы поделимся ими со всем человечеством? Сегодня, когда над Россией довлеет дискурс «нормального общества и здравого смысла», закрывая ей дорогу в будущее, все эти вопросы выглядят по меньшей мере преждевременными, если не просто смешными. Но когда они перестанут вызывать смех, это будет означать, что мы все-таки выбрались из постмодернистской ловушки.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
 Глава I. Модернистские и немодернистские политические дискурсы	 9
Идеология и утопия	10
«Утопия» Ренессанса» и «политический проект Модерна	21
Просвещение	33
Дискурс, выявляющий аксиомы социальной рациональности	44
 Глава II. Доминирующие российские политические дискурсы	 52
Вокруг новой общенациональной идеологии	52
Симуляция идеологий и формирование идейного консенсуса в большой российской политике до «эпохи Путина»	71
Новая русская идеология	88
Западничество и почвенничество как две стороны нашего «Просвещения»	99
Западнический и почвеннический дискурсы – заочное противопоставление	112
Герметизация идейного поля российской полити- ки в период «вынужденного» Постмодерна	123

Глава III. Пути из постмодернистского тупика	133
Еще один побочный эффект	133
Политический проективизм	136
Просвещение и поиск аксиом «социальной рациональности»	148
Попытка идеологического выхода из Постмодерна	196
Элементы дискурса социального эксперимента (техника, антропология, империя)	207
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ. За пределы постмодернистской ловушки	 226

Научное издание

Фишман Леонид Гершевич

**ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ЛОВУШКА:
ПУТЬ ТУДА И ОБРАТНО**

Рекомендовано к изданию Ученым советом
Института философии и права и НИСО УрО РАН

ЛР № 020764 от 24.04.98

Дизайн обложки Н. Коваль, «Папир-Рус»

Редактор *В.С. Аллаярова*
Компьютерная верстка *А.И. Никоновой*

НИСО УрО РАН № 81(04)

Подписано в печать 15.11.2004 г.
Бумага типографская
Гарнитура Таймс Уч. изд. л. 12
Тираж 500 экз.

Формат 60х84 1/16
Печать офсетная
Усл. печ. л. 14,75
Заказ

Институт философии и права УрО РАН
620144 г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, 68.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии УрО РАН.
620219 г. Екатеринбург, ГСП-169, ул. С. Ковалевской, 18.

**В серии
«Феноменология политического пространства» вышли
книги:**

Киселев К.В. Политический слоган: проблемы семантической политики и коммуникативная техника / Екатеринбург: УрО РАН, 2002. 244 с.

Гаврилов Г.А. Модели политической оппозиции: теоретико-методологический анализ / Екатеринбург: УрО РАН, 2003. 156 с.

Мартьянов В.С. Метаязык политической науки / Екатеринбург: УрО РАН, 2003. 238 с.

Фишман Л.Г. Фантастика и гражданское общество / Екатеринбург: УрО РАН, 2002. 168 с.

Готовятся к печати книги:

Киселев К.В. «Политический консалтинг: от электоральных технологий к лоббизму»;

Белоусов А.Б. «Лоббизм как политическая коммуникация: основы теоретического моделирования»;

Гаврилов Г.А., Киселев К.В. «Секс и юмор в политической рекламе»;

Меркушев В.Н. «Права человека в контексте культурных различий».