

# РУССКОЕ ВРЕМЯ

ЖУРНАЛ КОНСЕРВАТИВНОЙ МЫСЛИ

№1 АВГУСТ 2009

**Председатель  
Редакционного Совета:**  
Владимир Добреньков

**Главный редактор:**  
Александр Дугин

**Ответственный редактор:**  
Михаил Тюренков

**Дизайнер:**  
Владимир Дмитренко

**Художник:**  
Алексей Беляев-Гинтовт

**Корректор:**  
Татьяна Рыбкина

**Редакционный Совет:**  
Ален де Бенуа (Франция)  
Джульетто Кьеза (Италия)  
Борислав Милошевич (Сербия)  
Виктор Верещагин  
Юрий Волков  
Сергей Кара-Мурза  
Александр Корольков  
Михаил Леонтьев  
Наталья Нарочницкая  
Валерий Расторгуев  
Александр Секацкий  
Юрий Солонин  
Максим Шевченко

**Адрес:**  
119992, Россия, Москва, ГСП-2,  
Ленинские горы,  
МГУ им. М.В. Ломоносова,  
3-й учебный корпус,  
социологический факультет

**Тел./факс:**  
(495) 939 03 73

**E-mail:**  
mt@socio.msu.ru

  
**ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ**  
СООБЩЕСТВО ИДЕИ И ДЕЙСТВИЯ

## ОГЛАВЛЕНИЕ

- 2 *ВЛАДИМИР ДОБРЕНЬКОВ*  
От редактора
- 4 *АЛЕКСАНДР ДУГИН*  
От редактора
- 6 *АЛЕКСАНДР ДУГИН*  
Консервативный think-tank
- 9 *ВЛАДИМИР ДОБРЕНЬКОВ*  
Консервативная идеология  
сегодня востребована  
обществом и властью
- 10 *АЛЕКСАНДР ДУГИН*  
Четыре консерватизма
- 16 *МИХАИЛ ЛЕОНТЬЕВ*  
Консервативный поворот  
как неизбежность
- 19 *АЛЕКСАНДР РЕПНИКОВ*  
Очерк истории  
русского консерватизма
- 26 *АЛЕКСАНДР ЦИПКО*  
Опора на европейскую  
концепцию консерватизма
- 27 *ВЛАДИМИР КАРПЕЦ*  
Русский социальный  
консерватизм
- 30 *ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ*  
Консерватизм как часть  
либерального клуба
- 32 *ПАВЕЛ ЗАРИФУЛЛИН*  
Революционный  
консерватизм
- 36 *ВАРДАН БАГДАСАРЯН*  
Необходимость  
синергийного консерватизма
- 38 *ВАЛЕРИЙ РАСТОРГУЕВ*  
Смысл традиции и проект  
будущего, или Что связывало  
Александра Панарина  
с консерватизмом?
- 41 *АЛЕКСАНДР ПАНАРИН*  
Консерватор: береженная  
природа и береженная  
мораль
- 45 «Изменение порядка жизни  
требует героического  
пессимизма». Беседа профессора  
*ЮРИЯ СОЛОНИНА*  
и *НАТАЛЬИ МЕЛЕНТЬЕВОЙ*
- 50 *МИХАИЛ ТЮРЕНКОВ*  
Русский консерватор  
номер один
- 56 *КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ*  
Передовые статьи «Варшавского  
дневника» 1880 года
- 62 *ЛЕОНИД САВИН*  
Артур Мёллер ван ден Брук  
и младоконсервативная  
революция в Германии
- 66 *АРТУР МЁЛЛЕР ВАН ДЕН БРУК*  
«Консерватор»
- 68 *АЛЕН ДЕ БЕНУА*  
Против либерализма
- 78 «Будет только хуже»  
Интервью  
с *ДЖОНОМ ЗЕРЗАНОМ*
- 80 *АЛИ МУХИЭДДИН*  
Хезболла
- 88 *МОРДЕХАЙ ШРИКИ*  
Модернизм и традиционализм  
в иудаике
- 92 *АЛЕКСАНДР ДУГИН*  
Социология воображаемого
- 106 *ВИКТОР ГРАНОВСКИЙ*  
Набат русского колокола
- 110 *ЕЛЕНА КЛЕВЦОВА*  
Русская Церковь  
в XX столетии

**В**ыход в свет первого номера журнала «Русское время» имеет большое гражданское и культурное значение. Во-первых, это прецедент — отныне консерватизм будет представлен не как наследие прошлого, но как живая сила сегодняшнего дня. Многие из нас ещё вчера не называли себя консерваторами, потому что не знали, что стихийно исповедуемые большинством нашего народа на всем протяжении его истории здоровые ценности нуждаются в какой-то доктринальной репрезентации. Сегодня мы должны научиться говорить о консерватизме открыто, предметно, ясно и конструктивно.

Важно понять, что консерватизм не просто предлагает свои решения современных проблем — он постоянно решает их на практике. Потому что сегодня создает уже тот, кому удастся что-то сохранить. В текущей ситуации консерваторами являются все люди, противостоящие деструкции общества, понимающие важность его базовых ценностей, исторических основ и государственных установлений для будущего, для жизни наших детей. Консерватизм в России — сила колоссальная. Но эта сила во многом потенциальна. Перевести ее в актуальное состояние, тем самым оживив нашу страну для созидательного пути, может только активная и свободная работа мысли.

Во-вторых, уникальность нового журнала заключается в том, что он призван быть не выразителем интересов той или иной группы сил, а площадкой для высоко-

интеллектуального диалога, приемлющего и полемику, и критику.

Это связано вовсе не с тем, что плюрализм является для нас самоцелью. Причина в другом: по-настоящему конструктивная и столь же масштабная общественная сила в России еще не возникла, поэтому, чтобы выразить ее интересы, надо сначала возбудить процесс ее созидания. Как и все живое, консервативная политика рождается через борьбу. В-третьих, этот журнал станет ценным информационным ресурсом для тех, кто следит как за развитием современной политической мысли, так и за ее взаимоотношениями с историей. Переключка прошлого, настоящего и будущего, диалектически реализующаяся в историческом процессе, является главным предметом научного раздела публикаций. Наконец, в-четвертых, я выражаю надежду на то, что «Русское время» станет практическим советником для многих людей, чувствующих сегодня ответственность за судьбу нашей страны. Журнал будет аккумулировать, прежде всего, помыслы именно таких людей, академически шлифовать их, философски разрабатывать, прагматически преобразовывать. Он станет органом обратной связи между интеллектуальной сферой и реальностью жизни страны. Таким образом, он будет способствовать устранению разрыва, замеченного ещё нашими философами XIX века, между теорией и практикой русской жизни.

профессор  
ВЛАДИМИР ДОБРЕНЬКОВ



**М**ы приняли решение выпускать новый журнал не благодаря каким-то обстоятельствам, но скорее вопреки им. Наверное, никогда за последние столетия так низко не падал в России интерес к серьезной проблематике, философии, теоретическому наследию, национальной идее, глубоким и системным знаниям. И хотя слово «консерватизм» у всех на устах, его произнесение напоминает пустое заклинание, симулякр. Мы живем в иллюзиях модернизации, и нам кажется, что чем более эфемерны и материальны будут наши ценности, тем «веселее» и «легче» жить. Но не все так думают. И даже если все, то и в этом случае надо было бы издавать журнал о России, о русских, о наших проблемах, нашем прошлом, нашем мышлении, нашей традиции, нашей Церкви, нашей душе. Издавать в никуда, ни для кого, ни на что не рассчитывая и не надеясь. Только так делаются все настоящие дела — без надежды на воздаяние и успех, как долг, как воля, как верность и вера.

Время, в которое мы живем, язык не поворачивается назвать «русским». Конечно, это нерусское время, точнее, времечко. Мы потеряли нить смысла, традиции, связывающую настоящее с прошлым, но так мы никогда не построим нашего будущего — а это равнозначно тому, что нам кто-то навяжет свое. Но даже если все идет к этому, смиряться нельзя, и поэтому вопреки всему мы начинаем новое издание — «Русское время». Его не было, его нет, но оно должно быть. Не просто как дань прошлому, но как выражение вечности, русской вечности, в которой пребывает тайное сердце нашего великого народа, нашей культуры, нашего потерявшегося и расте-

рявшегося общества. Мы должны найти его — русское время — отыскать, открыть, обнаружить, достать из глубин, разбудить.

Это дело думающих русских людей. В первую очередь, интеллектуалов, ученых, людей науки, культуры, образования. Но журнал обращается ко всем, умеющим читать, способным хотя бы немного мыслить, ощущающим, что страна, народ, история, государство им не безразличны. Мы должны восстановить оборванные связи, дорешать оставленные нам предками проблемы, заново осмыслить — кто мы, откуда мы, куда мы.

«Русское время» — это платформа консерваторов. Но не потому, что мы отстаиваем прошлое, а потому, что мы преданы вечному, неизменному, постоянному, тому, что было и не прошло, что есть и не преходяще, что не просто грядет, но сбудется. Будучи людьми русской традиции, православной веры и сторонниками сильной державы мы открыты для авторов самых разных направлений. Важнее всего для нас — глубина и обоснованность позиций, серьезность знаний, искренность в желании понять, изучить, осмыслить. И мы надеемся, что для многих этот журнал станет своим — важным, полезным, быть может, необходимым.

Мы начинаем отсчет наступления «Русского времени». И пусть пока раздаются не очень утешительные цифры — «минус девять, минус восемь, минус семь»... Но если кто-то примется считать всерьез и упорно, то обязательно досчитает и до нуля, а там, глядишь, раздастся команда «Старт!»

профессор  
АЛЕКСАНДР ДУТИН

# К О Н С Е Р В А Т И В Н Ы Й Т Н А Н К Т А Н К



*Презентация Центра консервативных исследований  
социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова  
профессором Александром Дугиным  
на круглом столе «Пять принципов российской внешней  
политики: многополярность как неизбежность»  
16 сентября 2008 года*

**С**егодня мы проводим «нулевое» заседание Центра консервативных исследований, поскольку настоящую презентацию Центра мы проведем чуть позже. Тем не менее, несколько слов в начале нашего круглого стола я скажу о самом Центре, каким мы его видим. Стоит отметить, что все, что я скажу, – это отнюдь не догмы, но наше видение, и очень интересно было бы в ходе дискуссий услышать ваши соображения о том, как сделать эту работу более эффективной. Итак, несколько тезисов о том, что такое Центр консервативных исследований.

У американских неоконсерваторов, появившихся в 60-е годы в виде маргинального неотроцкистского кружка, а в итоге ставших править гигантской страной, которая, по сути, правит почти всем миром, начиная с эпохи Нормана Подгореца – основателя этого движения – есть одна поговорка: «Ideas Do Matter!» («Идеи имеют значение!») Для Америки подобное изречение было шоком, потому что в чрезвычайно прагматичной стране сама мысль, что идеи имеют значение, была скандальной. Какие идеи, когда надо считать деньги, интересы, технологии? Но, оказывается, имеют значение именно идеи, именно идеология, именно продвижение тех или иных концепций. И, сделав акцент именно на этом, неоконсерваторы достигли планетарного успеха. Поэтому значение идей для проектирования политики, для организации парадигмального перераспределения политики имеет колоссальное значение.

У нас, наверное, сейчас еще сложнее прорваться в данном отношении, чем в прагматической Америке конца XX века, тем не менее, осознание вакуума идей (читай – идеологии), сейчас уже стало фактом. Мы знаем, что произошел фундаментальный кризис советской идеи, и именно потому, что идейно Советский Союз подтопился, распался, он распался уже и физически, и прагма-

тически. В последние годы мы видим в России не менее фундаментальный кризис либеральной идеи. И, несмотря на то, что либерализм как идея все-таки присутствует в нашем обществе, на большинство вызовов он не отвечает и дошел до огромного количества внутренних противоречий. Соответственно, можно констатировать как абсолютный факт кризис советской идеи и как просто довольно реальный факт – кризис либеральной идеи. И вот тут-то мы и подходим к консерватизму в широком понимании.

**К**онсерватизм, как он апофатически определяется в нашем Центре, это, по сути, не советская и не либеральная система взглядов. Это не марксизм, не советский марксизм, это не левая идеология, но это и не либерализм. А вот все остальное в разных его формах сюда может быть включено. Позднее мы посвятим разновидностям моделей консерватизма, его дефинициям отдельное заседание нашего клуба, но уже сейчас понятно, чем он не является. Наш Центр консервативных исследований – это и не либеральная интеллектуальная группа, но и не советско-марксистская. С нашей точки зрения, именно в области консерватизма лежит та идея, которая необходима России. Та идея, которая имеет значение.

Второе – наука и социология. Мы знаем, что западные интеллектуально-политические центры практически все без исключения локализируются в научных заведениях, таких как Гарвард, Институт Хопкинса, Институт Олина, институты Хадсона и Гувера и других научных центрах. Тот факт, что ученые принимают участие в выработке политического курса – это норма американской и, в значительной степени, европейской политики. У нас это совершенно не так. Наше научное сообщество практически отделено от какого бы то ни было влияния на власть, а власть – от какого-либо отношения к науке

и к интеллекту. Эту ситуацию необходимо не просто критиковать, а стараться исправлять на практике, делать так, чтобы интеллектуальные научные центры с квалифицированными экспертами, с подготовленными и серьезными научными кадрами могли иметь диалог с властными структурами. Сейчас нечто подобное совершается в либеральной сфере. Высшая школа экономики и отчасти РГГУ представляют собой центр либеральной идеи в России. И неслучайно, а именно потому, что они позиционируют себя как носители либеральной идеи, ими укомплектован «Форум-2020». Представителей МГУ там практически нет. Получается, что лучший вуз страны не дал ни одного кандидата в тот интеллектуальный центр, который стремится определять, по воле ряда политических руководителей России, наш курс. На мой взгляд, это аномалия. Именно поэтому мы должны настаивать на консерватизме и просто как ученые МГУ требовать своего «куска» влияния на власть. Ясно, что с либералами в этом отношении спорить нечего, у них другие модели. Но они в проигрыше. А сейчас идет наша волна, и ее надо учитывать.

Однако консервативного интеллектуального научного полюса в американском или даже в европейском смысле в России вообще не существует. И это притом что консервативные настроения преобладают и у власти, и у народа. Это парадокс: большинство людей – консерваторы, власть ведет себя совершенно консервативно, а опирается на интеллектуалов-либералов. И, надо заметить, на самом деле в значительной степени это претензия к нам. Потому что мы, люди научного сообщества, на сегодняшний момент не смогли представить власти идею системного консерватизма (в качестве исключения можно привести огромный вклад, сделанный покойным Александром Сергеевичем Панариным). Именно поэтому наш Центр консервативных исследований должен действовать на пересечении науки (социологии и политологии) и политики, в том числе выходя на подготовку драфтов, черновиков, анализов и мониторингов для подготовки определенных политических решений для нашего руководства.

Третий пункт – о евразийстве. Многим из здесь присутствующих известно, что я (наряду с другими представителями данного направления) являюсь теоретиком нео-евразийства. Однако я хочу подчеркнуть, что мы планируем, что Центр консервативных исследований не будет евразийским. Консерватизм гораздо шире. Евразийская идеология, безусловно, консервативная, но помимо консервативной евразийской идеологии существует множество других направлений и тенденций, которые будут находить место в работе нашего Центра. Таким образом, это отнюдь не новое издание каких-то евразийских инициатив, но нечто принципиально иное – «фундаментальный апгрейд», если угодно.

Стоит отметить, что мы возьмем за правило приглашать людей с иными взглядами. Если мы хотим осмыслить социально-политические измерения консервативного мировоззрения, то должны будем иметь дело с выразителями неконсервативных идей. В этом диалоге более четко сформулируется наша собственная позиция. Мы отточим нашу аргументацию, придадим ей ту логику, которой фатально не хватает консерватизму.

Последнее. Задача Центра консервативных исследований – создать Центр развития и становления консервативной идеологии в России с опорой на научные кадры. В первую очередь (поскольку Центр создан при социологическом факультете МГУ имени М. В. Ломоносова), с опорой на социологов, но также с опорой на философов, политологов, а также представителей смежных факультетов и кафедр как в МГУ, так и в других учебных заведениях. Так, например, недавно я говорил с деканом философского факультета СПбГУ Юрием Солонинным, и он с удовольствием примет участие в работе нашего Центра. И многие, и многие другие. Действительно, это будет очень широкий Центр со своими филиалами во многих частях России, а в дальнейшем и зарубежья.

Нельзя не упомянуть, что в числе наших первоочередных задач – налаживание проведения постоянного мониторинга основных политических решений власти с опорой на консервативное мировоззрение. Увы, пока что мы привыкли либо аплодировать, либо ругать, но не можем давать внятного анализа. Также мы должны исследовать общественное мнение и давать социологический анализ настроений в обществе. Причем, подчеркну, в идеологизированном ключе. Обычная работа социологических структур имеет подсобный характер, подобный работе гастарбайтеров. А ведь социологи, когда обобщают состояние общества, на самом деле имеют право предъявить чуть ли не ультиматум власти, поскольку они должны быть посредниками между обществом и властью.

Также нам необходимо готовить научную управленческую элиту консервативных взглядов, и нечего это скрывать. Именно идеологизированных консервативных взглядов. Проводить своих людей во власть и в науку, как это делают все интеллектуальные структуры во всем мире: научные школы, кружки (те же неоконсы) и так далее. Необходимо активно взаимодействовать с регионами Российской Федерации и странами СНГ в создании и укреплении единого интеллектуального пространства. Сегодня принято говорить о едином экономическом пространстве, едином стратегическом пространстве, но нам крайне необходимо и единое интеллектуальное пространство. Кроме того, мы будем активно контактировать с представителями консервативных кругов в США, Европе, Азии, странах третьего мира.

И в заключение я хочу сказать, что сегодняшнее мероприятие уже показывает набросок того, как мы планируем реализовать свои идеи в будущем. За нашим круглым столом есть представители США и Великобритании, представители Израиля и представители Украины. И в дальнейшем мы будем расширять нашу международную деятельность.

Вот основные направления работы Центра консервативных исследований. И я думаю, что все участвующие, все люди, которые получили приглашения, все люди, которым это интересно, найдут себе место в нашей работе. Это не закрытый клуб. Это Центр консервативных исследований. А его значение, его смысл и его идеи постепенно будут проясняться по мере нашей работы.

Благодарю вас.

---

**“ КОНСЕРВАТИЗМ  
КАК ПРИНЦИП:  
ОТ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕИ  
К ФИЛОСОФИИ  
РУССКОГО  
ОБЩЕСТВА ”**

ПУБЛИКАЦИЯ  
МАТЕРИАЛОВ  
КРУГЛОГО  
СТОЛА ЦКИ



---

# «Консервативная идеология сегодня востребована обществом и властью»

Выступление декана социологического  
факультета МГУ им. М. В. Ломоносова  
профессора Владимира Добренькова



**У**важаемые коллеги, в ходе первого заседания Центра консервативных исследований социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова мы должны, прежде всего, озвучить основную цель нашей работы. Вам известно, что в наши дни Россия переживает определенный подъем национального самосознания. Однако поиск траектории ее исторического развития, определение стратегии этого развития еще только начинается. Хочется спросить: кто в первую очередь понесет ответственность за разработку этих теоретических моментов? Чья это задача? Разумеется, в первую очередь представителей социогуманитарных наук – философов, политологов, социологов. Мы должны сегодня принять активное участие в разработке траектории нашего исторического развития, стратегии национального пути России.

Отсюда логично перейти к следующему вопросу: какая философия, какая общая концепция человека и социума должна лечь в основу данной стратегии? Либерализм себя уже опробовал, и плоды этого эксперимента все мы знаем. Кроме того, либералы проявили двуличие, на протяжении 15-16 лет отрицая такое понятие, как идеология, и при этом всеми средствами навязывая обществу свою идеологию. В результате наше общество не стало либеральнее, оно является просто расколотым. При этом в Конституции прописано, что никакая идеология не может быть государственной. А это означает, как правильно замечал профессор В. Н. Расторгуев, что власть связана по рукам и ногам во всех решениях стратегического характера. Ведь идеология – это не что иное, как общественное сознание, позволяющее ставить перед обществом стратегические задачи.

Итак, когда мы говорим о консерватизме, мы говорим не пустые слова, как бы хватаясь за прошлое и противопоставляя его настоящему. Консерватизм – не прошлое, а настоящее России. Да, у него тоже бывали провалы и поражения. Но он поддерживает существование нашей страны на протяжении тысячи лет, с ним она прошла через самые страшные потрясения и катастрофы. Что же касается либерализма, он у нас еще не испытан в потрясениях, но я уверен, что ни одного из них, постигавших Россию в прежние времена, он бы не пережил. Как же можно рассчитывать, что либеральная идеология, которая боится даже называть себя идеологией, поможет нашей Родине выжить в жесточайших условиях начавшегося кризиса? Подобные надежды следует прямо назвать беспочвенными.

Я сам и в советское время придерживался, и сейчас придерживаюсь консервативных убеждений, которые были переданы XX веку предыдущем столетием, несмотря

на все катаклизмы, и продолжали работать. Это идеи сильного государства, централизованной власти, укрепления и поддержки семьи, нерушимости нравственных устоев, защиты и сбережения традиционных духовных ценностей. Это и есть русский консерватизм, он во многом отличается, скажем, от американского, связанного с доктриной геополитической экспансии Соединенных Штатов, или от французского, который неотделим от идеалов республики. Политическая программа русского консерватизма, во-первых, имеет оборонительный характер, во-вторых, ориентирована на социальную справедливость. И это также сегодня очень важно.

Мы убеждены, что либеральная идеология нанесла огромный вред российскому обществу, поставив под глобальное сомнение все его устои, а взамен дав лишь обогащение узкого слоя людей, многие из которых недостойны называться россиянами. Пока мы не преодолеем либерализм полностью, Россия будет топтаться на месте. Однако это преодоление – трудная задача, поскольку в нашем обществе существуют и имеют право на существование любые взгляды и любые позиции. Оно должно произойти на теоретическом уровне, быть научно достоверным и убедительным. Поэтому сейчас мы создали площадку для того, чтобы высказываться и отрабатывать аргументацию, определять свою позицию в области консервативных идей.

Думаю, что открытие Центра консервативных исследований позволит нам, во-первых, объединить интеллектуалов Москвы из разных вузов и научных учреждений для участия в открытой конструктивной дискуссии. Во-вторых, эта площадка будет со временем расширяться и вглубь России, на периферию. В частности, к работе ЦКИ уже вскоре подключится Российская социологическая ассоциация, президентом которой я являюсь, и работу которой курирует наш факультет. Ассоциация объединяет 59 субъектов Федерации, в ней зарегистрировано почти 2 тыс. человек, более 300 вузов и научных учреждений.

Мне представляется очень важным, чтобы дискуссия о консерватизме стала действительно всероссийской, потому что проблема стратегии развития сейчас касается всего общества. При этом для социологов не секрет, что консервативные идеи востребованы различными слоями населения, в том числе и молодежью. Поэтому я желал бы сегодня, чтобы после того, как мы выслушаем доклад руководителя ЦКИ профессора Александра Гельевича Дугина, все присутствующие приняли активное участие в обсуждении. Материалы дискуссий мы будем стараться публиковать, доводить до сведения научной и политической общественности. Спасибо вам большое.

# ЧЕТЫРЕ КОНСЕРВАТИЗМА



*Выступление руководителя  
Центра консервативных  
исследований  
социологического факультета  
МГУ им. М. В. Ломоносова  
профессора Александра Дугина*

**В**се попытки дать какое-то четкое, структурное определение консерватизму сталкиваются с тем, что в это определение начинает попадать очень широкий спектр понятий. Происходит это из-за того, что политологией в этой области наработана большая дескриптивная база. Но вот что касается философского, социологического и психологического аспектов консерватизма как явления, то здесь определений на удивление мало. Более того, здесь их вообще почти нет. Но, тем не менее, именно социальный и философский аспекты консерватизма представляют собой наибольшую ценность, и, именно исходя из них, очень важно понять, что за явление представляет собой консерватизм, и почему под ним подчас объединяются столь разные и взаимоисключающие вещи. Вот в этом глубинном измерении консерватизма мы и попытаемся наметить хотя бы какие-то определённые черты.

Можно начать с того, что консерватизм не является политической идеологией. Консерватизм вообще не является ни политической, ни идеологией. Консерватизм – вне политической идеологии – это очень важная составляющая данного анализа. Консерватизм есть, но такой политической идеологии нет, поэтому не может быть теории консерватизма. Может быть теория социализма, теория коммунизма, теория либерализма. Теория же консерватизма исключена. Дело в том, что консерватизм не является универсальным. Консерватизм всегда, в каждом конкретном обществе, синхронически, на каждом этапе исторического развития, то есть темпорально, представляет собой существенно различные комплексы идей, взглядов и ценностей. В одном обществе, которое мы берем в определённый исторический период, консерватизмом будет защита одних ценностей, комбинируемых определённым образом. Проходит какое-то время, и на следующем этапе, в этом же обществе, на следующем темпоральном промежутке, в следующий исторический момент, консерватизм будет защищать другие ценности. Если, например, сравнить общество Московской Руси и общество Санкт-Петербургской России, или же взять советский период, то ясно, что консерваторы есть и там, и там, и там, но защищают они совершенно разные точки зрения. Поэтому выяснить, что в этих точках зрения общего, подчас бывает чрезвычайно трудно. Это если мы берем только темпоральную ось, или ось времени, одного и того же общества.

Теперь рассмотрим разные общества с разными системами ценностей. И здесь получится, что в одно и то же время, на той же самой исторической, темпоральной оси,

в разных обществах, например, в исламском и христианском, содержание консервативной идеологии будет категорически противоположным, подчас конфликтным. Вот один пример асинхронности консерватизма, показывающий, почему не может быть общей консервативной идеи. В Россию из Франции приехал Жозеф де Местр. Кто такой Жозеф де Местр? Это столп, оплот западноевропейского католического консерватизма. Правее его в Европе – стена. Его даже выгнали из Франции. Он оказался в России как посол Сардинского королевства. Его приютили в Санкт-Петербурге, где он написал знаменитый манифест европейского консерватора, вошедший в книгу «Санкт-Петербургские вечера». Это «патентованный консерватор». У него на лбу должна была бы стоять печать «Я ультраконсерватор Европы». А кто у нас является его учеником? Казалось бы, должны были быть славянофилы, наши консерваторы того времени. Нет, Чаадаев. Ультразападник, который говорит: «У нас вообще всё не то».

Западноевропейский матерый консерватор приезжает в Россию и порождает Чаадаева, ультразападника, разносящего в пух и прах всю российскую традицию. Почему? Потому что не передается контент. Вернее, передаваясь как контент, он может дать совершенно иную функциональность значения. Поэтому консервативные исследования должны быть и типологическими, и функциональными. Иначе говоря, социологическими, а не только политологическими, потому что с точки зрения политологии история с де Местром сразу вызовет определенное чувство недоумения. Ведь, казалось бы, консерватор должен был найти здесь себе подобных европейцев и с ними начать интеллектуальное общение. Но ничего подобного, его учеником стал ультразападник. И это неслучайно, потому что наши общества, европейское и русское, живут, во-первых, в разных системах ценностей, во-вторых, с разными ритмами, в-третьих, движутся, скорее всего, в разных направлениях. Поэтому затруднены и контакты между идеологиями, происходит наложение различных взглядов даже в двух почти европейских странах. Франция, как чистая Европа, и мы, находящиеся где-то совсем в другом месте. А вот, представьте, доехал бы, например, сардинский посланник Жозеф де Местр до Китая. С кем бы он там разговаривал, кому проповедовал бы? Трудно себе даже представить. Китайцы явно не то что консерватизм, вообще бы ничего не поняли из того, что он говорил. А тем не менее, что, в Китае начала XIX века не было политики? Она была. И там были консерваторы. Просто надо понять, что такое китайский контекст, и тогда мы поймем, кто был консерватором, а кто был не очень консерватором.

Иными словами, невозможно достичь успеха в попытке свести воедино все модели, которые можно в разных обществах и на разных исторических этапах защищать, охранять и консервировать. Это фактически означает сделать реестр всех существующих систем и ценностей. Поэтому консерватизм требует, в первую очередь, исторической и географической контекстуализации. В содержательном смысле он целиком и полностью зависит от исторического контекста и, если угодно, национального. Другого консерватизма, который был бы как, например, социализм или либерализм, самостоятельной моделью, которую можно изучать в чистой теории универсального консерватизма, нет и не может быть.

То, что мы называем здесь контекстуализацией, постмодернисты, в определениях Дерриды, называют деконструкцией, то есть приведением того или иного термина, высказывания, системы идей к той конкретной среде – национальной, политической, социальной, культурной, исторической, – где они возникли. Следовательно, именно в рамках социологии, а не политологии, где все будет ограничиваться реестром консервативных взглядов, феномен консерватизма может получить свое собственное, наиболее глубокое измерение.

Чтобы продемонстрировать частный, содержательный, контентный характер любой консервативной модели, за какую бы мы ни взялись, необходимо показать, что между гигантским веером консервативных политических взглядов и тем, что уж точно не является консерватизмом, проходит очень четкая грань. И вот здесь как раз возникает, пожалуй, самая четкая дефиниция консерватизма. Мы еще не в состоянии сказать, что такое консерватизм, но мы можем точно сказать, чем он не является. Это определение от обратного или по модели Карла Шмитта «друг-враг». Консерватизм совершенно точно не является догматическим марксизмом и социализмом, и он точно не является догматическим либерализмом.

Когда мы берем законченный комплекс построений, например, коммунистической идеи, то мы имеем дело с универсальной теорией, имеющей общую модель исторического развития для всех этносов. Поэтому коммунизм может рассматриваться как теоретически универсальное явление. Другое дело, что на практике он реализуется всегда инаковым образом, но это уже апостериорный анализ. Априорно коммунизм претендует на универсальность и может изучаться как таковой. Точно так же и либерализм имеет строгую и ясную догматическую систему своих основных принципов – целый ряд совершенно ясных представлений, исходящих, как и в коммунизме и социализме, из той же самой просвещенческой модели относительно одномерности развития человечества. По нему, все человечество начинает с разного и идет к одному и тому же, проходя одинаковые фазы, и на определенном этапе становится все менее и менее зависящим от этих корней. Это теория прогресса. Консерватизм – это не догматический социализм и не догматический либерализм.

С самого начала мы отметили, что у консерватизма нет единого, универсального, контентного определения. Однако эта неспособность строго, дефинированно описать параметры и теорию консерватизма имеет и свое позитивное содержание. Описание консерватизма невозможно, потому что он всегда плюралистичен, в отличие от других, универсальных систем. То, что не может быть универсальной теорией консерватизма, – это не как какой-то его дефект, а выражение принципа. Консерватизм сохраняет различия. Тут можно вспомнить Константина Леонтьева с его принципом «цветущей сложности». Консерватизм позитивно оценивает различия и привносит ценностное значение в то, что является, если угодно, локальным, региональным, отличным от другого. Как бы консерватизм ни пытался универсализировать в каких-то конкретных моделях свою систему ценностей, все равно эта система цен-

ностей всегда сохранит пространственную, национальную и историческую печать своего происхождения.

Плюральность рассматривается консерватизмом как положительная категория, это основа консервативного подхода к миру. Защита различий консерватизмом является, может быть, его самой общей чертой перед лицом двух других альтернативных идеологий – либеральной и коммунистической, которые эти различия признают по факту, но предлагают снять. Ведь этическое отношение консерватора к различиям, – а это базовая философская проблема – *difference*, – решается по-разному в различных идеологиях. Догматические универсалистские идеологии либерализма и коммунизма считают, что различия в конечном итоге должны быть морально и императивно преодолены. А консервативная идеология говорит, что различия – это ценность, и если даже они утрачиваются или видоизменяются, все равно эти различия фундаментально ценны и важны, поскольку составляют нашу идентичность. И здесь мы подходим к фундаментальному первичному философскому определению консерватизма.

Главная функция мыслительного процесса – это дифференциация и интеграция. Человеческое мышление устроено так, что оно различает и объединяет. Вся наша ментальная деятельность сводится к этим двум простейшим операциям: мы что-то одно отличаем, говорим, что стакан – это не бутылка, и одновременно соединяем их каким-то образом, говоря, что они оба из стекла. Консерватизм делает акцент как раз на этом различии, рассматривает как нечто позитивное эти базовые перводвижения человеческой мысли, вообще мысли как таковой, чувства, различения. Эта дифференциация рассматривается консерватизмом как базовая, позитивно нагруженная операция сознания. Логика такова: это ценности наши, мы их защищали, пусть они будут таковыми. Другой путь – это построение интегральных проектных моделей, которые бы сняли противоречия, – это как раз удел универсалистских идеологий. Таким образом, из нашего затруднения в определении консерватизма с помощью каких-то универсальных теоретических конструкций мы и подходим к его собственному содержанию.

**К**онсерватизм можно определить также и политически, выявить специфику и отличие консерватизма от того широкого толкования и общепринятого словоупотребления, которое прижилось в нашей политологии, начиная с определенного момента. Безусловно, тут нам придется дойти до первичных, ментальных форм жизнедеятельности человеческого или даже не человеческого существа.

Социолог Мангейм в свое время предложил так ограничить понятие консерватизма: консерватизм возник в эпоху модерна, с 1789 года, как реакция на события во Франции, которая осмыслила себя как неприянь революционных социальных и либеральных преобразований, происходивших во Франции и в Европе. Здесь Мангейм противопоставляет консерватизм традиционализму. Если консерватизм, с точки зрения Мангейма, существует только в Европе после конца XVIII века, то традиционализм был присущ всем обществам как некая психологическая тенденция к защите традиционных ценностей, каких-то комплексов.

В таком ключе то, что мы сегодня понимаем под консерватизмом, по мангеймовской классификации можно было бы отнести к традиционализму. То есть мы говорим не только о политических идеологиях, которые стали осмыслять свое отличие от либеральных и социальных проектов в XVIII–XIX веках. Мы говорим о консервативной установке, которая охватывает и эту реакцию, и гораздо более глубокие корневые формы человеческих обществ, которые принадлежат, например, традиционному обществу, и не связаны с Европой нового времени. Иными словами, сегодня под консерватизмом мы понимаем то, что Мангейм понимал под традиционализмом, то есть все формы защиты консервативных ценностей – всякое нежелание, всякая оппозиция тому, чтобы совершались перемены, которые происходят в обществе. В целом это приверженность прошлому. Но прошлое можно толковать по-разному.

Для осмысления этой тенденции можно предложить обобщающую схему из четырех пунктов, которая описывает типы консерватизма в качестве не содержательного, а функционального явления, в качестве позиции или установки. С одной стороны, эта типология консерватизма приблизит нас к уже известным и понятным нам явлениям, к политической истории последних столетий и, соответственно, к нашей ситуации. С другой стороны, она покажет возможность широко толковать консерватизм применительно к тем обществам, где еще не утвердились социально-культурные штампы и модели просвещенческой политологии.

Это чрезвычайно важно, когда мы имеем дело, например, с таким явлением как исламское общество. Исламское общество было очень поверхностно и довольно криво затронуто парадигмой просвещения. И тем не менее там есть политика, там есть позиции, там есть очень серьезная дифференциация понятий и проектов. Но если мы попытаемся это исламское общество строго сопоставить с западноевропейскими и американскими стандартами, мы придем к нонсенсу, потому что тогда реально политической там окажется маленькая группка формальной прослойки, тогда как политизированные исламские массы у нас просто пропадут или подпадут под определение «Аль-Каиды».

Если же мы примем мангеймовскую, довольно рassistскую, по сути дела, интерпретацию консерватизма как современных политических идеологий, не затрагивающих консервативное, традиционное общество, то мы попадем здесь в очень узкий спектр западноевропейского общества и обществ, строго имитирующих западноевропейскую модель. Как становится видно сейчас, даже мы не копируем ее строго, а ищем собственные модели демократии. А что уж тогда говорить о других, более традиционных укладах? Там совсем другие модели, и их тоже надо понимать. Они тоже являются объектом изучения социологии и политологии. И такие традиционные общества на территории Российской Федерации находятся в огромном количестве. А вокруг нас в иных политических парадигмах живут еще миллиарды людей. Мы не можем с ними не считаться и не можем быть загипнотизированы только пяточком западноевропейской культуры.

Итак, можно выделить четыре обобщающих типа консервативной функции. Консервативные социально-философские установки, помогающие нам систематизи-

ровать консерватизм как явление, можно обозначить следующим образом: фундаментальный консерватизм, либеральный консерватизм, социальный консерватизм и революционный консерватизм. Конечно, эти формулировки взяты из Нового времени. Это приблизительно то, как функционировал консерватизм в западноевропейских обществах начиная с XIX века. Но, выделив эти социально-типологические конструкции, а не какие-то другие характеристики в качестве основы для систематизации, мы можем не только спроецировать их на Новое время и западноевропейские политические модели, но и спокойно описывать явления традиционного общества, живущего вне парадигмы Нового времени.

Фундаментальный консерватизм отличается утверждением того, что абсолютно всё прошлое означает «хорошее». Например, в евангельской богослужебной практике мы часто слышим, что священник за амвоном произносит при чтении Евангелия: «Во время оно...» «Во время оно вышел Иисус из Назарета». Что такое «во время оно»? «Оно» – это указательное местоимение, означающее «в то время». По-латыни это звучит как *in illo tempore*. То, что находится *in illo tempore*, для консерватора фундаментального толка является позитивным и нагруженным ценностью уже *ipso facto*, то есть в силу самого этого факта. Прошлое – значит истинное, благое и красивое.

Взять, например, платоновскую триаду определения абсолютной идеи. Прошлое абсолютно. И мы не должны доказывать, что прошлое хорошее, потому что, например, оно полезное, поскольку в нем изобрели колесо. Напротив, колесо изобрели давно, и поэтому оно священо. И если бы его изобрели недавно, только вчера, то это было бы какое-то безобразное, бесовское изобретение. Священо не то, что полезно, не то, что прогрессивно. Здесь совершенно обратная система ценностей.

Собственно говоря, все религиозные, социальные, экономические, политические институты тем более совершенны, с точки зрения фундаментал-консерватора, чем более они древние. То, что было раньше, заведомо лучше, чем есть сегодня. То, что было позавчера, заведомо лучше, чем вчера. Это полное неприятие прогресса, полное неприятие любых идей относительно того, что настоящее лучше, или, по крайней мере, такое же, как прошлое. Фундаментальный консерватизм говорит: не трогайте старое.

Отношение к статус-кво, то есть к конкретному положению вещей, у фундаментального консерватизма, как ни парадоксально, очень положительное. Почему? Потому что завтра точно будет хуже. Например, консерватизм традиции досоветской был фундаментальным по сравнению с советской Россией. Советское лучше, чем постсоветское, а царское гораздо лучше, чем советское. А Московское царство уж совсем молодец по отношению к петровской Руси. Но фундаментальные консерваторы умрут и за ненавистную им петровскую Русь просто потому, что очень принципиально сохранить статус-кво.

Фундаментальные консерваторы стоят против времени, они говорят: «Время, назад!» Они борются со временем, они видят, что во времени есть процесс энтропии. Можно вспомнить древние учения о «золотом» (каменном) веке, «серебряном», «медном» и «железном» веках. «Золотой век» – это высшая форма консервативного самосознания. Классики такого фундаментального консер-

ватизма, которые возвели настоящий принцип в доктрину, – это уже упоминавшийся де Местр, а также Доносо Кортес, Баррес и целая плеяда других авторов. Фундаментальный консерватизм современности – это полная неприязнь к прогрессу, жесткий антисоциализм – ни при каких обстоятельствах никакого социализма как универсальной идеологии прогресса – и антилиберализм. США и СССР выступали как две головы гидры. Для фундаментальных консерваторов США – это триумф либерализма, СССР – триумф социализма. В чистом идеологизированном виде фундаментальный консерватизм всегда скажет: «Ни того, ни другого ни при каких обстоятельствах».

Либеральный консерватизм отличается другими качествами. Общество меняется, считают либеральные консерваторы, и это нормально, это хорошо. Надо лишь заботиться о том, чтобы изменение не было резким и разрушительным. Либеральные консерваторы утверждают, что вчера было лучше, чем позавчера, а сегодня лучше, чем вчера. Но лучше только в том случае, если изменение идет естественно. Для либеральных консерваторов «сегодня» – это разумный компромисс между «вчера» и «завтра». Либеральные консерваторы утверждают: реформировать общество надо, но надо это делать постепенно, спокойно, с уважением к институтам, структурам, позициям, ценностям, взглядам. Ни в коем случае нельзя навредить. Какие бы хорошие цели социалисты, революционеры, реформаторы или демократы ни ставили перед собой, либеральные консерваторы говорят: «Это всё хорошо, но цель не оправдывает средства». Такова формула либеральных консерваторов. Для того чтобы создать более справедливое общество, ни в коем случае не надо никого насиловать и уничтожать.

Свобода, говорят либеральные консерваторы, лучше, чем несвобода, но не любой ценой. И если придется, то надо потерпеть и рабство. Стремление к справедливости аморально, утверждают либеральные консерваторы, и это очень важная их черта. Резкое, радикальное стремление к справедливости чревато революцией, радикализмом и разрушением. Революция – это зло, абсолютное зло. Либеральные консерваторы выступают за статус-кво.

Если брать западную линию, то ее классики – Эдмунд Берк, де Токвиль, Хайек, Фридман, Лео Штраус. Формула либеральных консерваторов заключена в словах Эдмунда Берка: «Это и предрасположенность к тому, чтобы сохранять, и способность к тому, чтобы улучшать, взятые вместе». Это такой мягкий, спокойный, ненавязчивый прогресс.

Если взять европейский спектр, то теоретики социального консерватизма это Лоренс фон Штайн, Густав Шмоллер, А. Вагнер, Отто Майер. Логика социального консерватизма такова: в прошлом было хорошее и плохое. Но нам надо построить утопическое общество, которое будет соединением лучшего из того, что было в прошлом, с той иллюзией, мечтой, надеждой, упованием, на которые люди ориентируют будущее. Народность, народ, а не аристократия, являются подлинной системой ценностей. Если угодно, социал-консерватизм – плебейский консерватизм, а не консерватизм аристократов. Он обращает внимание на простых людей и стремится выступать от их лица. Очень антиаристократическое явление, в случае которого мы как раз встречаемся

с тем, что высшей целью является справедливость. Одинаково признаются прогресс и эволюция, революция, радикальные действия во имя справедливости широких народных масс.

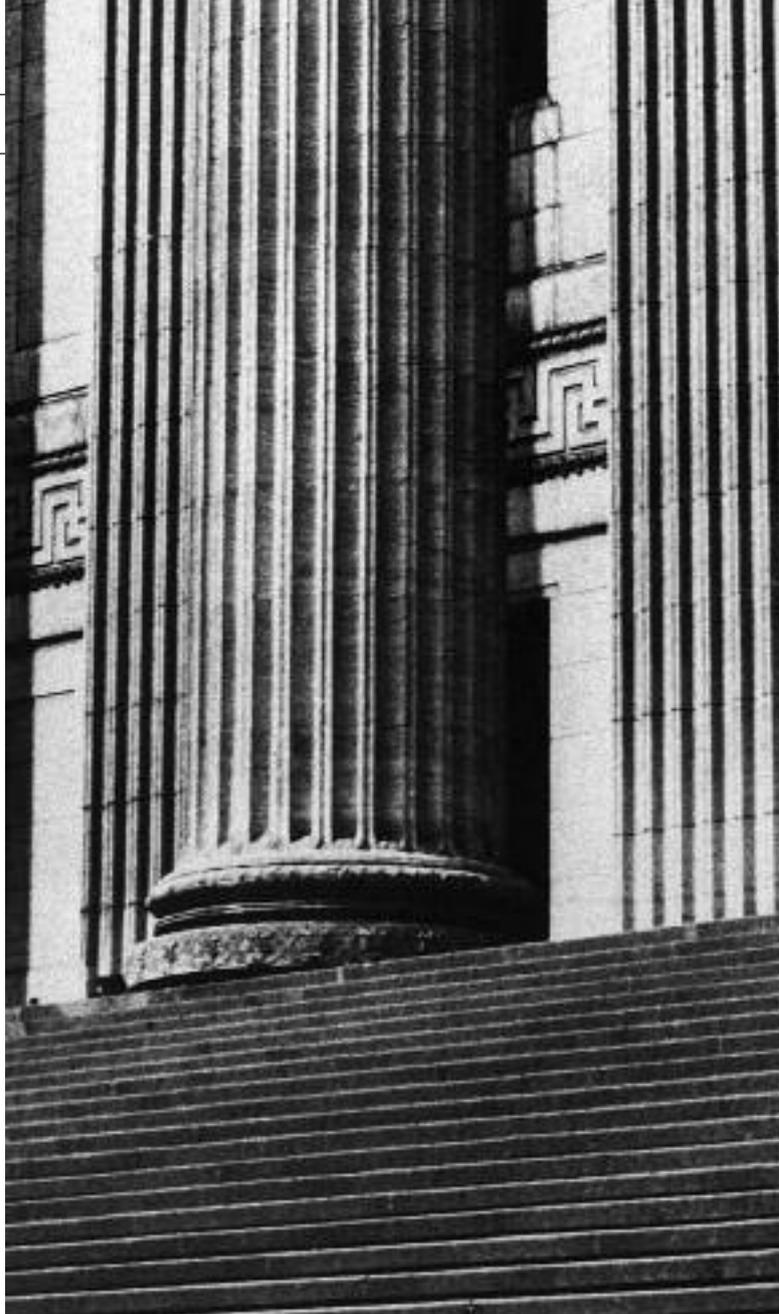
В социал-консерватизме сплошь и рядом встречаются монархические тенденции, или, например, так называемая социальная монархия, народная монархия. Это идея хорошего, доброго царя, который идет против своих бояр. Тут вспоминается опричнина, потому что для социал-консерватизма бояре всегда очень плохие, они виноваты во всем. В связи с этой идеей доброго царя-батьюшки, в борьбе против аристократии опирающегося на народные массы, и Кровавое воскресенье вспоминается.

Социал-консерватизм несёт в себе очень жесткий антибуржуазный характер. Он во всех своих формах выступает против капитализма. При этом он не догматичен. Как только он встречается с социал-неконсерватизмом, то есть с догматическим социализмом, он говорит: «Нет, антидогматизм – это не пойдет, мы должны сохранять нашу национальную самобытность». Примером могут служить наши теоретики, например, Михайловский. Как он понимал интернационализм? Он говорил: «Я интернационалист». – «Что вы имеете в виду?» – «Я за все народы Российской империи». – «А за пределами?» – «А там кто-то есть? – спрашивал Михайловский. – Это не мое дело». Вот такой как-бы-интернационализм в очень конкретных рамках. Оттуда и спор марксистов и немарксистов о русском революционном движении.

Совершенно классическая тема – пруссаческий социализм. Сюда же, в социал-консерватизм, вписывается феномен фашизма, отчасти национал-социализма или же, если взять современность, тот штаб «Единой России», который возглавляет Андрей Исаев, – это типичный социал-консерватизм. Какие-то из этих явлений демонизированные, какие-то вполне политкорректные, как, например, то, что предлагает Лоуренс фон Штайн. Вполне уважаемый человек, чего не скажешь, например, об Адольфе Гитлере. Но мы говорим о типологии, а не о том, что люди совершили или чего не совершили. Также социальным консерватизмом была идеология Слободана Милошевича. Его партия придерживалась именно социального консерватизма, связывая сербскую национальную идею с идеей социалистической справедливости.

Консервативная революция – это романтики: Шпенглер, Шмитт, Артур Мюллер ван ден Брук, Хайдеггер, Эвола – очень знаковые авторы. У консервативных революционеров такая модель: позавчера было идеально, вообще прекрасно, но вчера было уже безобразно плохо, а сегодня – совсем уже невыносимо, надо с этим заканчивать. Так мыслят консервативные революционеры. Начинают они с фундаментал-консерватизма, но быстро приходят к тому, что статус-кво категорически неприемлемо. Они говорят, что завтра либо будет полное восстановление «золотого века», райские сады, либо все рухнет в ничто. Они очень жестко ориентированы против настоящего, статус-кво категорически объявляется бой.

Они против капитализма, против социализма. Их формула: старые боги ушли, новые еще не пришли. А без богов люди жить не могут. Формула Хайдеггера из его толкований Хёльдерлина точно соответствует этому. Фундаментальные консерваторы говорят на это: нет, старые боги просто удалились, и хотя их, конечно, совсем мало,



но они есть, на что консервативные революционеры отвечают: нет, боги вообще ушли. В мире можно делать все, что угодно. Но консервативные революционеры ничего не делают, они почти нигилисты. Доходя до нигилизма, они говорят: мы победители не только Бога, но и Ничто. Как у Ницше: сверхчеловек – это победитель и Бога, и Ничто. Мы создадим систему ценностей из самих себя и вернем богов. Мы призовем их или создадим, как Эрнст Юнгер. Они утверждают – «терциум датум» – третье дано. Между нигилизмом и консерватизмом стоит путь консервативной революции. Они призывают к новому средневековью, они в отличие от социал-консерваторов ориентированы на аристократию и героических личностей, на ницшеанство. И апеллируют к древнейшему, в том числе к бессознательному, как к революционной силе.

Если говорить о национал-социализме, то в социал-консерватизме Гитлера в значительной степени были заключены взгляды консервативных революционеров. При этом, что теоретики консервативной революции были маргинализированы и подпали под пресс гитлеровского тоталитарного режима. То есть люди, которые утверждали такие идеи, как правило, были в тюрьмах. Ведь консервативные революционеры были слишком аристократичны и ставили в укор Гитлеру то, что это слишком черное, слишком народное движение.



В традиционном обществе в широком плане, как правило, доминирует фундаментальный консерватизм. Это его основной мейнстрим. Все религии утверждают, что вначале было хорошо, а потом плохо. Все религии говорят о деградации человечества. Все религии признают «золотой век». Религиозное сознание всегда фундаментально консервативное. Представители религиозных кругов, которые мыслили бы иначе, – они были, но, как правило, это были такие отдельные редкие оригиналы.

Религиозный человек впитывает в себя политические основы фундаментального консерватизма. Если мы будем просто слушать, что нам говорят в церкви, просто внимательно читать то, что нам там дают, совершать все обряды, если мы задумаемся над логикой Церкви, мы поймём, что она призывает нас к фундаментальному консерватизму. Церковь традиционных конфессий не может быть политически индифферентна. Она представляет собой фундаментальный консерватизм всегда и везде. Это касается Церкви, это касается ислама. И это не удивительно.

Либеральный консерватизм свойствен большинству реформаторов традиционного общества. Реформаторы, особенно в эпоху до модерна, именно так и рассматривали ситуацию. Это было самое левое, что в традиционном обществе можно было себе представить до Нового времени. Социальный консерватизм вдохновлял идеологов на-

родных восстаний. Мы обычно после марксистской модели считаем, что это были недоделанные коммунисты – «восстание жёлтых повязок», альбигойцы, Мюнцер, – но, на самом деле, это были социал-консерваторы, которые пытались восстановить совершенно иную эсхатологическую версию традиций. Они были глубоко консервативны, религиозны, защищали утопическую версию. Это очень важный концептуальный момент. Ведь когда мы спрашиваем: «Почему “восстание желтых повязок” базировалось на даосской философии?», марксистская версия отвечает: «Ну, это не важно, тогда все были темные». На самом же деле, если мы посмотрим с консервативной точки зрения на то же самое «восстание желтых повязок» или «восстание боксеров» в Китае, то мы увидим, что фактор даосской религии, конкурирующей с конфуцианством и отчасти с буддизмом, был там доминирующим. И тогда в глаза бросаются совсем другие вещи. Или, например, восстание Мюнцера. С одной стороны – ультракоммунизм, с другой стороны – ожидание нового Иерусалима.

Идеи консервативной революции тоже проявляются в традиционном обществе. Например, когда те или иные деятели традиционного общества выступают под эгидой восстановления династий или возврата к прежним религиозным культам. Юлиан Отступник – пример такого выступления, когда среди уже христианского общества император говорит: «Вернемся к язычеству, восстановим богов». Это своего рода консервативная революция.

Перечисленные четыре установки мы встречаем как в традиционном обществе, так и в современном обществе. Если мы примем их и применим к нашему обществу, к американскому, к современному европейскому, к современному исламскому обществу, или же используем как метод исторического анализа, то заведомо получим очень интересный и специфический взгляд, который будет отличен и по своей методологии, и по своим результатам.

Почему это будет ново и оригинально? Потому что большинство исторических и политологических исследований сделаны социалистами или консерваторами. Людьюми с идеями, так или иначе универсалистскими, для которых все различное в истории, в политологии, в истории конкретных обществ проходит сквозь пальцы. Если оно не подходит под их жесткую схему, оно просто отбрасывается как акциденция, как нечто несущественное. А если мы с тем консервативным подходом, о котором говорим, начнем изучать историю или политологию, мы увидим, что множество факторов, которые мы игнорировали при либеральном или социалистическом догматическом универсалистском подходе, оказываются не только существующими, но и важными, а подчас и решающими. То есть, это фундаментально обогатит наше представление.

И вот здесь, конечно, можно сказать, что все виды консерватизма всегда имеют общую черту. И во всех обществах это тоже универсально. Они, так или иначе, позитивно относятся к тому, что можно назвать *legacy of traditional society* – некоей правомочности, правомерности существования традиционного общества. Как бы то ни было – мягко, либо жестко, либо в сочетании с социальными трансформациями, но – *legacy of traditional society* – легитимность традиционного общества ни одно из консервативных течений, ни жёсткие, ни мягкие, ни те, что совсем за статус-кво, ни революционные, – этого не отрицают. Поэтому у всех консерваторов все же есть нечто общее.



# «КОН- СЕРВА- ТИВНЫЙ ПОВО- РОТ» КАК НЕ- ИЗБЕЖ- НОСТЬ

*Выступление политического  
обозревателя Первого канала  
Михаила Леонтьева на заседании  
Центра консервативных исследований  
социологического факультета  
МГУ им. М. В. Ломоносова*

Для меня слишком самонадеянно делать перед столь квалифицированной аудиторией основополагающий доклад. Поэтому я бы все-таки попросил расценивать мое выступление как некую провокацию к дальнейшему обсуждению. С одной стороны, ничему научить мне здесь никого не получится, а с другой стороны, если речь пойдет о том, какую роль играет консерватизм в идеологическом строительстве правящей партии, то заранее оговорюсь, что за партию отвечать, в общем, не готов. Скажем так, я являюсь членом «Единой России» из солидарности с некоторыми моими коллегами и единомышленниками. Если у нас одна команда, то мы должны разделить и общее горе. Если же говорить о том, что «Единая Россия» действительно склонна к консерватизму, то это, скорее, стихийный консерватизм. А поскольку консерватизм у нас понимается самым различным образом, то каждый волен наполнять данное

понятие тем содержанием, которое ему позволяет его кругозор, а также мировоззренческая ориентация.

Теперь о том, что я понимаю под русским консерватизмом. Во-первых, нужно сказать, что консерватизм всегда опирается на традицию, а традиция всегда национальна, она является тем корнем, из которого произрастает достаточно сложная политическая конструкция. Именно поэтому консерватизм в гораздо меньшей степени универсален, чем все остальные политические направления. С этой точки зрения, он очень слабо сводим к «левому» и «правому». Так, например, в западной политической традиции консерватизм чаще связан с правыми течениями, в отечественной же всегда было очень сильно социальное направление.

На чем же вообще основывается консервативное мировоззрение? На мой взгляд, на том, чем человек отличается от животного: тем, что у него есть память и, что очень важно, есть свои мертвые. У животных мертвых нет, а у человеческого общества, в отличие от стаи, есть историческая память. Другой очень важной чертой консервативного сознания является историчность мышления. То есть понимания, что все процессы имеют некий корень, могут изгибаться в своем историческом развитии, как ветка дерева, ветка же не может расти из ничего, она растет от корня. И откуда существует это дерево (данная конкретная цивилизация), у него есть корень.

Когда мы говорим о русском консерватизме, то имеем в виду некий набор таких исторических ценностей, на основе которых формировалась наша цивилизация. В первую очередь, это религиозные ценности как самые базовые. С другой стороны, это геополитические ценности, которые в некотором роде являются производными ценностей религиозных, более того, как мне кажется, эти базовые ценности тесно взаимосвязаны друг с другом. Это – Православие и Империя. И здесь возникает вопрос консервативного отношения к государству. Что мы понимаем под государством? Какое нам нужно государство и зачем оно нужно?

Я не буду пересказывать либеральные концепции государства как ночного сторожа, будучи уверен, что в историческом плане настоящее государство нужно для того, чтобы выиграть войну во всех ее смыслах. Необязательно выигрывать ее на поле боя, напротив, когда ты строишь государство, у которого основная задача – выиграть войну, существует большая вероятность, что воевать не придется.

Что же такое Империя? Это – сакральное государство, само по себе являющееся одной из основных ценностей данного общества и задачей всех граждан которого является служение этому государству. Разумеется, при таком восприятии государства вся система институтов, принципы отбора элит и так далее, строятся по вполне определенному критерию – верности Империи.

Теперь несколько слов о кризисе. Я не буду рассказывать банальные вещи о том, что мы считаем этот кризис системным. Системный кризис – это кризис системы, из которого система выйти в существующем виде не может. Потому что смысл такого кризиса в том, что данной системе пришел конец. А если системе пришел конец, значит, из этого кризиса вообще нет выхода по определению. Таким образом, если мы согласны с тем, что нынешний кризис – не только экономический, но и социальный, мировоззренческий, ценностной, религиозный



*Что же такое  
Империя?  
Это –  
сакральное  
государство*

и т. д., то это означает необходимость трансформации системы. Другое дело, что данная трансформация может проходить быстрыми катастрофическими путями (крах системы), это может быть и некая деформация, эволюция системы. Но в любом случае на выходе это будет другая система. И разные элементы, то есть разные цивилизации, разные мировые силы будут выходить из этого кризиса с разной динамикой и разными путями. При этом некоторые, наверное, придут к завершению своего цикла.

Отмечу, что сейчас мы говорим не об экономической, а о социальной системе, в основе которой лежат западные ценности – эгалитарный гуманизм, то есть идея о том, что, во-первых, человек стоит в центре всего, а во-вторых, все люди равны. С консервативной точки зрения, это бунт против Бога. И демократия, первоначально родившаяся как форма власти среди реально более или менее равных людей, эволюционировала в сторону того, чтобы признать формально равными реально неравных людей. И чем дальше она идет в этом развитии, тем больше входит в противоречие сама с собой. Очевидно, что подобная система работать не может, соответственно, появляется система преодоления этого псевдоравенства, т. е. имитация. Нужно сказать, что современная демократия дошла до высших форм этой имитации, она имитирует практически все, публичная политика сначала отделяется от реальной, а потом уничтожается вовсе. В итоге, как правильно говорит наш французский друг Ален де Бенуа, в современном обществе политики нет вообще. Оказалось, что эта система не способна реагировать на вызовы, при этом, как и советская система, она оказалась бессильной не только перед экономическими вызовами, но перед всеми вызовами вообще. Она дошла до такого состояния, что любой вызов вызывал в ней системный сбой.

И здесь нужно сделать оговорку, что, безусловно, существует некая непубличная стратегическая власть, которая не выходит в сферу демократии. Но проблема заключается в том, что она не способна действовать в полном противоречии со своей публичной маской, и это вызывает немедленную катастрофу, потому что имитация рушится. То есть действия, для которых нужно демонтировать демократические формы управления народом, гамилтониовскую мечту о демократии как способе обуздания великого чудовища, недоступны для этой власти. Люди же, готовые и способные к подобным решениям, отсеиваются еще на уровне кадрового отбора.

Но вернемся к нынешнему вызову – кризису, благодаря которому у нас появляется некий «чистый лист», возможность освобождения от той модели, которой, по большому счету, мы не так уж долго и увлекались. Ведь если мы возьмем нашу предыдущую, «красную» модель, то и ее, с одной стороны, можно считать самобытно русской и консервативной. Хотя, конечно, с другой стороны, она являлась имитационной моделью в самых примитивных формах. И вот сейчас у нас появилась возможность перейти к совершенно иной – консервативной общественной формации. Почему я считаю, что именно консервативный подход позитивен? Потому что, если мы считаем, что ничего не появляется ниоткуда, то все элементы этой конструкции есть в нашем прошлом. И выстраивать ее надо именно из этого прошлого.

Нужно заметить, что консерватизм тоже бывает разный. С одной стороны, существует чисто охранительный

«победоносцевский» консерватизм, с другой, – то, что называется «консервативной революцией», когда, исходя из традиционных ценностей, выстраиваются совершенно новые институты. На мой взгляд, чисто охранительный консерватизм у нас не работает потому, что в нашей традиции есть вещи, которые связаны не только с непримиримыми логическими противоречиями, но и с непримиримыми физическими противоречиями (по причине непримиримости мировоззрений их носители привыкли убивать друг друга). В качестве примера подобного стихийного, но довольно последовательного эмоционального консерватизма можно привести попытку нашей власти выстроить образ прошлого, склеив его буквально по кусочкам. Однако даже в наш Государственный гимн проникла идея сакральности государства: «Россия – священная наша держава». А ведь Государственный гимн является частью Основного закона. Так что можно смело говорить о том, что сакральное понимание государства является основополагающим обязательным актом.

Теперь несколько слов о современных консервативных проектах. Лично я участвовал в разработке одного из них, проекта Михаила Юрьева «Третья Империя». Нужно отметить, что в значительной степени этот текст – художественное произведение, однако, на мой взгляд, именно он является единственным целостным проектом. Так, например, «Русская Доктрина» и «Русский Проект» в какой-то степени эклектичны, поскольку в них есть вещи, просто противоречащие друг другу. Это тексты разных авторов, которые попытались свести воедино редакторы, однако степень возможности подобного сведения была разной. Именно поэтому преимущество «Третьей Империи» – его крайняя целостность. И, как мне кажется, это проект мог бы быть отправной точкой. Тем более что это первая в России детально разработанная утопия, то есть некая во всех существенных элементах проработанная, непротиворечивая конструкция общества, построенного на отказе от эгалитарного либерализма. А ведь это и есть реальная свобода выбора, поскольку если мы признаем людей разными, это право свободно выбирать себе разную жизнь. Ведь никого же не удивляет, что тот же современный православный священник, с одной стороны, не обязан служить в армии с оружием, но, с другой, священник поражен в главном политическом праве – не может избираться и быть избранным по собственной воле нашей Церкви.

И в заключение хотелось бы еще раз повторить, что имитационное, а следовательно, совершенно антиконсервативное по своему смыслу социальное строительство зашло в тупик. И, скажем прямо, я по большому счету не очень расстраиваюсь по поводу абсолютной бессодержательности нашей современной политики, поскольку ее возможности резко ограничены во времени. С исторической же точки зрения они уже закончились. И тот консервативный поворот, который нам предстоит сделать, крайне радикален. Но, к сожалению, для того, чтобы наибольшее количество людей, лояльно мотивированных к собственной стране в структурах власти, убедились в том, что у этого поворота нет альтернативы, нужно лбом удариться об стену. Да, конечно, это затратно. Да, мы тратим время и ресурсы, которые могли бы дать нам лучшие стартовые условия. Но, наверное, этого не избежать.

Благодарю вас.

# ОЧЕРК ИСТОРИИ РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА



*Выступление доктора исторических наук, главного специалиста Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ) Александра Репникова*

Обращаясь к вопросу, когда у нас появился консерватизм и кто был его носителем, начну с той версии, которая лично мне кажется достаточно специфической. В монографии политолога В. А. Гусева «Русский консерватизм: основные направления и этапы развития», как и в других публикациях этого автора, выделен ряд этапов в развитии отечественного консерватизма. Первый – *дореволюционный*, по его мнению, являлся реакцией на Великую французскую революцию и влияние на Россию процесса обуржуазивания Запада. Как и большинство исследователей, Гусев считает, что русский консерватизм начал принимать форму политической идеологии на рубеже XVIII–XIX вв. В дореволюционном этапе исследователем отдельно выделяется «*предконсерватизм*», история которого уходит в эпоху Киевской Руси и Московского царства. По мнению автора, основополагающими консервативными принципами являются идея православия и идеал мощного централизованного государства, а «*предконсерватизм*» берет свое начало от митрополита Киевского Илариона и концепции инока Филофея о Москве как «третьем Риме». Впоследствии, в ходе дискуссии прошедшей в 2002 г. в рамках конференции «Эволюция консерватизма: европейская традиция и русский опыт», на сайте [www.conservatism.samara.ru](http://www.conservatism.samara.ru) Гусев высказал мысль о том, что «Иларион не знал, что он консерватор, но он выступил фундаментом русского светского консерватизма». Попутно отмечу, что если исходить из данной посылки, то можно расширять понятие консерватизма до бесконечности.

Полагаю, что до конца XVIII в. однозначно можно говорить только о традиционалистском, о религиозном, но отнюдь не о консервативном мировоззрении. Далее автор называет «непосредственных предшественников политической доктрины Н. М. Карамзина», к которым относит Д. И. Фонвизина, М. М. Щербатова, В. Н. Татищева, и выделяет *государственно-охранительную* форму русского консерватизма, представителями которой, по его мнению, были Н. М. Карамзин, М. Н. Катков, К. П. Победоносцев, М. О. Меньшиков и которая видела главный эле-

**Я** с большим интересом выслушал доклад Александра Гельевича Дугина. Но сразу оговорюсь, что в моем выступлении практически нет тематических пересечений, хотя некоторые направления будут схожи. Начавшаяся во второй половине 1980-х годов смена идеологических и научных приоритетов привела к резкому увеличению количества книг, посвященных русской консервативной мысли. На сегодняшний день защищены десятки диссертаций, написано бесчисленное количество статей, но до сих пор проблема определения хронологических рамок и типологизация русского консерватизма остаются предметом дискуссий. Мое выступление не претендует на исчерпывающее освещение проблемы, это просто очерк истории русского консерватизма в котором обозначены некоторые проблемы, концепции, «болевые точки».

мент российской государственности в самодержавии. Выделяется также особый *православно-русский (славяно-фильский) консерватизм* А. С. Хомякова, братьев Киреевских и Аксаковых, Ю. Ф. Самарина и Ф. И. Тютчева. Во главу угла православно-русский консерватизм ставил Православие и вытекающую из него народность, считая самодержавие лишь обслуживающей, инструментальной ценностью. К последнему течению консерватизма Гусев относит и Д. А. Хомякова, который, по мнению автора, смог обобщить выводы славянофилов по вопросу государственно-политических проявлений русского культурного типа. Отдельное место в дореволюционном русском консерватизме отводится Н. Я. Данилевскому и К. Н. Леонтьеву.

Второй этап – *эмигрантский*, представляющий реакцию на революцию 1917 года и ее социально-политические последствия. Здесь автор подробно рассматривает взгляды П. И. Новгородцева, И. А. Ильина, И. Л. Солоневича и евразийцев.

Третий этап – *современный*, представляющий собой реакцию на политические процессы в России, начало которых относится ко второй половине 1980-х годов (к представителям этого этапа Гусев относит и А. Г. Дугина). По мнению исследователя, представителей этого нового этапа объединяют три родовых принципа русского консерватизма: антизападничество, отстаивание идеалов православия и вытекающих из него норм социального общежития, идеал мощного централизованного государства.

**Н**ас интересует в данном случае именно первый (*дореволюционный*) этап. Итак, не отрицая, что русский консерватизм был реакцией на Великую французскую революцию, процесс обуржуазивания Запада и прямое или косвенное влияние этого процесса на Россию, автор, по аналогии с европейским «предконсерватизмом» средневековых богословов, выделяет русский «предконсерватизм», называя имена митрополита Илариона, Даниила Заточника, инока Филофея, Иосифа Волоцкого, Ивана Пересветова, Ивана Грозного и др. К сожалению, консервативные течения эпохи Александра I остаются за рамками исследования (эту тему детально проработал мой коллега А. Ю. Минаков, о чем будет сказано ниже). Поскольку отношение к Православию выступает для Гусева как один из основных принципов русского консерватизма, автор считает, что «русский консерватизм XIX–XX вв. (именно так, а не XVIII–XIX вв. – А. Р.) опирался на тысячелетнюю традицию, которая так или иначе находила свое выражение в литературных памятниках Киевской Руси и Московского царства». С другой стороны, например, «находящийся под несомненным влиянием консерватизма Жозефа де Местра П. Я. Чаадаев не может быть отнесен к числу русских консерваторов, в связи с превознесением католицизма и Западной Европы в ущерб Православию и России. Его можно назвать “французским консерватором русского этнического происхождения”, но не русским консерватором». По мнению Гусева, основные различия между дореволюционными русскими консерваторами связаны с тем, какие элементы формулы «Православие. Самодержавие. Народность» представляются им наиболее существенными; с характером их антизападничества;

с временным положением их политического идеала (в прошлом, настоящем, будущем); со степенью методологической универсальности их идей. Гусев считает, что «на статус русского консерватизма может претендовать только такая идеология, которая неукоснительно следует вековым традициям России: видит в Православии и непосредственно вытекающих из него нормах человеческих взаимоотношений абсолютную ценность; рассматривает в качестве политического идеала сильное централизованное полиэтническое государство; настороженно относится к имеющей место в течение всей истории России западной экспансии как угрозе Православию, вытекающей из него народной культуре и охраняющему эту культуру государству».

Интересно, что еще в 1970 г. Р. Пайпс высказал мнение о возникновении российского консерватизма в XV в. и попытался провести линию развития русского консерватизма от Иосифа Волоцкого и Феофана Прокоповича, через М. М. Щербатова, Н. М. Карамзина, Николая I, И. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина, до М. Н. Каткова и далее. Под термином «консерватизм» западный исследователь подразумевал идеологию, «пропагандирующую авторитарное правительство в России, с властью, не ограниченной формальным правом или выборным законодательным учреждением, которое признает только такие ограничения, которые считает удобным наложить на себя само». При такой трактовке можно зачислить в консерваторы всех русских князей скопом и отодвинуть границы консерватизма вплоть до X века. Кстати, определяя факторы, детерминировавшие особое направление развития отечественных социально-политических традиций, Гусев упоминает о принятии православия на Руси в X веке. Но если отечественный исследователь ищет истоки «предконсерватизма» в глубине веков, исходя из позитивной оценки роли Православия и «сильного, централизованного, самодержавного государства», то американский ученый, также обратившийся к Иосифу Волоцкому в поисках истоков консервативной мысли, исходит из негативной оценки «авторитарного правительства».

Определенным событием в историографии стал выход в 2000 году коллективной работы «Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика», подготовленной в ИРИ РАН. В ней консерватизм рассматривается, начиная от Екатерининской эпохи вплоть до начала XX в. В этой работе, как и в своей более ранней публикации, В. Я. Гросул связывает возникновение консерватизма с существованием «серьезного консервативного пласта настроений», доминировавших в царствование Екатерины II. По мнению автора, «дворянский консерватизм» проявился в том, что носители этого мировоззрения (земледельческое дворянство) не желали поступиться своими привилегиями. В качестве представителей консерватизма этого периода Гросул называет А. П. Сумарокова и М. М. Щербатова. Выступая впоследствии на историко-политологическом семинаре «Россия в условиях трансформаций» Гросул отметил, что «надо искать зарождение, генезис нашего отечественного консерватизма на стыке XVIII и XIX столетия. Когда мы сами этим занимались, то от Петра I и Екатерины II его не нащупали. Кроме отдельных деятелей. И получается, что консерватизм стал оформляться только в эпоху Александра I, хотя идеи консерватизма, отдельные мыслители этого направления,

конечно, присутствовали и в XVIII столетии, но консерватизма как течения, *пожалуй* (выделено мной – А. Р.), еще не было».

**Х**отелось бы отметить один факт, на который впервые обратил внимание челябинский историк В. Ф. Мамонов. Гросул указывает на то, что «попытки установления истоков русского политического консерватизма не могут не быть дискуссионными и всегда носят более или менее приблизительный характер. Автор специальной книги по истории русского либерализма (выделено мной – А. Р.) В. В. Леонтович прослеживает эту историю с 1762 г., то есть с того времени, когда русский престол захватила Екатерина II...». Возникает вопрос: какую же именно историю «прослеживает» Леонтович с эпохи Екатерины II? Судя по контексту – историю консерватизма, но если мы откроем книгу Леонтовича «История либерализма в России. 1762–1914» на указанной странице, то ничего похожего на слово «консерватизм» не найдем. Автор ведет речь об истории либерализма, идеи которого «стали приобретать значение в России во времена Екатерины II». Поэтому ссылка на Леонтовича здесь не только не может служить подтверждением позиции автора, но и вводит в заблуждение других исследователей, не имеющих возможности свериться с оригиналом.

Зарождение русского политического консерватизма Гросул относит к эпохе Александра I, считая, что только в этот период «консерватизм стал оформляться как политическое течение, тогда как применительно к более раннему времени можно говорить лишь об отдельных консервативных мыслителях и тенденциях», правда, исследователь оговаривается, «что некоторые материалы эпохи Павла I до нас не дошли, так что генезис консерватизма, по-видимому, корректнее отнести именно к рубежу столетий».

В эпохе Александра I Гросул выделяет три разновидности зарождавшегося русского консерватизма: консерватизм церковный (представители – Арсений Мацеевич, Платон Левшин), который проявился «в резкой оппозиции к светской власти, к усилению светской идеологии и науки, материальному ослаблению церкви»; аристократический (представители – братья С. Р. и А. Р. Воронцовы, единомышленники «в необходимости обеспечения за аристократическим дворянством максимальной власти») и русский мистицизм, о котором автор упоминает в связи с деятельностью Библейского общества и министра А. Н. Голицына, не расшифровывая сущности этого течения. В качестве других видных представителей консерватизма Александровского времени Гросул называет великого князя Константина Павловича, вдовствующую императрицу Марию Федоровну, великую княгиню Екатерину Павловну, отдавая последней роль главы или, «во всяком случае, одного из руководителей «русской консервативной «партии»», к которой примыкали А. Б. Куракин, Ф. В. Ростопчин, Н. М. Карамзин. Далее, к консервативному «лагерю» автор относит А. С. Шишкова, А. А. Аракчеева, Г. Р. Державина, С. Н. Глинку, А. А. Беклешева, Д. П. Руничу, М. Л. Магницкого и др. Без ответа остается вопрос, который в свое время был задан рецензентами книги А. Ю. Минаковым и М. Д. Долбиловым – могла ли в рассматриваемый В. Я. Гросулом период су-

ществовать сплоченная консервативная организация? Как и в предыдущую эпоху, мы опять видим яркие фигуры консерваторов из правительственного лагеря (их стало даже больше), видим отдельные издания и кружки консервативной ориентации, уже можем выделить определенные направления и течения в отечественном консерватизме, но никакой «консервативной партии» или сплоченного, единомышленного «консервативного лобби» не просматривается.

Воронежский историк А. Ю. Минаков предложил свою попытку типологизации течений в русском консерватизме первой четверти XIX века. Более подробно с работами Минакова можно ознакомиться на сайте Международной ассоциации по изучению консерватизма, которая уже давно действует при Воронежском государственном университете ([conservatism.narod.ru](http://conservatism.narod.ru)). Там периодически проходят конференции, выпускаются сборники на эту тему. Я не буду полемизировать с этой типологией, я просто хочу вам ее предложить как некую данность. Минаков, полемизируя с Гросулом, отмечает слабые места вышеприведенной типологизации последнего, поскольку в ней содержатся лишь отдельные упоминания о церковных консерваторах и о мистическом консерватизме, а аристократическому консерватизму дается характеристика, занимающая всего несколько строк. Отмечая двойственность самого термина «аристократический консерватизм» применительно к рассматриваемому периоду, Минаков выделяет следующие течения в раннем русском консерватизме Александровской эпохи: церковный, православно-самодержавный, русско-националистический, масонский, католический, и дает подробную характеристику каждому из этих течений.

К представителям церковного консерватизма автор относит митрополитов Платона (Левшина) и Серафима (Глаголевского), архимандрита Фотия (Спасского), считая последнего самым ярким представителем этого направления. Для данного течения, по мнению Минакова, характерна безоговорочная поддержка монархической власти, кроме тех случаев, когда со стороны властей возникла угроза «чистоте веры». С церковным консерватизмом было связано течение светского, православно-самодержавного консерватизма, представителями которого можно считать А. С. Шишкова (с 1803) и М. Л. Магницкого (с 1819). Их воззрения охватывали широкий спектр общественно-значимых вопросов: постановка вопроса о национальном образовании, о характере подлинно самодержавной власти, об отношениях церкви и государства, вопросы цензуры, самобытной национальной культуры, опирающейся, прежде всего, на определенные языковые традиции, словесный вопрос, университетская политика, вопросы внешней политики и т. д. В их воззрениях присутствовал и культурный национализм. К представителям этого течения Минаков причисляет и Н. М. Карамзина после 1811 г., когда им был создан «наиболее полный и разработанный консервативный проект первой четверти XIX века» – «Записка о древней и новой России».

К представителям русско-националистического консерватизма исследователь относит Ф. В. Ростопчина, во взглядах которого преобладала националистическая составляющая, выражавшаяся с одной стороны в специфически-националистической риторике, а с другой – в не-

приятии всего французского, которое для Ростопчина одновременно выступало синонимом всего либерального и революционного.

Необычным, на первый взгляд, является выделение автором консервативных течений, связанных с масонством. Наиболее яркими представителями консервативного масонства Минаков считает представителей «русского розенкрейцерства» О. А. Поздеева и П. И. Голенищева-Кутузова, которые признавали господствующее положение православной церкви, поскольку она являлась государственным институтом, а также ратовали за жесткий контроль за общественной жизнью и умонастроениями, проповедовали антиреволюционный и антилиберальный изоляционизм. Представителем националистических тенденций в русском «консервативном масонстве» А. Ю. Минаков считает Д. П. Рунича, поскольку последний не только осуждал Петра I за разрушение «русской национальности», но и считал, что именно Россия призвана преобразовать Европу, «разложившуюся» под воздействием рационалистической философии, а в итоге возродить все человечество.

И наконец, А. Ю. Минаков выделяет «католический» консерватизм, характерный для политической группировки, формировавшейся под влиянием Жозефа де Местра. С одной стороны, у этого ответвления консервативной мысли имелись общие черты с русским церковным православным консерватизмом, выразившиеся в неприятии просветительской идеологии, экуменизма и либерализма; требовании введения конфессионального образования в противовес светскому. С другой стороны, хотя консерваторам католического толка и было свойственно монархическое охранительство, самодержавная власть в России трактовалась ими как «варварская», а отношение к православию было крайне недоброжелательным, если не сказать враждебным, т. к. они исходили из необходимости обратить Россию в католичество. Поэтому идея В. Я. Гросула о некоем единстве русских и европейских консерваторов в рамках «общевропейского консерватизма» дискуссионна. Это отмечал и А. А. Киреев, считавший ошибочным «воображать, что заграничные консерваторы сделаются нашими друзьями, разве мы сделаемся предателями именно того, что мы должны действительно “консервировать”, то есть православие, русскую народность, традиции».

Думается, что типологизация различных течений русского консерватизма первой четверти XIX в., предпринятая Минаковым, заслуживает самого пристального внимания при изучении формирования этого течения в России. Как верно отмечает исследователь, консервативная идеология и практика были в тот период не столько продуманной государственной политикой, сколько достоянием отдельных лиц и кружков.

В. Ф. Мамонов выделяет три периода формирования русского консерватизма. Оговорившись, что «отдельные элементы консервативной доктрины и консервативной политики встречаются в России уже во времена Петра I, если не раньше», он датирует первый период 1767-1796 гг. – от созыва Уложенной комиссии до конца царствования Екатерины II, – выделяя в качестве проявлений консервативной тенденции выступление консервативной правительству оппозиции в Уложенной комиссии, общий сдвиг вправо в ответ на Великую французскую революцию

и деятельность М. М. Щербатова. Второй период связывается с царствованием Павла I (1796-1801) и отмечен попыткой «практического осуществления в России весьма любопытной консервативной утопии, автором которой был император Павел I». Правда, никаких теоретических разработок император нам не оставил, но челябинскими исследователями, учениками Мамонова, Н. В. Михайловой (Коршуновой) и Л. П. Костырей эпоха Павла I рассматривается как эпоха «консервативного реванша», или эпоха «непросвещенного консерватизма». Павловская эпоха вообще как-то выпадает из поля зрения исследователей консерватизма. Действительно, мыслителей, подобных М. М. Щербатову в этот период не было, во всяком случае, они себя никак не проявили. Но, с другой стороны, именно в Павловское время формируются такие политики и идеологи, как Шишков, Ростопчин, Аракчеев. Несомненно, что специфика эпохи повлияла на их мировоззрение, также как и само царствование Павла во многом было реакцией на французскую революцию и либеральный курс Екатерины II, но чтобы точно сформулировать, как именно опыт Павловского правления отразился в их взглядах и политической практике, надо писать отдельную статью.

Третий период Мамонов определяет как эпоху 1801-1812 гг. В это время, по мнению исследователя, российский консерватизм сумел преодолеть кризис, вызванный сменой политического курса в первые годы правления Александра I, а «формирование его как течения общественно-политической мысли в основном завершилось».

**В**идимо не случайно ряд исследователей так или иначе связывают дискуссию об истоках российского консерватизма с эпохой Петра I. В связи с этим обращает на себя внимание точка зрения Г. И. Мусихина, согласно которой не Просвещение и Великая французская революция стали главным «раздражителем» для российских охранителей, а преобразование Петра I, которого «консерваторы обвинили в узурпации власти и в отказе от патриархальных и христианских ценностей монархизма». Правда, автор оговаривается, что «первая оформленная традиционалистская реакция на петровский перелом» последовала только в Екатерининскую эпоху со стороны М. М. Щербатова. Впрочем, известно, что работы Щербатова писались «в стол» и не повлияли на мировоззрение современников, и, хотя он создал свои труды раньше Э. Берка, было бы все же корректнее определить его взгляды как предконсервативные. На специфические особенности русского консерватизма этого периода, который еще не был консерватизмом «в полном понимании», обратил внимание и историк Э. Г. Соловьев, отметивший, что именно «рубеж XVIII и XIX вв. явился своеобразной точкой отсчета для последующего становления консервативного мировоззрения в России: в обществе отсутствовало четкое представление о смысловых границах понятия “традиция” как такового», а в сознании высшего сословия, в т. ч. политической элиты, причудливо смешивались идеи европейского феодально-аристократического «традиционализма», просветительства и их вольные интерпретации в «русском духе». Не случайно в XVIII в. автор видит даже не консерватизм или предконсерватизм, а «консервативно окрашенный традиционализм»,

оставшийся уделом представителей дворянско-чиновной аристократии и сочетавший «средневековые представления, характерные для крепостников, с идеями европейского Просвещения».

Думается, что точка зрения, относящая зарождение российского консерватизма (а вернее, предконсерватизма) к рубежу XVIII–XIX вв., наиболее близка к истине, хотя становление консерватизма именно как общественно-политического течения следует отнести к эпохе правления Александра I. Хотелось бы вынести на обсуждение следующую краткую типологизацию консерватизма, разработанную нами вместе с философом М. Ю. Чернавским и продолжающую в хронологической последовательности типологизацию Минакова. Мы придерживаемся мнения, что отдельные принципы консерватизма были заложены в произведениях М. М. Щербатова и впоследствии получили свое дальнейшее развитие во взглядах Шишкова, Глинки, Карамзина, Ростопчина, Стурдзы, Магницкого, архимандрита Фотия, которые, в свою очередь, явились предшественниками Уварова и славянофилов 40-х гг. XIX в. (А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, И. С. и К. С. Аксаковых), чьи историософские построения имели романтическую направленность и были тесно связаны с религиозной константой. Во внешней политике идеи консерватизма проявились в создании системы «Священного союза» как антиреволюционного объединения европейских монархий. При этом ценностные установки консерватизма претерпевали изменение от отстаивания узко дворянских интересов (М. М. Щербатов) к идее союза монархии и дворянства (Н. М. Карамзин), а затем и к великодержавному национализму и отстаиванию верности самодержавному государству (М. П. Погодин).

В рамках «теории официальной народности» (С. С. Уваров, М. П. Погодин, А. А. Фишер, Н. Г. Устрялов, С. П. Шевырев и др.) ценностями консерватизма были провозглашены религиозные идеалы («православие»), следование монархическим принципам управления государством («самодержавие») и признание православного единства монарха и народа («народность»). Консерваторы считали, что самодержавная монархия воплощала собой самобытный тип государственного правления, отвечавший историческому своеобразию русского народа. Именно с этим тезисом было связано их убеждение о необходимости решения возникающих проблем силами государственного аппарата посредством распоряжений исходящих от верховной власти. Правительство рассматривалось как источник порядка, нравственности, общественной заботы, просвещения и культуры народа. Вне государственного порядка существует только хаос («смута»). Происходило своеобразное «обожествление» государственной власти, распоряжения которой являлись обязательными для исполнения во имя поддержания общественного порядка. Наряду с признанием различия исторических судеб России и Европы, представители «теории официальной народности» отстаивали мысль о необходимости народного просвещения, ибо только просвещенное государство, распространяющее образование сверху, усилиями высших сословий, может быть по-настоящему могущественным.

Представители славянофильского направления (К. С. Аксаков, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Са-

марин и др.) признавали главенство православия, отстаивали идею своеобразного пути развития России, позитивно оценивали допетровские времена и превозносили особый характер социально-нравственных отношений людей внутри русской общины. Однако славянофилам был свойственен скорее антиевропеизм (и то – до определенных пределов), а не последовательный, антилиберальный консерватизм. Славянофилы признавали необходимость введения свободы слова, печати, независимого и гласного суда, поддерживали принцип веротерпимости, выступали против «петербургского» бюрократизма за права личности и общества, доходя в критике государства до анархистских моментов (характерно возражение И. С. Аксакова на доводы К. Н. Леонтьева в пользу сильной государственной власти: «Черт возьми это государство, если оно стесняет и мучает своих граждан! Пусть оно гибнет!») Приоритетное внимание славянофилы уделяли не столько государству, сколько развитию народных форм жизни. Народ и общество как начало общинное и личное противопоставлялось ими государству как началу принуждения и насилия.

В конце 1850-х - начале 1860-х гг. во всех слоях образованного общества, в том числе в правительственных кругах и среди представителей высшей аристократии, получили распространение либерально-конституционные идеи. Многие представители дворянства (П. П. Шувалов, А. П. Мальшинский, И. И. Воронцов-Дашков и др.) склонялись к необходимости введения конституции, которая носила бы ярко выраженный продворянский характер с законодательным оформлением политических прав и социальных привилегий дворянства.

Во время Польского восстания 1863-64 гг. происходит резкое «поправление» как в правительстве, так и в обществе, начался процесс консолидации консервативных сил. М. Н. Катков, К. П. Победоносцев и др. выступают против дальнейшего проведения либеральных реформ и критикуют правительство «справа» за мягкотелость и нерешительность. Ведущими консервативными органами становятся «Московские ведомости», «Гражданин», «Русский вестник» и «Русское обозрение».

В условиях нарастания революционного движения (особенно в период террористической деятельности организации «Народная воля») в среде консерваторов наметилось стремление к объединению: были созданы «Святая дружина» и «Добровольная охрана». Наблюдается радикализация основных положений русского консерватизма – от признания определенных различий в судьбах России и Европы (М. П. Погодин) к отстаиванию принципа о различных культурно-исторических типах, лежащих в основе славянского и западноевропейского миров (Н. Я. Данилевский) и до полного противопоставления России и Запада путем проведения политики духовного и политического изоляционизма (знаменитые высказывания К. Н. Леонтьева о Европе).

На базе славянофильства зарождается теория панславизма (Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов, А. И. Кошелев, Р. А. Фадеев, В. И. Ламанский, О. Ф. Миллер и др.), появилось почвенничество (Ф. М. и М. М. Достоевские, А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов и др.). В правление императора Александра III многие теоретические положения консерватизма по возврату к самодержавию в сфере политики, к идее сословности, к развитию национальных форм

в области культуры и быта нашли воплощение в программе т. н. контрреформ (деятельность К. П. Победоносцева, А. Д. Пазухина, Д. А. Толстого, Т. И. Филиппова и др.).

В конце 1870-х–1880-х гг. происходит идейный расцвет русского консерватизма, который, даже при наличии ярких идеологов в лице К. Н. Леонтьева, К. П. Победоносцева, Л. Н. Тихомирова, В. А. Грингмута, П. Е. Астафьева, Ю. Н. Говорухи-Отрока, Д. Н. Цертелева и др., все же так и не оформляется в системно завершенную идеологию.

**Н**есколько слов о взаимовлиянии консерватизма и либерализма. Согласно общепринятым взглядам, русский либерализм более толерантен, чем консерватизм, который «вторичен», всегда «находится в обороне» и в принципе не способен создать самостоятельную теорию. Такая точка зрения, считает Г. Рормозер, типична «лишь для определенных сил, которые считают себя партией прогресса. Прогрессивность же они сводят на самом деле к рационализации всех природных, исторических, общественных отношений, выдавая свою собственную позицию за позицию эпохи Нового времени как таковой... В действительности эпоха Нового времени переживает кризис. В противовес вышеупомянутой левой позиции я предложил бы следующий тезис. Эпоха Нового времени в целом всегда характеризовалась диалектическим взаимодействием прогрессивных и консервативных сил».

Либералы не исключали наличия в консервативных построениях здравого зерна и даже пытались это самое «зерно» использовать. Ряд исследователей выделяют особое направление в общественной мысли – либеральный консерватизм. Этот термин П. Б. Струве заимствовал из статьи князя П. А. Вяземского об А. С. Пушкине. Попытки реального сочетания двух политических линий – консервативной и либеральной – Струве связывал с деятельностью императрицы Екатерины II, Н. С. Мордвинова, князя Вяземского и с работами Б. Н. Чичерина. В трудах последнего идеи либерального консерватизма обрели философское и политическое обоснование. По мнению философа В. Ф. Пустарнакова, «консерватизм и либерализм исторически развивались как очень разные типы мировоззрения, идеологии и общественно-политической мысли», но со временем «пропасть между консерватизмом и либерализмом постепенно засыпалась, и либеральный консерватизм стал одним из мостов между ними», причем «несущей конструкцией» этого моста «является консервативное начало, а либеральное начало является лишь частичной (в разном объеме) прививкой к нему». К либеральным консерваторам принято относить В. П. Боткина, П. В. Анненкова, Т. Н. Грановского, К. Д. Кавелина, Чичерина, в более позднее время – Струве, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова. Чичерин подчеркивал, что консервативное направление отвергает всякую бесполезную, а тем более вредную ломку, и приветствует только те изменения, которые вызываются насущными потребностями страны. Франк утверждал, что на почве консерватизма происходит размежевание «поборников свободы» (либеральных консерваторов) и «приверженцев принуждения» (реакционеров). По его мнению, либеральный консерватизм является компромиссом, который находится «по ту сторону правого и левого».

В 1911 году объединившиеся октябристы и националисты выпустили сборник «Ладо», к большому сожалению, в наше время практически забытый исследователями русского консерватизма. Сборник состоит из двух разделов: «Беллетристика» и «Публицистика». Обращают на себя внимание состав авторов и содержание «Ладо». На его страницах выступили люди самых различных взглядов: Б. В. Астромов – юрист, врач и масон, игравший ключевую роль в русских эзотерических обществах начала века, и В. А. Бобринский; М. Я. Баясный и Д. Н. Чихачев; В. Бехтерев и Д. Н. Вергун, а также многие другие. Авторы сборника «Ладо» посвящали его «нарождающейся русской национал-демократии». Они представили свои стихотворения, сказания, очерки и политические программы, затрагивающие в первую очередь вопросы внешней политики. Во многих статьях сборника авторы вольно или невольно сравнивали свое детище с «Вехами», уделяя первостепенное значение «основам великодержавного строительства грядущей России». В числе выдвигаемых ими приоритетов были: единство и неделимость России, проведение активной внешней политики на славянском Востоке и в Азии, выделение Холмской губернии из Царства Польского, усиление влияния России в Червонной Руси (Австрийской Галиции). В качестве символа сборника авторы выбрали трехглавого орла, украшавшего обложку издания и символизировавшего геополитические устремления России на Запад, Юг и Восток. Сегодня позитивное упоминание об этом сборнике вызывает кислое выражение на лицах некоторых либерально настроенных участников дискуссий на тему «обустройства России». Не помнят о нем и неомонархисты.

**О**тмечу, что определение хронологических рамок и типологизация российского консерватизма зачастую зависит от того, что вкладывает тот или иной исследователь в понятие консерватизма. Есть и другой аспект – это сопоставление отечественного и зарубежного европейского консерватизма, попытка «привязать» развитие консерватизма в России то к изданию «Консерватора» Шатобриана, то к деятельности Жозефа де Местра. Здесь можно или вслед за Гросулом повторить тезис о существовании некоего «консервативного интернационала», в котором России, способной, по мнению западных консерваторов одолеть Наполеона, уделялось весьма почетное место, или же, доказывая самобытность и неповторимость отечественного консерватизма, попытаться вычленив консервативные элементы, существовавшие еще до имперского периода. Во втором случае можно зайти очень далеко (вплоть до X века и далее). Не случайно современный исследователь К. А. Сулимов, иронизируя, задается вопросом: «Почему бы не увидеть что-то консервативное в сюжете принятия христианства на Руси. Вопрос лишь в том, кто там консерваторы: те, кто сопротивлялись нововведениям, или Владимир, от которого можно протянуть линию к Православию как части знаменитой триединой формулы?» Впрочем, попытки найти истоки консерватизма в антипетровской оппозиции, старообрядчестве или эпохе Ивана Грозного уже предпринимались. В этом отношении Сулимов резонно замечает, что круг тем, связанных с консерватизмом, для большинства исследователей этой проблемы уже вполне очевиден, и «спорящие находятся

в единой научной парадигме». Дискутировать можно только о формах консерватизма в Екатерининскую, Павловскую или Александровскую эпохи. Практически все исследователи выделяют именно рубеж XVIII–XIX вв. как период зарождения отечественного консерватизма, или как период появления отдельных «протоконсерваторов» (М. М. Щербатова). При этом отмечается, что российский консерватизм, хотя и являлся, подобно европейскому, реакцией на события Великой французской революции, которые повлекли за собой изменения в государственном строе многих европейских государств, тем не менее, носил специфическую национальную окраску и во многом был ответом на попытки инициировать либерально-конституционные преобразования в России.

При всем своеобразии взглядов консервативных мыслителей можно выделить ряд общих признаков, на мой взгляд, присущих консервативной системе ценностей. Это: провозглашение необходимости следования России по собственному пути национального развития, отличному от западного в политическом и духовно-нравственном отношении; связанная с этим критика либерализма, парламентаризма и социализма. Далее, это признание незыблемости самодержавной власти в России. Впрочем, такое признание допускало возможность проведения реформ в рамках существующей системы с целью укрепления монархической власти. Наконец, это наличие в консервативных концепциях религиозной, прежде всего, православной константы, обусловленной идеократическим взглядом на мир и сакрализацией явлений государственно-политической жизни. В этом плане разговор монархиста и атеиста – это все равно, что разговор землянина и марсианина, они друг друга никогда не поймут. То, что для монархиста сакрально, для атеиста, в общем-то, не обладает какими-то сверхъестественными духовными ценностями. И еще одним важным моментом было сохранение общественной иерархии, как основы самодержавной системы, сохранение единой и неделимой Российской империи. Это также предполагает учет специфики российской экономики и доминирования в ней аграрного сектора. Консерваторы в течение многих десятилетий пытались найти компромисс с происходившими в стране изменениями. Выступая за сохранение принципиально сущностных основ системы отношений, вместе с тем они пытались разработать и предложить целостную систему мер, позволявших, по их мнению, осуществить безболезненный переход к новым социально-экономическим отношениям без скачков, без потрясений, без революции. Но несмотря на относительно стабильную эпоху Александра III, им так и не удалось выработать единой программы. Здесь, возможно, сыграло свое значение то, о чем говорил Александр Гельевич, а именно – что каждый консерватор сам по себе уже имел *собственную* программу спасения России. Как-то блокироваться, объединяться они не могли, а иногда просто и не хотели. С другой стороны, русский консерватизм не оставался неизменным. Консерваторы проделали определенную эволюцию, предлагаемые ими пути решения социально-политических, национальных, религиозных проблем подразумевали не только «подморазивание» общества, они призывали также и развивать общество, но под контролем власти. Диапазон русского консерватизма был необычайно широк. Он включал

в себя и крайних охранителей, и либерал-консерваторов, и даже революционеров справа. Современными историками, например, выделяется консервативная составляющая народничества, кстати, Тихомиров – это бывший лидер «Народной воли», ставший впоследствии монархистом.

Можно сделать следующий вывод: консервативный спектр русской политической жизни эволюционировал, он развивался, он жил, и в 1917-м году эта эволюция была насильственно прервана, когда она еще не закончилась. Но идеям не свойственно исчезать бесследно, они не пропадают после того, как их апологеты покинут политическую сцену. Идея засыпает или трансформируется, порой, кстати, весьма неожиданно, как это было у тех монархистов, которые впоследствии поддержали Сталина или европейских правых. Так это было у сменовеховцев и евразийцев. На мой взгляд, идеологии обозначаются в мысли, то есть евразийцы, сменовеховцы или национал-большевики в Русском Зарубежье приняли эстафету славянофилов и консерваторов, они продолжили поиск третьего пути для России.

В наши дни нужно помнить, что *большинство русских консерваторов выдвигало свои идеи, вписывая их в рамки самодержавно-монархического государства, и в рамках иной общественно-политической системы, не «увенчанной» фигурой монарха, эти идеи не могут быть в полной мере восприняты и тем более востребованы.* Нравится это кому-то или нет, но при всей значимости разработок русских консерваторов мы не можем осуществить их транзит в политическое пространство современной России, т. к. у нас отсутствует главная фигура – самодержец. Если же мы оставим от консервативных разработок только идею сильного государства и сильной власти, то это будет профанацией консервативной мысли, и в этом случае подобрать соответствующие цитаты из Тихомирова или Леонтьева можно будет и для обоснования действий И. В. Сталина, и для обоснования действий В. В. Путина. Этим, собственно, и занимается некоторая часть современных публицистов и управленцев, но к науке это не имеет никакого отношения. «Мода на консерватизм» при сохранении декларирования либерального курса приводит к ошибкам, вызывающим смех. На одном из круглых столов, где присутствовал автор этой статьи, один чиновник, цитируя «модного» нынче Победоносцева, провозгласил, что тот был сторонником идеи построения гражданского общества. Говорить о консервативной концепции власти и не говорить о *самодержавии* – все равно, что писать теологический текст, не упоминая о Боге. Поэтому рецепты, данные консерваторами применительно к *конкретной* ситуации царствования Александра III и Николая II, едва ли можно использовать для лечения «болезней» XXI века. Но есть другая крайность – объявить все консервативное наследие архаикой, не достойной изучения и уважения. Полагаю, что должна быть и «золотая середина». Не выискивая, подобно некоторым политтехнологам, у консерваторов «удобные» для сегодняшнего дня цитаты и не отбрасывая тома консервативных публицистов как нечто устаревшее, мы должны *sine ira et studio* изучать то богатейшее наследие, которое нам досталось, выделяя в нем то, что не устарело и в XXI веке, и в этом плане исследователи, несомненно, могут сделать очень многое!



*Выступление главного научного сотрудника Института международных экономических и политических исследований РАН профессора Александра Ципко*

**И**деологию современной России невозможно вывести из понятия консерватизма вообще. Тем более что консервативная идеология всегда возникает как защитная реакция на революционизм; работающий в России консерватизм, который будет восприниматься как национальная идеология, который в состоянии войти в души людей и переживаться ими, должен быть выведен из нашей национальной истории, из истории идейной борьбы в России.

Веховский либеральный консерватизм или сознательный патриотизм был духовной реакцией на революцию 1905–1907 года, реакцией на революционный максимализм, на пораженческие настроения социалистической интеллигенции во время войны с Японией, был реакцией на идущее вслед за распространением революционного марксизма моральное разложение интеллигенции. Сознательный патриотизм и Струве, и Франка является реакцией на революционное насилие, на готовность пожертвовать страной, ныне живущими людьми во имя утопии, реакцией на пропаганду распределительной идеоло-

## Опора на европейскую концепцию консерватизма

гии, апологетику бедности, а вместе с ней и невежества. Русский либеральный консерватизм первого десятилетия XX века – это не идеология защиты национального суверенитета от пораженчества, государственного отщепенства, защиты национального достоинства от национального отщепенства, защиты православия от религиозного отщепенства. Но что сегодня наиболее важно: либеральный патриотизм – это еще защита европейской культуры от пропаганды невежества, опрощения, от низкопоклонства перед народом, защита права судить не только о добродетелях своей истории и своего народа, но и о поражениях своей нации, о ее слабостях и т. д. Близкий мне еще со студенческих лет либеральный консерватизм судил о России и русских победах и поражениях с позиции христианской культуры, делал акцент на идее труда, конкурентоспособности, на идее свободы и самоценности каждой человеческой личности, на преклонении перед богатством европейской и духовной, и материальной культуры. Русскость идеологии либерального консерватизма связывали не с этносом, не с почвой, а с духом, с российской православной культурой. У Струве сильнее прописана духовная самоценность государства. Но у всех идеологов сознательного патриотизма, от Петра Струве до Ивана Ильина, – соединение отечестволюбия с признанием ценности свободы и ценности человеческой личности.

Нам досталась прекрасно прописанная концепция либерального консерватизма, противостоящая духовно позднему славянофильству Константина Леонтьева. Но показательно, что в момент распада СССР, знаю по своему личному опыту, веховская идеология, сознатель-

ный патриотизм, не воспринимался ни одной из враждующих политических партий. Для демократов либеральный патриотизм был чужд, ибо он был все же патриотизмом, консервативной идеологией. А для сторонников красного проекта он был чужд, ибо признавал ценность свободы и человеческой жизни, противостоял идее особой, мобилизационной русской цивилизации, основанной на жертвенности во имя «великих свершений».

Конец 90-х, начало нового века дали шанс либеральному консерватизму. Логика послереволюционной стабилизации, запрос на сильное государство способствовали распространению идеологии сознательного патриотизма. Уже в статье Путина «Россия на рубеже тысячелетий» (30.12.1999) сформулированы идеи, близкие консерватизму Петра Струве. С одной стороны, реабилитируется «государственничество» и «патриотизм», но, с другой стороны, говорится, что «коммунистический маршрут», по которому мы шли 70 лет, был «тупиковым». Кстати, в самой идеологии суверенной демократии нет ничего такого, чего бы не было в Patriotice Петра Струве. Речь идет об утверждении, что подлинная свобода и подлинная демократия возможны только в суверенном, независимом государстве.

Но все же сознательному либеральному патриотизму, несмотря на поддержку сверху, так и не удалось стать государственной идеологией. Снова в России становится популярной идея особого русского пути, противостоящего Западу, снова идет разговор об особых, «незамемных» национальных ценностях. Снова, примером тому книга «Русская крепость», пропагандируется идея обособления, изоляции России от Запада, а также аскетического образа жизни.

# РУССКИЙ СОЦИАЛЬНЫЙ КОНСЕРВАТИЗМ

**В**о-первых, надо сказать, что социальный консерватизм является идеологией абсолютно органичной для России, причём практически на всех этапах ее исторического развития. Прежде всего, конечно, речь идет о Московской Руси, которую вполне можно признать государством, где социальный консерватизм являлся основой бытия. Это традиционная православная монархия, одушевленная единством Царя, Церкви и земли, где применительно к земле осуществляется идеал социальной справедливости, который выражался в традиционном московском понятии «одиначество» или «единогласие». В этом плане мы можем говорить, что первым, кто наиболее четко выразил идеалы социального консерватизма, был царь Иван Васильевич Грозный, который это сделал, в частности, в письмах к князю Андрею Курбскому. Также он это сделал и в своей государственной деятельности, соединив самодержавие и местное самоуправление, прежде всего, отношения «царь–земство». Интересно, что именно Иван Грозный фактически явился создателем земского самоуправления на Руси. В дальнейшем Московская Русь развивалась как «советное» государство, где «советный», соборный принцип пронизывал всю жизнь. Это крайне важное понятие – «советное государство», где определением «совет всея земли» обозначался Земский собор, осуществлявший свою деятельность по принципу единогласия царя и Земского собора. Собственно говоря, это матрица, на которой затем строился русский социальный консерватизм.

Если же говорить о консерватизме XIX века, то при всем том, что революционное движение было следствием отчуждения русского общества от Церкви, от Царства, от собственной истории, все же через него объективно была выявлена социальная проблематика, которая, конечно, и сама была продуктом этого отчуждения. У некоторых представителей революционного народничества, осо-



*Выступление доцента кафедры теории права и сравнительного правоведения ГУ-ВШЭ Владимира Карнца*

бенно у Герцена и Бакунина, при всем их внешнем западничестве отчетливо звучат пронзительные ноты утраты. И на это, между прочим, обратили внимание представители русской консервативной мысли, прежде всего Константин Николаевич Леонтьев, который, как это ни странно, чувствовал свое сущностное сродство именно с представителями революционной мысли.

Социальный консерватизм конца XIX века представлен, прежде всего, двумя выдающимися фигурами, которые, кстати говоря, на определенном этапе своей жизни находились в личных дружеских отношениях. Это уже упомянутый Константин Николаевич Леонтьев и Лев Александрович Тихомиров. При этом надо заметить, что между ними как философами и мыслителями существовало очень серьезное различие.

Леонтьев представлял социальный консерватизм холистского типа, то есть применительно к социологии и к государствоведению Церковь, царь и социум имеют холистский тип, представляют нечто единое, традиционалистскую пирамиду. Тихомиров более дуалистичен, и в этом плане он гораздо ближе к раннему христианству, чем к холистским, восточным моделям, как Леонтьев. Для Тихомирова между царем и социумом существует определенное разделение, которое порождается во многом его религиозными убеждениями, тяготением к раннему христианству, к креационизму с его «Двумя Градами»... Но здесь нужно начать по порядку.

Обе эти фигуры являются основополагающими. Константин Леонтьев совершенно справедливо говорил: «Соединение самодержавия с коммунизмом на Западе есть кровавая революция, а у нас – самодержавие и вера отцов». Очень интересно, что Леонтьев с самого начала интересовался социализмом и пытался взглянуть на него не слева, а справа. Это очень важный момент в творчестве Леонтьева. Так, в «Записке о необходимости новой большой газеты в Санкт-Петербурге» Константин Леонтьев писал: «Если социализм не как нигилистический бунт, объект отрицания, а как законная организация труда и капитала, как новое корпоративное принудительное закрепощение человеческого общества имеет будущее, то в России создать этот новый порядок, не вредящий ни Церкви, ни семье, ни высшей цивилизации, не может никто, кроме монархического правительства».

Затем в своей знаменитой работе «Средний европеец как орудие всемирного разрушения» Леонтьев обозначает холистскую (в отличие от дуалистической тихомировской) формулу социального консерватизма: «Соединим ли мы китайскую государственность с индийской религиозностью и, подчиняя им европейский социализм, сумеем ли мы постепенно образовать новые общественно-прочные группы и расщепить общество на новые горизонтальные слои, или нет?» (Разумеется, о «китайском» и «индийском» он говорит в переносном смысле.) Здесь интересно преломление идеи социального государства как государства, основанного на разграничении и одновременно взаимодействии общественных групп. О том же, впрочем, говорит и Тихомиров, хотя и несколько иначе.

Помимо всего прочего социальный консерватизм Леонтьева в метафизическом плане предстает перед нами и как предшествующий евразийству – «соединим ли мы китайскую государственность с индийской религиозностью, подчиняя им европейский социализм?» И это

очень интересный и очень важный момент. Не о буквальном копировании конфуцианства и адвайта-ведантизма идет речь, а о предшествующем разделению понятий духе, в котором Россия созерцает себя и созерцается со стороны как Восток.

В дальнейшем, развивая эту идею, Леонтьев фактически переходит к идее социалистической монархии, как об этом говорит зарубежный русский исследователь творчества Леонтьева Юрий Иваск. Сам Леонтьев перед смертью пишет об этом так: «Чувства мои пророческие, что славянский православный царь возьмет когда-нибудь в руки социалистическое движение так, как Константин Византийский взял в руки движение религиозное, – и с благословения Церкви учредит социалистическую форму жизни на месте буржуазно-либеральной. И будет этот социализм новым и сурово-тройким рабством». Рабство здесь – в контексте положительном. Парадоксально, как и все у Леонтьева. В данном случае он говорит о социализме как феодализме будущего – общинах, Церкви и царе. При этом Леонтьев говорит очень интересную вещь: «Государство должно быть суровым до жестокости, в то время как Церковь должна быть милостивой и смягчающей все то суровое, что создает государство». Помоему, великолепная, прекрасная идея. У нас сейчас, к величайшему сожалению, все наоборот. И перед смертью он говорит о будущем как о союзе социализма с русским самодержавием и «пламенной мистикой».

**И**так, если Леонтьев – это одна грань русского социального консерватизма, то Лев Тихомиров выражает его иную грань. Бывший народоволец, участник подготовки покушения на Александра II, переживший в эмиграции религиозное обращение и вернувшийся с разрешения Александра III в Россию, во многом является человеком двугранным, как в определенном смысле дуалистичной является и его социальная и политическая философия. Но в то же время его идеи 1890 – начала 1910-х годов, безусловно, сегодня очень важны для нас. И они во многом применимы, как ни странно, не только к монархии, но и к президентской республике.

Если мы возьмем за основу ту парадигму деления, которую Александр Гельевич Дугин дает в книге «Философия политики»: традиционалистское, перманентистское и прогрессистское, то Леонтьев, конечно, традиционалист, а Тихомиров – типичный перманентист. Для него всё одинаково во все эпохи, за исключением апокалиптической, о которой он потом пишет отдельно. Вот этот перманентизм Тихомирова приводит его в дальнейшем к идее монархии с социальным уклоном. Тихомиров отрицает как идею прогресса, так и идею реакции. Поэтому он не приывает ни к фундаментальному консерватизму, ни к прогрессизму. Основная категория государственного бытия для Тихомирова – это категория жизнеспособности. Исходя из своего понимания категории жизнеспособности, он последовательно критикует идею разделения властей, приходит к мысли о власти, имеющей абсолютно монархическую природу, и к традиционной Аристотелевой схеме, которая выражается в работе «Афинская политика» и в других подобных работах Аристотеля.

Это очень важное тихомировское положение: монархия совместима с любым строем. Власть едина и неделима, управление разделяется. На уровне разделенного управ-

ления существует социальная жизнь, которая дифференцирована и подчиняется социальным законам. Таким образом, монархия для Тихомирова совместима с любым строем, в том числе и с социализмом. Поэтому Тихомиров пишет очень большое количество работ по рабочему вопросу. По той теме, которая русским консерватизмом практически никак не рассматривается, и за счет чего он во многом и проиграл: внимание к рабочему вопросу у «чистых» консерваторов было практически нулевым.

Тихомиров в работе «Земля и фабрика» и во многих других выступает за широкое развитие рабочего движения и решение рабочего вопроса не в интересах капитала, а в интересах труда при сохранении монархии. Монархия, которая является выразителем точки зрения рабочего человека, – это важнейшее положение тихомировской теории. В данном случае профсоюз и иные формы рабочего движения включаются и в государственную корпоративную систему. В этом смысле, например, итальянская «Хартия труда» 20-х годов и особенно «Хартия труда» генерала Франко 1939-го года является в точности выражением идеологии Льва Тихомирова по рабочему вопросу.

Тихомиров возрождает идеал Московской Руси как матрицу, по которой в дальнейшем должна развиваться русская государственность. Иными словами, Московская Русь, в которой существует отдельно власть царя с управительной Боярской думой и законосовещательным Земским собором и одновременно с развитым управлением и гласностью, представляет собой формулу социально-представительной монархии, или сословно-представительной монархии, какую, кстати говоря, в позднесталинский период сформулировали советские историки. Ведь именно советские историки переформулировали идею Тихомирова в так называемый «золотой век сталинизма» – с 1943 по 1953 год, когда произошло обращение Советского Союза к русским национальным ценностям. Именно тогда советская школа историков возродила идеи Тихомирова о социально-представительной монархии под названием «сословно-представительная монархия». Для Тихомирова же сословно-представительная, или социально-представительная монархия, являлась не данностью, а заданностью. Он не идеализирует Московскую Русь, но говорит о том, что Московская Русь задает идеал.

И здесь есть еще один очень любопытный момент. В 1911 году Тихомиров пишет «Письмо к читателям», в котором он прощается с ними и разрывает с политической деятельностью. В 1917 году он неожиданно признает Февральскую революцию. Здесь-то и проявляется дуалистический характер взглядов Тихомирова, отличающий его от холистического комплекса Константина Леонтьева. Я обрисовал вам одну сторону Тихомирова, а сейчас появляется другая. Дело в том, что, хотя дед его был священником, пережив религиозное обращение не в детстве, как это часто бывает, он воспринял религиозное переживание не как целостное переживание, связанное со всем религиозным бытием Православия, а как некое общехристианство, скорее августиновского толка. Не случайно в тихомировской повести «В последние дни» носителем православного сознания выступает именно епископ Августин.

И поскольку Тихомиров воспринимает не Православие по каппадокийцам, а христианство по Августину, то именно отсюда и появляется противоречие между его перманентистской монархией, которая отличает его от

фундаментально-консервативного мировоззрения. Но дело в том, что общехристианство августиновского толка в отличие от каппадокийского Православия порождает в политике прогрессистскую христианскую демократию. Это связано с фундаментальной метафизикой и с пониманием категории времени. В своих «Религиозно-философских вопросах истории», естественно, Лев Александрович Тихомиров жестко встает на позиции творения мира из ничто. Отсюда же его августиновское, линейное представление о времени. А поэтому для него монархия неожиданно приобретает не абсолютное значение, а относительное, соответствующее креационистской модели. И именно поэтому признание им Февраля и Временного правительства, которое, по идее, должно было быть для него позорным, оказывается логическим следствием его метафизической позиции. Это не личная трусость, а интеллектуальная позиция.

Очень важно, что в его повести «Последние дни» всё возвращается к первоначальной гармонии. А возвращение к первоначальной гармонии – это, в общем-то, западнохристианское отношение к Апокалипсису, ибо восточно-христианское отношение к Апокалипсису, в частности, у св. Афанасия Великого, особо это подчеркивающего, это не первоначальная гармония, не Эдемский сад, а нечто лучшее. И здесь Тихомиров, как ни странно, расходится с православием и приходит к некоему страдательному, не триумфалистскому, а страдательному «экуменизму». И вот на этой очень странной ноте Лев Александрович Тихомиров умирает.

**П**одводя некоторые итоги, можно сказать следующее. Прежде всего соединение идей Леонтьева и Тихомирова дает некую сумму идей социальной монархии. И здесь мы опять неожиданно возвращаемся к Ивану Грозному, который говорил о «государевой грозе» и «государевой милости». В данном случае «государеву грозу» у нас воплощает, условно, Леонтьев, «государеву милость» воплощает Тихомиров. Ведь необходимо соединение, союз того и другого. И это очень важное разделение: Леонтьев отрицает свободу личности в применении к социально-политическому, а Тихомиров – нет. Это метафизический разрыв мировоззрения. Метафизически это разные мировоззрения, но, тем не менее, они в чем-то едины, и в выходе на «Третий путь» нам нужны и тот, и другой.

В сторону социальной монархии во многом эволюционировал Советский Союз, однако это развитие сдерживалось марксизмом. Интересно, что в конце 1940-х годов в официальном обороте появились почти леонтьевские выражения: «реальный социализм», «безродные космополиты» и проч.

Общий вывод можно сделать такой: и для Леонтьева, и для Тихомирова монархия является тезисом, социализм – антитезисом, и необходим синтез. Интересно, что в эмиграции было очень интересное течение под названием «Младороссы», которые прямо выдвинули тезис: «Царь и Советы». Здесь Советы – это не компромисс с коммунистической версией, а некое продолжение Совета всея земли, Земского собора, который был основой государственности Московской Руси. Русский социальный консерватизм можно свести к этой простой формуле – «Царь и Советы».

# Консерватизм как часть либерального клуба

*Выступление философа, политолога,  
председателя Исламского комитета  
Гейдара Джемалы*

**В**о-первых, мне представляется, что необходимо понять, говоря о консерватизме, чем он является как методология, в интересах какой группы людей он работает, то есть, чья это методология. Чьим оперативным, интеллектуальным инструментом он является с позиции социальной антропологии. Для того чтобы это понять, нужно все-таки определить, кто в последнее время, последние несколько столетий, является субъектным игроком на исторической сцене? С моей точки зрения, таких игроков четко выделено четыре, и объединяются они, как ни странно, в треугольник. А именно: традиционалистский клуб, либеральный клуб, радикальный клуб. Такой треугольник, и между ними молчаливое большинство.

Молчаливое большинство – это, скажем, не имеющая средств самовыражения и средств идентификации своего положения в мире огромная масса людей, которая вынуждена быть, скорее, объектом воздействия, нежели инициирующим субъектом, но с которой вынуждены считаться все три остальные позиции.

Либеральный клуб пришел сравнительно недавно в историю, с того момента, как стали оформляться абсолютно-монархические государства, произошло крушение традиционного общества, и, естественно, при этом пошли очень мощные мобилизационные социальные процессы. То есть то, что Ортега-и-Гассет называет «восстанием масс», началось не после, а за несколько столетий до Первой мировой войны. Это мощные подъемы придонных слоев социального пространства к некоей незнакомой им доселе активности. Возникает перегрев, избыток энергетического ресурса социума, который начинает нагревать среду. И возникает либеральный клуб на базе тех совершенно новых социально-антропологических типов, которые представляют собой паразитическую корпорацию. В каком смысле паразитическую? Ту, которая берет ресурсы к своему существованию не из обмена с внешним миром, как крестьянин или ремесленник, а из своего обмена с социумом. Адвокат, врач и так далее, то есть либеральные профессии.

Я ведь говорю не в оценочном смысле «паразитическая корпорация», а в техническом смысле. Этот процесс паразитизации захватывает также и часть правящего



политического класса, дворянство в той мере, в какой идет перерождение. Когда это сословие из касты превращается именно в сословие, в корпорацию. В абсолютистском государстве нет больше кастового воина, феодала – там возникают придворные, функционеры, и очень мощно перерабатывается менталитет политического слоя в плане глобального, масштабного либерализма.

Здесь я выхожу к очень важному пункту, касающемуся консерватизма. Дело в том, что либерализм мы все время оцениваем очень узко, да? То есть либерализм для нас, попросту говоря, это Чубайс. Но либерализм это очень широкая вещь, либерализм есть левый, есть правый. Либерализм – это и Маркс, либерализм – это и Гитлер. Просто есть крайне левый либерализм, есть крайне правый либерализм. Консерватизм – это часть либерального клуба. Последний включает в себя прогрессизм, поднятие придонных слоев, включение все большего количества людей, которые выходят из медвежьих углов, оставив там свою соху, порты и становятся сначала какими-то рабочими, люмпенами, а через какое-то поколение превращаются в офисных сотрудников и так далее. То есть это некое активное придонное броуновское движение.

Консерватизм возникает, когда есть перегрев, который угрожает снести всю ситуацию, и угрожает в первую очередь именно либеральному клубу, то есть той широкой корпорации, которая снимает энергетику мобилизационных процессов. Вот этот перегрев достигает такой степени, что бросает вызов, и завтра, может быть, все это захлопнется. Ну, большевики приходят, и весь либеральный клуб, вся интеллигенция как правая, так и левая, она как бы оказывается снесенной. Вот в этом случае возникает консерватизм, как коагула, как реакция на этот избыток мобилизации, с тем чтобы, как говорят подрывники, ввести в эту взрывчатку флегматизатор. Это первый момент.

И второй момент, когда возникает консерватизм, это когда, собственно говоря, цивилизационная стагнация не дает больше возможности продвинуть мобилизационные процессы наверх. То есть когда развитие цивилизации идет уже не по восходящей, не по экспоненте, а становится как линия на мониторе у умирающего человека,

вместо зигзагообразной – ровной. Как отмечал Капица, последние пятьдесят, а может, и больше лет человечество неспособно активизировать мобилизационные ресурсы для некоторого подъема вверх. То есть оно не выдает нагору больше того, чего уже достигло примерно к середине XX века. А ведь мы в самом начале сказали, что либеральный клуб живет съемом тепла, выделяющегося от мобилизационных процессов. Но дело в том, что если тормозить, то тоже выделяется тепло: когда, так сказать, вбрасываются резко асоциальные, антисоциальные идеи, когда нам говорят, что нужно вернуться к философии республики Платона, нужно вспомнить, что есть господа, а есть рабы, когда нам закрывают социальные программы, оставляют широкие слои низов без социальной поддержки, реинвестируют освобожденные от социальных программ средства куда-то еще, то это как раз то, что выделяется в качестве тепла при торможении. Это второй момент, который, так сказать, мотивирует консерватизм.

Я сразу хотел бы сказать, что либерализм в целом как корпорация, паразитирующая на мобилизационных процессах, это корпорация симулякростов, это корпорация имитаторов. Левые имитируют радикалов, а правые имитируют традиционалистов. Поэтому тот или иной контент на самом деле не так важен. Специфика консерватизма, которая отличает его от реального, допустим, традиционализма самого наикрутейшего, в том, что консерватизм всегда ориентируется на имманентный аспект блага – это первое. И второе, он ментально включен в парадигмы, возникшие с приходом Нового времени. Будь он самый разномонархический, самый расцерковный, все равно он мыслит категориями имманентного человечества, в котором ценностные ориентиры никогда не достигают традиционной, трансцендентной самостоятельности. Они всегда подчинены принципу имманентного блага, принципу бытия, и даже оценки «плюс-минус» всегда онтологичны, гиперонтологичны. В этом отличие консерватизма от традиционализма.

Поэтому в данном случае мы можем говорить только о возможных союзах или ориентирах этого консервативного крыла либерального клуба на традиционалистский клуб. И вот что мы имеем... То, о чем я буду говорить, еще не фундаментальная разработка, но просто предположение. Итак, я считаю, что Первая мировая война в своей первоначальной задаче была задумкой традиционалистского клуба, представленного в первую очередь, конечно, европейскими монархиями: резко взять реванш за всю предысторию Нового времени. Этого не получилось, потому что вместо нескольких месяцев той войны, после которой была бы зачистка всех левых социалистических партий, война шла четыре года и скомпрометировала статус-кво, скомпрометировала тогдашний истеблишмент. На этом традиционалистский клуб потерпел поражение, он испытал колоссальную осечку, было упразднено несколько монархий, были расстреляны Романовы. То есть в фундаменте традиционалистского клуба возникла огромная черная дыра.

Вторая мировая война была как раз моментом, когда крайне правые либералы, консерваторы, как социальные консерваторы, так и консервативные революционеры, которые, тем не менее, все вместе являются крайне правым крылом либерального клуба, они попытались добиться союза с этим проигравшим в первую войну тра-

диционалистским клубом. И традиционалистский клуб некоторое время даже играл с перспективой такого союза. Как вы знаете, в британском высшем истеблишменте были как бы двойственные мысли насчет того, не воспользоваться ли предложенной рукой? Но потом они поняли, что это некоторая ловушка, то есть некоторая амбивалентность, которая не позволила им пойти на это. Революционные и социальные крылья консерватизма были предоставлены самим себе и проиграли.

Из этого следует, что неизбежна третья глобальная мировая попытка, Третья мировая война, неизбежная в эпоху крушения либерализма. Либерализм как клуб – это корпорация, которая исчерпала свой потенциал, хотя бы в силу того, что общество не способно выдавать нагора те мобилизационные проявления, которые дают избыток энергии для съема. Общество не может больше кормить весь этот паразитический круг, эту паразитическую форму социал-антропологического существования. Поэтому включаются наиболее консервативные, коагуляционные тенденции либерального клуба, которые хотят снять последнюю энергию с торможения. И штаб, естественно, находится в Соединенных Штатах, штаб такого гиперконсервативного, правоконсервативного либерализма. Поскольку Вторая мировая война осуществлялась в таких параметрах, при которых традиционный клуб не только не был добит, но остался существовать, действует сегодня и мало-помалу расширяет исподволь свое влияние, то задача сегодня ставится такая: для спасения именно этого сегмента либерального клуба, то есть гиперконсервативного правого сегмента, в конечном счете, через организацию «Войны всех против всех» сломать шею традиционному клубу, который сегодня воспринимается либералами как главный, наиболее опасный противник.

Я еще не коснулся радикального клуба, который существует и который, в отличие от либералов, существовал параллельно с традиционалистами в прошлой истории. Здесь я сказал бы, что Александр Гельевич, может быть, сделал большой подарок консерваторам, превратив Мюнцера, альбигойцев и т. д. в консерваторов, в то время как на самом деле они, на мой взгляд, являются явными представителями радикального клуба, такого же, который существует и сегодня в других формах. Потому что, если коротко охарактеризовать радикальный клуб, это те религиозные и духовные направления, которые воспринимают онтологический фундамент бытия как ошибку. То есть они воспринимают бытие, как изначально некий сбой, который нужно скорректировать, и в этом-то состоит их сверхзадача и миссия. Это некая, так сказать, программа исправления онтологии. В то время как для традиционалистов совершенно очевидно, что онтология оптимальна, тотальна, всё включающая, и у нее нет альтернативы.

Для консерватора здесь имеет место контент, приспособление к некоей ситуации, либо ставка на тех, либо ставка на других, но в основном игра за овладение умами молчаливого большинства, начиная от мыльных опер, которые являются инструментом борьбы за молчаливое большинство со стороны либерального клуба, и кончая всеми другими техниками. Поэтому мне кажется, что с самого начала нужно просто понять, что консерватизм сегодня – это последняя ставка либералов, которые стоят перед своим стратегическим обвалом как один из трех главных игроков последних нескольких столетий.

# РЕВОЛЮЦИОННЫЙ



## Выступление руководителя Евразийского Союза Молодежи Павла Зарифуллина

И путь основателя базовых принципов радикального консерватизма именно в России – Александр Гельевич рассказал о некоторых консервативных революционерах в Германии – в принципе, вписывается в эту же схему. Я говорю о господине Самарине, славянофиле, одном из основателей славянофильского движения, человеке, который придумал тезис о консервативной революции или о революционном консерватизме еще в 1875 году. Вся его жизнь, весь его политический путь – это попытка эволюционным и революционным путем отстаивать консервативные тезисы, которые были ему дороги, ради которых он пришел в публицистику и общественный мир: тезисы славянофильства, возвращения к допетровской Руси, соборности и славянства. Он написал за свою жизнь гигантское количество статей, как в николаевской, так и в александровской России – в «Ниве», «Русском вестнике», «Московитяnine». Он без конца участвовал в каких-то комиссиях, полемизировал с западниками в разных московских салонах, встречался с императором Николаем I, который его «отмазывал» от нападения на него его врагов, сидел в тюрьме короткое время за то, что призывал латышей креститься и выгонять немцев из Прибалтики. И тем самым он уже сделал революционный шаг, поскольку предлагал более живые вещи, чем его соратники.

Но из этого (с политической точки зрения) ничего не вышло, его идеология не продвинулась в романовской России ни на йоту: как Империя двигалась по прогрессистскому, может быть, медлительному пути, так она и продолжала идти в том же «замечательном» направлении прогресса. Это то, что страшнее всего для консерватора, особенно для славянофила.

И вот Самарин утверждает одну фразу, которая, как молния, потом оказала на всю теорию консерватизма грандиозное влияние. Он пишет в 1875 году о революционном консерватизме, о том, что консерватор делает, когда он не может революционным путем воплотить идеальные ценности консерватора же. Можно сказать, что господин Самарин – папа всех радикальных консерваторов, вернее, уже дедушка или прадедушка.

Эта идея оказалась настолько перспективной и интересной, что в XX веке огромное количество политических движений и партий выдвинули принципиальный тезис консервативной революции. Конечно, в большей степени это касается Германии, где возникло само движение консервативной революции. Здесь важно отметить очень тонкий момент: разграничение левого консерватизма и консерватизма радикального, революционного.

**В** ситуации, когда ценности, идеалы иерархии, традиции общинности, ради которых консерватор начинает свой политический и философский путь, невозможно воплотить и реализовать эволюционным путем, консерватор иногда делает следующий шаг – становится на путь революции. Александр Гельевич Дугин сказал, что важнейшая вещь консерватизма – это отказ от революционности. А что делать, когда консервативные тезисы невозможно вдохновить и реализовать обычным путем? Тогда получается радикальный консерватизм, или консерватизм революционный.

Есть такой тезис: «Консерваторы не берут власть, они пытаются влиять на власть». А что делать, когда влиять на власть невозможно? «Что делать, когда идти больше некуда?» – спрашивал персонаж Достоевского. Тогда радикальный консерватор делает шаг вперед, и появляется тот философский тезис, который породил немало политических доктрин и политических организаций как в XIX, так и в XX веке, – это радикальный консерватизм, или консервативная революция. Одну из порожденных этим тезисом организаций я здесь и представляю.

# КОНСЕРВАТИЗМ

И здесь я бы поспорил с уважаемым Владимиром Игоревичем Карпцом. Все-таки левый консерватизм – это когда левые идут направо. Это радикальные народо-вольцы, радикальные эсеры, допустим, левые эсеры или эсеры боевой организации партии социалистов-революционеров, которые были левыми изначально и вдохновились русским почвенническим духом. Они вносили очень важный элемент динамики в консервативную среду, но были левыми консерваторами.

А вот кто такие радикальные консерваторы и консервативные революционеры? Это ортодоксы, можно сказать, фундаменталисты, которые ни на йоту не ото-

того, чтобы, используя революционную энергию, оседлать, как говорил Юлиус Эвола, тигра. Мережковский в статье «Революция и религия» пишет следующее: «Если теперь Россия – сухой лес (время – 1905 год), готовый к пожару, то русские декаденты – самые сухие и самые верхние ветки этого леса. Когда ударит молния, они вспыхнут первые, а от них – весь лес». Это идея о том, что консерватор может стать заводной пружиной всей революции, используя гигантскую энергию масс, разбуженную левыми марксистами, эсерами и народо-вольцами.

Соответственно, на базе такого же «круглого стола», как у нас, на базе Религиозно-философского об-

## «ИМЕННО МЫ, НАЦИОНАЛЬНО ОРИЕНТИРОВАННЫЕ КОНСЕРВАТОРЫ, ЯВЛЯЕМСЯ РАДИКАЛЬНЫМИ РЕВОЛЮЦИОНЕРАМИ»

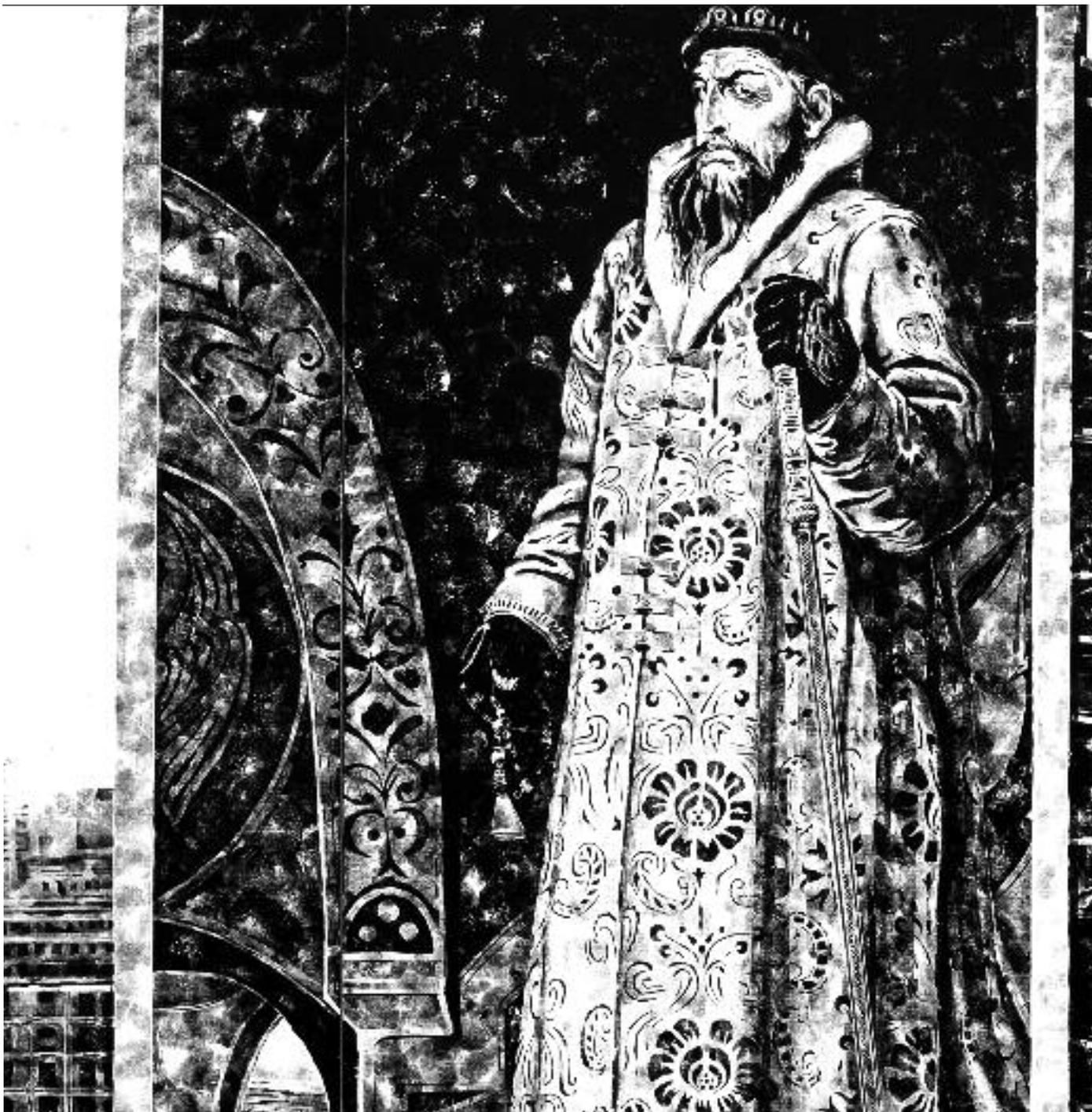
шли от базовых принципов консерватизма, но понимая, что реализовать его не удастся, пошли в революцию и нашли в ней огромные, серьезнейшие пласты, обогащающие консерватизм вообще. И с этой точки зрения, безусловно, можно говорить о русской консервативной революции.

Еще до революции 1917 года консервативно-революционным клубом в России стало Религиозно-философское общество, созданное Мережковским и Розановым. Эти господа у себя в интеллектуальном кругу, как и мы, пытались выработать некие принципиальные основы русского консерватизма на новом историческом этапе. Время, в котором они жили, также максимально повлияло, как и время Самарина, на реализацию их консервативно-революционных ценностей.

Мы знаем революцию 1905 года, революцию 1917 года, то есть само время, в котором жили ультрарусские консерваторы, эти мистики и ортодоксы, было революционным. Они оказались вовлечены в этот процесс, и они использовали революционную динамику и стиль для своей консервативной работы. Более того, в какой-то момент они стали воспринимать самих себя как своеобразный фитиль революции, как базовый тезис для

щества Мережковский, Гиппиус и Розанов создают секцию по изучению истории религии. Кого они туда приглашали? Это старообрядческий епископ Михаил, это Пимен Карпов, это радикальные толстовцы, от которых они пытались получить запал революционности для воплощения своих радикально-консервативных тезисов. Приводили туда Есенина в валенках, он сам позже описывал, как Гиппиус смотрела на него в монокль: «Ведьма в монокль смотрела на меня». Тем не менее поиск, который они вели, оказался попросту фундаментальным основанием для развития консервативно-революционной мысли.

Огромное влияние оказали действия и идеи Мережковского на то, что произошло в российской эмиграции уже после революции – и на евразийцев, но в первую очередь на «младороссов» и их лидера Казем-Бека, которого упоминали уважаемые Владимир Карпец и Михаил Тюренок. Тезисы об организации «Революции духа», которые разработал Мережковский, стали принципами и флагом этой организации. Мережковский утверждал, что настоящие революционеры – это не те, кто пытается использовать средства жизни, а те, которые пытаются добиться цели в жизни. «Не



левые, не классовые, а именно мы, национально ориентированные консерваторы, можем являться радикальными революционерами».

Еще жестче по этому вопросу выступил Розанов. Он говорил: «К черту это смирение, догмы старого консерватизма, старых правил. Подайте нам сюда опричнину, подайте нам сюда Ивана Грозного – со всеми трезвонами, со всеми юродивыми, со всем богомерзким, отвратительным, которое так не нравится Европе – вот только это нас обогатит. И к черту разум!» Естественно, они восторжались Иваном Грозным как абсолютным предтечей радикальных консерваторов, который осуществил консервативную революцию в свою эпоху. То была консервативная, благостная эпоха, золотая эпоха Московской Руси. И он организовал у себя дома революцию – Опричнину, эту Революцию Духа, консервативную революцию в консервативной же стране!

Безусловно, в этом направлении работали наши предшественники-евразийцы, которые появились в 20-х годах прошлого века и которых уже тогда называли «славянофилы-футуристы», «православные большевики». Они не отказывались от революции и признавали ее важнейшей вехой развития истории. Они считали, что большевики, может быть, ведут не туда, но все, что они сделали, они сделали правильно, потому что старое совершенно прогнило. И они видели в революции очень многие тенденции допетровской Руси, которые дороги, безусловно, всякому русскому консерватору. Лидер евразийцев Савицкий писал, что эта революция была геополитической, что она отрезала Европу от России, она дала России свое место, видение себя самоё как самостоятельной цивилизации.

На этих принципах геополитической революции строили свою доктрину евразийцы. Что интересно: мы



называем активистов ЕСМ «младоевразийцы». То есть мы взяли за основу все лучшее, что было у «младороссов», и все лучшее, что было у евразийцев. Мы выступаем как бы наследниками всего этого духовного богатства.

Чтобы закончить, обобщу основные принципы, которые можно уже с ходу дать как определение русскому радикальному консерватизму. Хотя, безусловно, есть огромные пересечения с консервативной революцией в Германии, ведь идеи «революции духа», о которых писал Мережковский, были подхвачены германскими консервативными революционерами и потом об этом немного позже писал уже Мёллер ван дер Брук: о «революции духа», о создании «Третьего царства». Но пересечения, конечно, были, ведь они были консервативными интеллектуалами, которые работали в одной сфере и просто друг с другом встречались и обменивались идеями.

**1** Итак, первое: фигура радикального революционера. Он не отказывается от консерватизма, но он переступает через себя и становится ультраконсерватором. Он ориентируется не на вчера, а на позавчера – то, о чем сказал сегодня Александр Гельевич Дугин. Все радикальные революционеры двигаются в сторону позавчера, начиная с отца-основателя Самарина, который ориентировался на Московскую, допетровскую Русь, и кончая всеми остальными. Ориентируются на Московскую Русь, на Орду, как это делали евразийцы, на Ивана Грозного, как это делал Розанов.

**2** Безусловно, радикальные евразийцы очень симпатизировали левым, ценимым ими гораздо больше, чем старые правые, которых они считают политическими врагами. А с левыми, считают радикальные консерваторы, можно иногда договориться (что они и делают время от времени).

**3** Также очень важно восприятие радикальными консерваторами собственной радикальной миссии как аристократизма. То, что делал, писал и пропагандировал Юлиус Эвола. Все сторонники пути радикального консерватизма пишут о себе как об ордене. Евразийцы писали о себе как об ордене аристократов, который призван в последний момент спасти консервативную Россию от гибели и вернуть изначальные пропорции. О склонности к кружковству говорили и «младороссы», писал Казем-Бек, в таком орденстве обвиняли Мережковского. Почему обвиняли – странно: обособленность, аристократизм – это основной принцип радикального консерватора.

**4** И еще один важный аспект – это попытка революционным путем прорвать отчуждение элиты и народа. Об этом же мечтали, конечно, левые консерваторы, эсеры и народовольцы, но у ортодоксальных, радикальных консерваторов, это развилось, на мой взгляд, еще больше. Взять их богоискательство, например, Гиппиус, которая еще когда в 1902 году ездила с Мережковским к хлыстам, писала в письме к Александру Блоку: «Так хорошо, как с хлыстами, я, салонная дама, никогда себя в жизни не чувствовала. Это «золотой век», это принципиальная основа того, это настоящая Русь, это абсолютный свет, которым мы спасем мир, спасем всю планету». Они пытались найти в Русском Народe, народах России возрождение изначальных утраченных пропорций, в этом видели свою миссию. Естественно, это можно сделать, наверно, только революционным путем. Эволюционным путем совершить такой гигантский прорыв в бессознательное русское и помирить элиту с народом, я думаю, невозможно.

И еще одна вещь, о которой говорил Владимир Иго-ревич Карпец, – абсолютная симпатия к Ивану Грозному. Все представители радикального консерватизма видят в нем принципиального, идеального радикального консерватора, который в законченном виде осуществил консервативную революцию, которую мы все продолжаем до сих пор. В этом миссия нашей организации и радикальных консерваторов вообще.

# Необходимость синергического консерватизма

Выступление декана гуманитарного факультета РГУТиС профессора *Вардана Багдасаряна*



**М**не представляется, что характеру современного осмысления феномена консерватизма наиболее точно соответствует фраза Владислава Суркова: «Мы, безусловно, консерваторы, но пока не знаем, что это такое».

Основной дискурс сейчас идет по вопросам номинации консервативных ценностей и описания многообразия форм консервативной мысли. В результате мы приходим к такой констатации: консерватизм многогранен, и консерваторы – это те, кто за все хорошее и против всего плохого. Кто же с ними не согласится? Важна ли Церковь? Безусловно. Государство? Да. Нравственность, духовность? Никто не будет против всех этих категорий.

Мне же представляется, что помимо собственно аксиологического уровня, уровня номинации ценностей, необходимо выявить и онтологический уровень, фундаментальные основания данного явления. Иссле-

довательская задача состоит в данном случае в том, чтобы обратившись к анализу природы человека, применить полученные выводы к осмыслению рассматриваемого общественного феномена.

Выдвигаемый на обсуждение методологический подход к анализу феномена консерватизма заключается в рассмотрении общества в качестве биосоциальной системы. Сообразно с этим подходом, цивилизации и народы есть живые организмы. Если развивать эту мысль далее, то и общественные движения также, каждое в своем назначении, выполняют определенную функцию деятельности живого организма. Уберем одну из этих функций – и будет ли существовать общество – большой вопрос. Возможно даже, что, продолжив существование, оно подвергнется таким деформациям, которые на языке биологии наиболее точно выражались бы понятием мутагенеза.

Задача теперь заключается в выявлении тех базовых принципов жизни, без которых общественный организм не может существовать. Некоторые из них достаточно очевидны.

Одним из таких базовых принципов является принцип охранительства. Он соотносится к присущему всему живому инстинкту самосохранения. В политическом же преломлении этот принцип как раз и выражается в консерватизме. Консерватизм – тут я вспоминаю С. Хантингтона – подразумевает огораживание, предохранение, защиту целевых установок. В этом смысле без консервативной компоненты любое общество не может существовать. Деконсервируясь, оно неизбежно подвергнется энтропии, перейдет в состояние организменной деструкции.

Но достаточно ли для существования общества реализации единственного принципа охранительства? Оче-

видно, нужны и другие факторные функциональные основания. В частности, принцип качественной изменчивости политически преломляется через модернизм. Принцип преемственности выражается в феномене традиционализма. Принцип групповой солидаризации реализуется политически через социализм в различных его модификациях. Наконец, принцип индивидуумной недетерминированности раскрывается в либеральном направлении политического спектра. Перечень может быть продолжен.

Все перечисленные компоненты крайне важны для того, чтобы общественная система функционировала и нормально развивалась. Соответственно, жизненно необходимы и все представляющие их политические течения. Весь вопрос в их ролевых пропорциях для каждого конкретного типа обществ.

В соответствии с полученными выводами актуализируется задача формирования новой политической модели синергического типа. Связанный, как указывалось выше, с инстинктом самосохранения человека, консерватизм является особо востребованным сегодня политическим направлением. Инстинкт самосохранения в современной модели мироустройства оказался нивелирован. Лишившись его, человечество оказалось даже не способным осознать, что стоит непосредственно перед угрозой гибели.

Оптимум пропорций представленности политических компонентов будет варьироваться в зависимости от цивилизационного контекста. Различается в зависимости от типа общественного устройства и их иерархия.

Однако именно консервативная платформа должна быть определяющей, поскольку принцип самосохранения – ключевой по отношению ко всем прочим принципам. В этой связи можно вести речь о синергическом консерватизме, который, по-видимому, до настоящего времени отсутствовал.

Консерватизм, вместе с тем, это не только политическая онтология, и даже не только принцип бытия, но еще и определенный стиль мышления. Описание его характерных черт связано прежде всего с упоминаемой профессором А. Г. Дугиным фигурой Карла Мангейма. В чем заключается этот стиль? С одной стороны, консервативная культура адаптивна. Для нее особенно важны средовые ограничители. С другой стороны, как ментальный тип консерватор в большей степени созерцатель-метафизик, нежели практик. Можно вспомнить в связи с этим полуплутовскую фразу Вудро Вильсона: «Консерватор – это такой человек, который сидит и думает, но чаще – сидит». В этой непрактичности консерватора следует, вероятно, видеть одну из причин кризиса монархии в России начала XX столетия. В 1917 году представители многочисленных монархических организаций «сидели и думали», тогда как другие действовали.

Эта ментальная специфика консерваторов представляет собой дополнительный аргумент в пользу синергического консерватизма. Для развития консервативного движения необходимо привлечение ментально иного типа политика-консерватора.

Возвращаясь к изречению Владислава Суркова, уместно задать вопрос – а какой собственно тип консерватизма сложился в современной России: «фундаментальный», «социальный», «революционный», «либеральный»? Думаю, ни один из них. Наиболее точно было бы

охарактеризовать предлагаемую сегодня версию консерватизма как «консерватизм аппаратный».

Из всех весомых ценностных установок современного российского общества и современных российских властей доминирующее значение имеет доходящее до патологии нежелание развития. И власть, и народ панически не хотят перемен. Как бы чего не вышло! Если в конце 1980-х годов лейтмотив умонастроений масс выражался призывом «Мы ждем перемен!», то для современной эпохи это будет апелляция к древнекитайской сентенции: «Не дай вам Бог жить в эпоху перемен».

Одной из исторических модификаций консерватизма выступал брежневизм. По существу сегодня восстановлена именно брежневская модель общественной консервации. Россия, по сути дела, встала на тот самый путь развития, который был выбран прежде СССР после известного нефтяного кризиса 1970-х годов. Репродуцировалась иллюзия, что безбедное существование страны может быть обеспечено за счет нефтедолларов. В этом собственно и заключается парадигма аппаратного консерватизма. Этот консерватизм в свое время обрушил Советский Союз. И сейчас новая генерация российских аппаратных консерваторов наступает на те же самые грабли. Отсюда неутешительный прогноз – когда ресурсы закончатся, закончится и эпоха аппаратного консерватизма.

Вызывает на первый взгляд удивление тот политический кульбит, совершив который пришли к консерватизму современные российские консерваторы. Не знаю, есть ли в истории аналоги такого рода. Бывшие коммунисты и комсомольцы массово превратились в одночасье в убежденных либералов, а затем столь же дружно и столь же стремительно перезаписались в консерваторов.

Проделанный кульбит во многом объясняется логикой развития капитала. На излете советского режима перед партноменклатурой встала задача приватизации государственной собственности и легализации накопленного под партийным прикрытием капитала. Идеологическим прикрытием указанных операций лучше всего могла послужить доктрина либерализма. Далее возникает задача обосновать свое эксклюзивное право на владение приватизированными ресурсами, ограждая их от вероятностных международных претендентов. Отсюда – замена деактуализировавшейся идеологии либерализма идеологемами национального консерватизма. Следуя обозначенной логике, новым идеологическим ориентиром российского капитала должен стать фашизм, перспектива которого уже реально обозначена в спектре умонастроений масс.

Движение, как известно, это одна из базовых характеристик жизни. Состояние покоя есть опасная иллюзия. Стагнирующая система неизбежно деградирует. Поэтому консерватизм как консервация текущего состояния бесперспективен. Собственно, консерватизма в чистом виде, тут я солидаризируюсь с точкой зрения А. Г. Дугина, не существует, да и, вероятно, не может существовать.

Завершу выступление фразой видного логика и математика Альфреда Уайтхеда: «У человечества есть только два пути – или развитие, или деградация. Консерватизм в чистом виде противоречит сути законов Вселенной». Правильная по существу мысль нуждается в оговорке. Синергический консерватизм, аккумулирующий сильные стороны иных общественных движений, может и должен составить интегральную основу развития.

# СМЫСЛ ТРАДИЦИИ И ПРОЕКТ БУДУЩЕГО,

или

*Что связывало  
Александра Панарина  
с консерватизмом?*



*Валерий Расторгуев,  
профессор философского  
факультета МГУ  
им. М. В. Ломоносова*

**Н**е раз приходилось слышать и читать о том, что Александр Сергеевич Панарин прошел путь от либерала-диссидента до убежденного консерватора. Думаю, что это не так во всех отношениях. Начнем с того, что он меньше всего походил, насколько я его знал, на либералов даже в узко-психологическом плане – либералов, так сказать, по «конституции души», которые «всех одинаково призывают насладиться под сению излюбленных ими идеалов». Именно о таком типаже бытового либерализма едко писал М. Е. Салтыков-Щедрин в своем памфлете «Либерал»: «Никто слова не молвит, а он уж во все горло гаркает: «Ах, господа, господа! что вы делаете! ведь вы сами себя губите!» И никто на него за это не сердился, а, напротив, все говорили: «Пускай предупреждает – нам же лучше!»

Либералам подобного типа и не снилась та духовная свобода, которая была доступна Панарину – с молодости и до последних дней жизни. Это качество ему не прощали некоторые антилибералы, ставшие таковыми либо по духовному складу (не всем, увы, нужна и даже полезна свобода), либо по убеждениям. А тому факту, что подобные убеждения распространены в России, как, впрочем, и повсеместно, удивляться не стоит: чтобы стать убежденным антилибералом на всю оставшуюся жизнь, достаточно хотя бы прикоснуться к святоотеческому наследию или, на худой конец, принять сердцем какую-нибудь не вполне либеральную доктрину – тот же марксизм, к примеру.

Но есть и более короткий путь: его прошли все, кто хотя бы ненадолго попал под железную пяту либералов при власти. Многие россияне прошли эту либеральную школу национального позора, что объясняет рейтинг либерализма в современной России.

Впрочем, не прощали Панарину духа свободы и сами либералы всех мастей. Последние всегда признавали за собой и только за собой абсолютную монополию на само слово «свобода». Они, как и коммунисты, отказывают в праве на его трактовку даже (и прежде всего!) христианскому учению, где содержится целостное воззрение на ценность свободы, «которую даровал нам Христос» (Послание к Галатам, 5:1). В этом же Послании говорится, заметим, и о свободе как о призвании всякого христианина: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (5:13). Панарин был православным человеком, открывшим для себя «закон совершенный, закон свободы». Он не кичился своим призванием и служением, не считал себя ни проповедником, ни носителем истины в последней инстанции. Но он и не стыдился своего знания, как это свойственно многим из тех современных интеллектуалов, кто искренне верует, однако считает не вполне «политкорректным» смешивать христианское служение с целями светской службы, тем более на ниве науки и просвещения: как-никак власть у нас явно либеральная, а Церковь-то отделена, еще донесут ненароком, взыщут...

Не был Панарин, разумеется, и либералом-доктринером классического типа, так как никогда не связывал себя идеологическими схемами, к примеру, «антиномиями свободы и равенства, свободы и стабильности, свободы и справедливости», посредством которых современный авангард пытается оторвать свободу от морали и религии (об этой «западно-цивилизационной» поведенческой модели обстоятельно говорится в книге «Православная цивилизация»). Трудно отнести Панарина и к «ложным либералам», как называют иногда интеллектуалов, которых Р. Арон гневно окрестил «предателями единой и единственно верной американской традиции – либерализма Вольтера и Энциклопедистов, таких людей, как Джефферсон, Франклин и Монро, Линкольн, Гровер Кливленд и Вудро Вильсон». Напомним в этой связи, что все ложные либералы, по оценке того же Арона, «происходят от психопата по имени Карл Маркс; их интересуют не идеалы, а материальная безопасность. ... Они прожектеры; они верят в свою собственную мудрость, но не в мудрость простого человека; они не коммунисты, но их мысли путаны».<sup>1</sup>

Впрочем, тот факт, что Панарин – не либерал, понятен каждому, кто прочитал хотя бы один абзац из любой его статьи или книги. Труднее понять и принять другое: он не был и консерватором в расхожем значении этого слова (когда консерватор воспринимается в качестве идеолога или адепта консерватизма как политического учения), хотя именно в панаринской логике многие наши консерваторы не без основания видели и видят теоретическую основу своих воззрений. О своей позиции в отношении к наиболее распространенной версии консерватизма, которую с полным основанием можно рассматривать как восходящую политическую «ретродок-

трину», Панарин говорил вполне ясно: «Я решительный противник консервативно-романтических утопий о «великом возвращении назад», стиля «ретро», который при ближайшем рассмотрении оказывается стилизаторством самого западничества». Такое стилизаторство вдвойне рискованно, если речь идет «о модернизации архаичных обществ, не способных дать человеку гарантии его гражданского и личного достоинства».<sup>2</sup>

Говоря о конкретных политических проектах консервативной ориентации на стыке эпох (Модерна – Постмодерна) и, прежде всего, о евразийском проекте, в разработке современной версии которого он участвовал, Панарин отмечал, что созидательная сила столь масштабного геополитического проектирования и прогнозирования кроется вовсе не в доктринальных обоснованиях. С этим выводом можно полностью согласиться, поскольку сила консервативного мировосприятия не прибывает, а убывает по мере возведения консерватизма в степень «единственно верного учения». Дело в том, что его статус тем самым не поднимают, а опускают, помещая в один ряд с заведомо нежизнеспособными (в исторической перспективе) политическими идеологиями, которые достигли уровня «великих учений» только потому, что всеми правдами и неправдами вытеснили из сознания масс религиозное чувство, подменили собой мировые конфессии. В их основе – непомерная гордыня разума, которая и питает почти неприкрытую ненависть к религии. В этом отношении (но только в этом!) по одну сторону баррикад стоят и бесчисленные разновидности либерализма, и враждующие друг с другом марксистские школы, и полураздавленные фашистские и национал-социалистские учения, ожидающие своего часа (для чего еще так бережно в единой Европе сохраняют их очаги на бывших западных землях исторической России?). Что делать консерватизму в этом семействе политических интриг и доктрин, не без выгоды для себя превративших человеческий мир в сцену, на которой перед публикой «воюют идеи», демонстрируя устойчивость западных демократических институтов? Консерватизм без религиозной веры и верности – это почти то же самое, что либерализм без денег и денежных мешков или идея коммунизма без миллионов обездоленных людей, которым уже нечего терять, но есть что экспроприировать?

Созидательный потенциал евразийского проекта, по мнению Панарина, кроется в его опоре на консервативную (читай – здоровую) психологию *нормальных* людей, кровно привязанных к своей земле. Все дело, говорит Панарин, в том и заключается, что «житель – консерватор: он ориентируется не столько на то, чтобы покорить и переделать, сколько на то, чтобы сберечь». Понять эту закономерность важно, так как именно жители становятся ныне новым субъектом политики – и национальной, и международной: «Они защищают и возрождают то, что так безответственно растрачивал «отраслевой» или «технический» человек предыдущей эпохи». По этой причине «евразийский проект должен строиться с учетом этой новой парадигмы общественного развития; тогда свойственный ему консерватизм будет свободен от упреков в ретроградности».<sup>3</sup> Евразийский проект, как его понимал

Панарин, является постмодернистским и тем самым на-поминает неоконсервативную волну на Западе. «Он знаменуется своеобразным «реваншем провинции», реабилитацией ценностей укоренения. Он воспринимает различие региональных культур не с позиций иерархии («современные» и «несовременные»), а с позиций непреходящего и самоценного многообразия».<sup>4</sup>

Панаринское творчество имеет мало общего с той разновидностью культурного консерватизма, который Н. С. Трубецкой определял как ложный национализм («Об истинном и ложном национализме»), не допускающий изменений даже тогда, когда старые формы самобытной жизни перестали воплощать в себе национальную психику. Причина неприятия Панариным насаждаемых типов доктринального консерватизма-национализма проста: он четко отделял национализм как культурный феномен от национализма как «великого учения», которое далеко не случайно используется либеральными политиками. Кстати, об этой закономерности (крайности сходятся) когда-то первым заговорил К. Н. Леонтьев, который, по словам Н. А. Бердяева, не только не был националистом, как это может показаться на первый взгляд, но был идейным врагом национализма. Взгляды Панарина не полностью, но во многом совпадают с позицией Леонтьева, заявленной в его известной статье «Племенная политика как орудие всемирной революции», которая вызвала в свое время «негодование в националистически настроенных консервативных кругах».

Александр Сергеевич Панарин всегда был открыт для чужого мнения, но не подвластен «демонам этноцентризма, национализма и сепаратизма», вырвавшимся наружу вслед за крушением СССР. Он лучше других понимал, что «национализм очень быстро вырождается в попрошайничанье в обмен на геополитическую услужливость и беспринципность»<sup>5</sup>, как видно хотя бы на примере украинской элиты. В одной из своих последних статей «Север – Юг: сценарии обозримого будущего» Панарин открывает механизм явления, которое западные политологи иногда называют «канализацией национализма», то есть его использованием в качестве инструмента для «взлома» нежелательных политических систем и режимов. По мнению Панарина, вспышка национализма в бывших советских республиках – не что иное, как политика «номенклатурных приватизаторов». Подлинный девиз такой политики сводится к формуле «Нам – собственность, народу – национальная специфика, исполняющая роль символического заместителя утраченных социальных возможностей». Подобный «новый национализм» распространяется ныне не только в постсоветском пространстве, но и в пространстве всей мировой периферии.

Еще труднее связать имя Панарина с «западничеством», естественно. Естественно, потому что, во-первых, он был русским и по духу (русскость – не этническое качество), и по происхождению – человеком, в котором текла кровь русских великороссов и русских украинцев-малороссов. Во-вторых, он знал цену «западникам» в странах Запада, которые не только управляются Западом, но и «прямо-таки стыдятся национальной идентичности и опасаются быть застигнутыми в роли проводников национальных интересов своих стран». В-третьих, Панарин слишком высоко ценил достижения западной культуры и научной мысли, чтобы сливаться с «подобострастным западничест-

ством», которое «подстрекает худшие силы на Западе и тем самым ведет к скорой драматической компрометации Запада в глазах незападного большинства мира».<sup>6</sup>

Панарина нельзя назвать также ни коммунистом, ни антикоммунистом, да и никем из тех, для кого *быть* – почти то же самое, что *принадлежать* к какому-нибудь великому учению. По его убеждению, оказавшись в «наэлектризованном идеологическом поле» этих учений, люди «утрачивают благоразумие терпимости». Имя адептам самых разных учений, в том числе и ученым-адептам, – легион, а имя Александра Панарина – одно. Его имя, как его голос и стиль, не спутать. Он это хорошо знал и дорожил своим именем, не желая соединять, сливать его с именами каких-то учений, тем более великих, которые притягивают, как магнит, маленьких и мелких людей. Не был он в полном смысле этого слова и *инакомыслящим*, т. е. диссидентом, поскольку он-то и был одним из немногих *мыслящих* в мире бесчисленных имитационных человеко-машин. Мыслить иначе, чем машина, невозможно, ибо она, по счастью, не мыслит. В этом машинизированном мире есть непреложный закон: каждый человек по отдельности силен принадлежностью к своему «изму» и априори враждебен к «непохожим». Даже терпимость к расовым отличиям сводится чаще всего к признанию за «иными» свойств, характерных для «белой» западной цивилизации. То же требование распространяется на все формы насаждаемой толерантности. При этом каждый член Системы обязан быть абсолютно нетерпимым к тем «своим» («своим», т. е. принадлежащим Системе, основанной на враждующих Учениях), кого по правилам Системы в данный момент должно считать «чужим».

Панарин относился к редкой когорте людей, которых называют системщиками, ибо он мог решать задачи, не поддающиеся набору обкатанных методов, но он не был частью Системы тотальной унификации, он был ее противником и, с этой точки зрения, консерватором. Каким, по мнению Панарина, должен быть современный консерватор? Панарин сам отвечает на этот вопрос в книге «Глобальное политическое прогнозирование»: «Современный консерватор – это одновременно и тонкий герменевтик, разгадывающий утаенный от предшественников смысл традиции, и мужественный реставратор, делающий дело, невзирая на протесты крикливой «передовой общественности». Но чтобы реставраторство не стало ретроградством, необходимо прочесть традицию в свете требований завтрашнего дня, сделать ее основой своего проекта будущего».<sup>7</sup>

Это определение лучше всего подходит для самого Александра Сергеевича Панарина.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Арон Р. Опиум интеллектуалов // Логос, 2005, № 6. С. 203
2. Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 201
3. Там же. С. 260
4. Там же. С. 276
5. Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М.: Алгоритм, 2003. С. 60
6. Там же. С. 57-58
7. Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 2002. С. 249.

*Александр Панарин*

# КОНСЕРВАТОР:

## СБЕРЕЖЕННАЯ ПРИРОДА И СБЕРЕЖЕННАЯ МОРАЛЬ

*Заключительный фрагмент раздела  
«Евразийская стратегия: анализ  
возможностей» из книги  
А. С. Панарина «Россия  
в цивилизационном процессе (между  
атлантизмом и евразийством)»*

Сегодня основными факторами общественного богатства и стабильности становятся территориальные: качество среды и особенности местных ресурсов, земля и население. Демократия в территориальном измерении – это развитые горизонтальные связи, широкая местная автономия, право распоряжаться своими ресурсами. В отличие от «трудящегося», ориентированного не на среду, а на предприятие, житель воспроизводит старые качества хозяина, присущие ему ответственность и аскезу. Во-первых, это экологическая ответственность и аскеза – самоограничение в тех видах деятельности, которые заведомо разрушительны для родной природы (природы в контексте «малой родины»). Во-вторых, это ориентация на качество жизни в его социокультурном и нравственном измерении. Ему здесь жить, и потому житель – консерватор: он ориентируется не столько на то, чтобы покорить и переделать, сколько на то, чтобы сберечь. Как показывает мировой опыт, усиление роли территориального принципа сопровождается значительными изменениями в статусе и поведении молодежи. Навязываемые сверху модернизации обычно сопровождались не только растущей национализацией – огосударствлением промышленности и ресурсов, но и «национализацией» молодежи, ее противопоставлением в качестве проводника «авангардных» решений «косному» провинциальному большинству и старшим поколениям. Территориальный принцип существенно меняет условия социализации молодежи: все большую роль в этом процессе играют «инвариантные» нормы морали и культуры по сравнению с изменчивыми, «морально-старееющими» нормами научно-технической рациональности. Наступление постиндустриального общества, основанного на примате территориального принципа над отраслевым, ознаменовалось «реваншем провинции» и возрастанием престижности провинциального образа жизни. Общим цивилизационным признаком постиндустриального общества является тенденция к снижению не-



эквивалентного обмена информацией между центром и периферией, ибо оказалось, что именно последняя обладает наиболее дефицитными ресурсами, к каким сегодня в первую очередь относятся сбереженная природа и сбереженная мораль. Прежде «больным человеком» индустриального общества считался неприспособленный к новой «технической рациональности» и ритмике провинциал, в особенности крестьянского происхождения. На Западе, а затем и у нас, целые научные направления – социология труда, промышленная психология, теория управления выросли, отталкиваясь от этой центральной проблемы «неадаптированности к прогрессу». Корни современного «внутреннего расизма» – высокомерного третирования народной культуры и традиции, провинциального большинства в целом, скрыты именно здесь.

Однако со временем перспектива стала смещаться. В частности, социология труда обнаружила, что горожане третьего-четвертого поколения начинают испытывать острую аллергию на массовые профессии. Возникла настоятельная угроза депопуляции этих профессий, где с годами все острее стал ощущаться дефицит рабочей силы, ее постарение и другие деформации, связанные с общим

падением престижа исполнительского труда. Процессы разрушения трудовой, семейной и гражданской этики зашли так далеко, что это стало угрожать дезинтеграцией общества, с одной стороны, все более разрушительными техническими катастрофами – с другой. Господствующая в индустриальном обществе техническая парадигма и общий прогрессистский утопизм ориентировали на возрастающую замену «ненадежного» человека надежной автоматикой и другими «отлаженными механизмами». Современное «постмодернистское» прозрение касается самого главного – роли человека в качестве ведущей антиэнтропийной силы. Любой вид деятельности невозможно алгоритмизировать; «нестандартные ситуации» множатся, порождая возрастающую зависимость от человеческой смекалки, находчивости, инициативы и творчества. Человек пришел в этот мир не для того, чтобы в конечном счете уподобиться машине; его призвание состоит в том, чтобы наиболее вероятные события – хаос и разложение – сделать менее вероятными, а всегда дефицитные порядок и гармонию – все же более вероятными. Это старые истины. Но сегодня их приходится переоткрывать в борьбе с нигилизмом технического разума, готового перечеркнуть здравый смысл, опыт и интуицию бесчисленных человеческих поколений. В частности, вместо простой корреляции между ростом образования и ростом производительности стала наблюдаться более сложная зависимость: не сам по себе рост образования и квалификации обеспечивает производительность и качество, а лишь в сочетании с ценностным фактором – трудовой моралью.

«Вечные» ценностные факторы оказались незамечены. Открывая это социология стала эволюционировать в «неоконсервативном» духе, реабилитируя многие из тех «архаичных» качеств, которые прежде она столь высокопарно третировала. Обнаружился, между прочим, тот парадокс, что основным резервом индустриальной цивилизации в широком смысле стали выходцы из крестьян, горожане в первом поколении. Угловатые и косноязычные, они сохранили главное – трудовую этику и традиционную аскезу, без которых никакое усердие немислимо.

**Е**сли развитие общества на прежней индустриальной стадии было основано на соединении естественнонаучного и, в первую очередь, технического знания с материальным производством, с деятельностью «трудящегося», то перспективы постиндустриального общества связаны с соединением социально-гуманитарного и экологического знания, с одной стороны, вечных истин морально-религиозного характера, с другой стороны, с деятельностью нового общественного субъекта – жителей. Они защищают и возрождают то, что так безответственно растрчивал «отраслевой» или «технический» человек предыдущей эпохи.

Евразийский проект должен строиться с учетом этой новой парадигмы общественного развития; тогда свойственный ему консерватизм будет свободен от упреков в ретроградности.

Логика евразийского проекта, в отличие от атлантического, требует воспроизведения историзма в какой-то новой форме: воспроизведения глобальных миро-

устроительных упований, связанных с образованием оригинальной цивилизационной модели. В отличие от атлантической стратегии «рассасывания и втягивания» – рассасывания старого («азиатского» и «социалистического») наследия и втягивания наиболее мобильных элементов в европейскую цивилизационную систему, евразийская стратегия требует, напротив, кристаллизации и обособления. Она рассчитывает не на пяти-шести процентный слой предпринимательской элиты и тяготеющую к ней четверть населения (в основном молодого), а на основную массу. Для этой массы и индоевропейский миф о «младшем брате», и христианский миф о «блаженстве нищих духом» не принадлежат к отжившему наследию – она и сегодня способна воодушевляться только на их основе. Но это вовсе не означает отступления к прошлому и изоляцию от современной постиндустриальной цивилизации. Это означает, что ответ на вызов времени, освоение среды рубежа 2-3 тысячелетий нашей эры будет происходить путем перегруппировки наличных духовных и материальных сил, посредством подтверждения архетипических упований, а не разрушения их и формирования очередного «нового человека». Как известно, большевистская стратегия прорыва в новый мир не предусматривала места в нем тогдашнему большинству населения – крестьянству и мещанству, причисляемым к враждебной социализму «мелкобуржуазной стихии».

Сегодня западная стратегия «вхождения в европейский дом» так же не предусматривает места в нем гигантскому промышленно-пролетарскому гетто, составляющему ныне большинство. Геноцид коллективизации и организованный массовый голод 30-х годов, приведшие к вымиранию целых регионов страны, были ни чем иным как машиной для выбраковки непредназначенного для «светлого будущего» человеческого материала. Организованное истребление «старой» России должно было единовременно и резко повысить долю пролетарского авангарда в населении и расчистить место для его строительного усилия. Трагический парадокс постсоветского периода в том, что теперь именно этот бывший «авангард» вызывает не меньшее презрение и ненависть «демократов»-западников, чем ненависть, вызываемая крестьянством у коммунистического «гегемона». Российское большинство снова мешает энтузиастам нового порядка. Не является ли нынешняя сокрушительная инфляция, подорвавшая основы существования городского большинства, новым средством выбраковки непригодного человеческого материала? Ведь, говоря откровенно, оно сегодня явно не приспособлено для вхождения в тот мир всеобщего делового партнерства, который рисуется воображению наших западников. Сходство этого мира с тем, который некогда воодушевлял организаторов социалистического эксперимента, в том, что оба они основаны на заемных принципах, не вырастающих из местной почвы и потому ужасающе неорганичных, подобных механической конструкции, в которой невозможна нормальная жизнь.

Реальная действительность России сегодня, как и вчера, представляет сочетание весьма разнородных в культурном, цивилизационном, этническом и конфессиональном отношениях социальных пластов. Евразийский проект должен быть адекватен этой сложной гамме, включать смешанные формы не в качестве «пережитка»,

а в качестве нормального явления жизни. Легитимация смешанных и гетерогенных форм должна стать концептуально-нормативной основой евразийского проекта. В содержательном отношении главная проблема – как совместить архетип «младшего брата» и архетип «нищих духом» с требованиями постиндустриального общества. Давление этих мощных архетипов в прошлом не помешало России построить великое государство и сформировать великую самобытную культуру. Более того, как раз в этих столь различных, но внутренне связанных областях социального творчества присутствие данных архетипов ощущается одинаково явственно. Великая русская литература – это плач о младшем брате и завет, ему обещанный; великое российское государство – это сублимированная энергия сопротивления сильным хищникам – как внутренним удельно-номенклатурным «князьям», так и внешним завоевателям.

**Г**осударство российское основано на редко встречающемся, дефицитном во все века сочетании удали и аскезы. Индоевропейский архетип «младшего брата» дал языческую русскую удали: христианский архетип смиренных «нищих духом» – православную аскезу. В свое время большевики совершили языческую стихию удали и направили ее против православной аскезы. Взаимоистребление этих двух начал и составляет глубинную социокультурную суть развязанной большевиками гражданской войны. Труднейшая творческая задача евразийского проекта состоит в том, чтобы восстановить равновесие и обеспечить новый живительный синтез этих двух начал русской жизни. Синтез не реставрационно-этнографический, но такой, который бы обеспечил России успешное вхождение в постиндустриальную эру, дал ей голос, явственно различимый в симфонии грядущего мира. Но для этого надо определиться относительно того, какова природа этого мира, как соотносятся в нем продуктивный и перераспределительный принципы, аскеза и риск, дерзновенная технологическая свобода и экологические, нравственные и культурные самоограничения.

Идеология постиндустриализма сегодня вплотную сталкивает две установки: технологической свободы и экологического предела, бесконечного роста и «порогов роста», модернизма и постмодернизма. Речь идет об антиномиях постиндустриальной культуры, анализ которых насущно необходим при глобальном социокультурном проектировании. Одна из сторон этой антиномии провоцирует языческое своеволие и глобальные перераспределительные амбиции, связанные с архетипом «младшего брата» (в роли которого, в частности, теперь выступает весь третий мир, требующий нового «черного передела» в масштабах планеты), другая призывает к аскезе и сострадательности, к самоограничению, завещанному евангелием.

Сегодня необычайно важно не дать импульсам нового язычества получить полную свободу – еще раз посягнуть на стеснительный для них цивилизованный симбиоз раскованной удали с православной аскезой. В то же время в рамках евразийского проекта необходимо дать внятный ответ скептикам, не скрывающим своих сомнений в том, что в России еще сохранилось как то, так и другое. Многими уже выносится приговор будущему России как вконец изможденной, выдохшейся



## *Государство российское основано на редко встречающемся сочетании удали и аскезы*

страны, которая не подает признаков ни экстравертной энергии «младшего брата», ни духовной, «интравертной» энергетики, необходимой для высокой аскезы. Как известно, есть и другой вариант цивилизационной концепции «младшего брата». Его, в частности, предложил известный востоковед и социолог науки Дж. Нидам. Сравнивая западное общество с восточным, в частности, с китайским, он видит особенность последнего в наличии общегосударственной системы использования талантов – мандарината. «В Китае, где каждый мог принять участие в государственных экзаменах и стать чиновником – мандарином, где не было наследственных званий и титулов, проблемы непризнанных талантов просто не существовало: исключена была возможность авантюрного или антисоциального его использования. Из фактора нестабильности, каким он в значительной части выступал в Европе, талант в китайской социальности весь переходил в фактор стабильности» («Социология науки». Ростов н/Д., 1968. С. 26). Китай в такой интерпретации выступает как цивилизация, вовсе обходящаяся без «младших братьев». Конфуцианская мудрость, объединенная с вездесущей государственной бюрократией, не оставляла места в своем пантеоне

своевольным божествам – покровителям неистовой вольницы. В Европе же система майората – наследования исключительно по линии старшего сына, оставляла за бортом бесчисленных младших братьев, поприщем которых становились «авантюрные» предприятия, связанные с торговлей, географическими открытиями, наукой и войной. Аналогии напрашиваются сами собой: социализм воспроизвел древнекитайскую систему государственно-чиновничьего поглощения талантов. Крах этой системы ставит не у дел массу энергичных людей, значительная часть которых готова пуститься в авантюры торговых спекуляций, мафиозных предприятий, военного наемничества и, наконец, более легальных, но не менее сегодня рискованных средств самоутверждения в разгосударственных секторах производства, науки и культуры. Отчаявшаяся часть их готовит новый крупномасштабный социальный заказ на государственное строительство, а то и опеку в разных сферах общественной жизни. Сегодня государство по-прежнему едва ли не всецело принадлежит номенклатурным «старшим братьям», наследство которых утратило легитимность, но сохраняется де факто. Совместив политическую и хозяйственную власть в одних руках, они организовали номенклатурное «предпринимательство», не знающее ни риска, ни аскезы. Для них излишней является аскеза первоначального накопления – собственность они получили готовой, явочным порядком присвоив несметные партийные и ведомственные средства. Не существует для них и настоящего предпринимательского риска, неотделимого от рыночной экономики, ибо они сохраняют статус полных монополистов, дополнительным гарантом которых выступают государственный бюджет и «телефонное право». Гарантированное государственное кредитование и «списывание» любых убытков с одной стороны, гарантированный сбыт в форме государственных заказов с другой стороны, страхует их от всех неожиданностей. Аналогичную монополию бывшая партэлита сохранила и в политике – правда, для этого значительной ее части пришлось «перекраситься» в демократов. Анализ состава правительства, парламента, государственных комиссий, комитетов и подкомитетов, равно как и руководства наиболее влиятельных политических группировок, свидетельствует о необыкновенно высокой преемственности между старой «коммунистической» и новой «демократической» элитами. В результате приходится констатировать, что излюбленному персонажу индоевропейской культуры – младшему брату не нашлось места в сегодняшней постсоветской системе. Но это означает, что такая система бросает вызов архетипическим – наиболее укорененным и устойчивым – импульсам евразийского космоса.

Большая государственная политика в Евразии только тогда станет действительно «большой» – обретет статус мироустроительной идеи – когда переключится с номенклатурных «старших братьев», одновременно и узурпировавших право на постсоциалистическое социальное творчество и безбожно его профанирующих, на обманутых «младших братьев». Сегодня господствующая пропаганда наделяет их «совковыми» признаками – страстью к государственному попечительству и перераспределительству. На деле же настоящим попечительством и «социальными гарантиями» сегодня пользуются

именно «старшие братья», наследники и любимцы номенклатурной «семьи». Лишь ничтожная доля непризнанных «младших братьев» получила право на псевдопредпринимательство в виде жалких лавчонок, перепродающих беззащитному потребителю не ими произведенные товары. Но даже эти маргиналы номенклатурного бизнеса терпят притеснения государственно-чиновничьей мафии, обложившей их непомерными налогами и узаконенными взятками. На наших глазах проступает новый образ попираемого «слабого» – не того, кто ищет опеки, а того, кто жаждет самостоятельности, но встречает одни только препоны. Именно этого «слабого» должно защищать государство от происков «сильных», не оставивших прежних привычек оттеснять всех, пользоваться всем и не отвечать ни за что. Для того чтобы лишить номенклатурную банду всех ее сохранившихся привилегий, требуется большая государственная воля, необычайно яркие политические характеры, чувство исторической альтернативы. Все это дается только вместе с большой идеей.

\*\*\*

...Атлантический проект в общем следует давней логике модернизации. Он связан с продолжением ведущей роли города по отношению к селу, центра – по отношению к провинциям, более развитых стран – по отношению к менее развитым.

Евразийский проект – постмодернистский и в этом напоминает неоконсервативную волну на Западе. Он знаменуется своеобразным «реваншем провинции», реабилитацией ценностей укоренения. Он воспринимает различие региональных культур не с позиций иерархии («современные» и «несовременные»), а с позиций непреходящего и самоценного многообразия. Но следует при этом заметить, что различие между традиционным и современным обществом, из которого исходит атлантический проект, несравненно более глубоко и значимо, чем последующие различия между индустриальным и постиндустриальным обществом, между модернизмом и постмодернизмом. Поэтому при сопоставлении любых альтернативных проектов надо учитывать общую доминанту модернизации, без чего мы неизбежно попадаем в ловушку консервативно-романтического утопизма. Национальные и регионально-цивилизационные ценности надо защищать, не упуская из виду общецивилизационные критерии эффективности – социально-экономической, научно-технической, политической. Без этого им не удержаться в условиях постоянного внешнего вызова и соревновательности.

Теоретические модели нельзя онтологизировать, приписывая им статус реальности. Скорее всего, действительность представит нам какой-то смешанный вариант, посрамляющий чистую теорию. Значение последней не в том, чтобы в точности описывать или в точности прогнозировать действительность, а скорее в том, чтобы давать предостерегающее знание, указывая на неумолимую логику того или иного выбора. Люди могут быть свободны в выборе, но никогда не свободны относительно последствий сделанного выбора. Автор видел свою задачу в том, чтобы развернуть перед читателем и сопоставить варианты общественного развития, по его мнению наиболее близкие современному раскладу политических сил, и тем самым сделать примыкание к любой из них более осознанным и ответственным.

# ИЗМЕНЕНИЕ ПОРЯДКА ЖИЗНИ — требует — ГЕРОИЧЕСКОГО ПЕССИМИЗМА



Беседа профессора  
Юрия Солонина  
и Натальи  
Мелентьевой

**Наталья Мелентьева:** Мы беседуем с профессором Юрием Никифоровичем Солониным, деканом факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета, автором многочисленных работ по проблемам философии и философии науки, членом Совета Федерации от Хабаровского края, человеком, ранее возглавлявшим Санкт-Петербургское отделение партии «Единая Россия».

Юрий Никифорович, каково сегодня соотношение философии и власти? Можно ли говорить о том, что власть не любит философию?

**Юрий Солонин:** Нужно сказать, что всякая власть ее не любит, так что это иллюзия, что когда-то были прекрасные времена, где философы были лелеяны властью, власть слушала философов, а они давали бы ей дельные советы. Более того, философы, которые оказывались у власти, как правило, были большими неудачниками. Я не уверен, что сочетание того и другого может иметь органичный, целостный характер. Тут есть какая-то большая загадка. Ведь нельзя просто сказать, что у власти обычно оказываются глупцы, изворотливые, расчетливые дельцы, а философы – исключительно спокойные, умудренные, рефлексирющие люди, отстраненные от жизни, занятые какими-то глубинными проблемами бытия...



— Тем не менее страстно стремящиеся к истине?

— Ну да, страстность есть. Но очень часто и презирующие истину. На самом деле это очень сложная проблема, которая нигде – ни на Востоке, ни на Западе, ни в Древности, ни в Новое время – так никогда и не была решена. Казалось бы, в Китае были тысячелетние традиции привлечения мудрецов к власти, император не решал ни одного серьезного дела без советников, среди которых были не просто философы, но даже поэты, тем не менее, там далеко не все шло на лад именно в связи с этими советами...

— А как же философия в России? Она затрагивает проблемы власти?

— Она их затрагивает, но это не значит, что власти нравится, как эти вопросы решены в философии, и не означает, что философское решение или рассмотрение вопросов власти помогает самой этой власти. Понимаете, контакт не является непосредственным, прямым. Он опосредуется через воспитание, культуру, общественное мнение, какие-то сложные промежуточные звенья, которые невозможно зафиксировать.

— Философия на Западе, начиная с эпохи Просвещения, всегда была связана с созданием единого атомарного рационального индивидуума. Например, в XVII веке такие философы как Декарт, Ньютон, Спиноза обменивались письмами, обсуждали, что же такое наука? Именно они задали парадигму науки Нового времени. То есть можно сказать, что парадигма данной науки задана тремя, четырьмя, пятью, от силы десятью индивидуумами. Если мы возьмем теорию государства, то любой современный историк государства скажет вам, что современное государство – это тоже создание нескольких философов: Бодена, Гоббса, Макиавелли и т. п. А на русской почве был ли такой атомизированный рациональный индивидуум, который мог бы построить такую систему рациональных утверждений? Может быть, на русской почве философия в том развитии систематическом виде, как это было на Западе, вообще не могла существовать?

— Конечно, судьба философии в России иная, нежели в Западной Европе. Она – нелюбимое дитя нашей официальной культуры. Россия – это единственная из европейских стран

(если считать, что мы все-таки европейцы), где философия всегда напрямую зависела от политической конъюнктуры, от воли чиновника, где она была либо изгоняема с соответствующими характеристиками, либо дозируема и регулируема. Русская философия – плод очень позднего развития нашей культуры. Хотя существует привычка исчислять родословие нашей отечественной культуры чуть ли не с XI века («Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона), выискивать в древнерусских летописях, в поучениях Владимира Мономаха выражения философского смысла...

— Это можно назвать духовными исканиями, но нельзя назвать философией?

— Да, конечно же. На самом деле философия в строгом, точном смысле слова – это очень позднееобретение...

— Скорее всего, XIX века?

— Да. Я склоняюсь именно к этому выводу. Мое мнение, конечно же, оспаривается, в том числе и моими коллегами по факультету, но я лично уверен, что для России это не просто XIX век, но даже конец XIX века.

— После того как был переведен Кант?

— Вот именно, вы правильно отметили. После того как был выработан точный философский язык. А он мог быть выработан в нашем обществе только тогда, когда произошло овладение тем философским обретением, которое дала Западная Европа. Конечно, нельзя говорить, что только в лице немецкой философии, в частности, такого великого труда Канта, как «Критика чистого разума». Философский язык в России был создан где-то в 60-70-е гг. XIX в., потом он был подтвержден двумя переводами Канта на русский язык (последний из них уже в начале XX века был сделан Николаем Лосским), и вот только тогда философствование в России встало на точную концептуально-языковую основу. Ведь каждый вид деятельности имеет свой язык: сапожник, портной, артиллерист, – каждый говорит своим языком, их предметная сфера своеобразна. Так и философы тоже имеют свой предметный язык. Но у них его долго не было, он размывался. Почему русская литература имела такой глубокий философский смысл? Потому что она компенсировала, восполняла не-

достаток, который существовал в культуре из-за отсутствия философии в точном смысле слова.

Конечно, можно сослаться на Радищева, на ранних славянофилов, но это, я бы сказал, протофилософия. А философия в точном смысле слова – это конец XIX века. Она могла развиваться только на базе университетов. Так, в Петербургском, Московском, а затем в Киевском университетах, постепенно возникают философские кафедры, возникают профессиональные философские сообщества. И, что немаловажно, возникает аудитория. Мне могут возразить, что, например, Григорий Сковорода – великий философ. Однако лично я убежден, что философом с постоянным, устойчивым дискурсом, он, конечно, не является.

— Но является, может быть, про-роком?

— Это да. Но записывать его в ряд философов, как это делается в общих компендиумах по истории философии, мне кажется даже надругательством над ним. Тут надо понять специфику его поведения, мышления и говорения, хотя сам он себя и называл философом.

— Таким образом, можно сказать, что наши мыслители XIX века, такие как Николай Данилевский и Константин Леонтьев...

— Это тоже не философы.

— А Сергей Булгаков или, скажем, Владимир Соловьев, значит, тоже не философы в строгом смысле слова?

— Да.

— То есть это просто такие поэты, духовидцы, которые искали тропинки к рациональному слову?

— Совершенно верно.

— Поэтому, конечно, ни о каких системах русской философии говорить невозможно?

— Да, до упомянутого мною периода. Вот, например, Густав Шпет и Николай Лосский – философы в полном смысле этого слова, а, например, Николая Бердяева я не считаю философом в данном понимании. Это философ-публицист, философ-общественник, человек, который горел очень сложными проблемами, но излагал их в весьма специфическом дискурсе. Лет десять назад я даже написал небольшую заметку «Философ ли Бердяев?», усомнившись в этом, хотя нельзя сказать, что я занижаю его значение.

— *Что же можно сказать об отечественной философии сегодня? В каком состоянии она находится?*

— Попробую высказать две-три характеристики. Во-первых, это заторможенность в развитии философии, что связано с определенными объективными обстоятельствами. Так, например, некоторые философские проблемы уже давно «проехали», обсудили, даже жизнь их немножко уже решила, а мы все еще воспринимаем их как актуальные. И это – первая характеристика нашей нынешней философии. Возьмите, например, Хайдеггера, который умер уже более 30 лет назад. Сегодня у нас он обсуждается во многом как актуальность сегодняшнего дня.

— *Но ведь его перевели слишком поздно, и потом сам язык, сам перевод был очень сложным.*

— Хорошо. Соглашусь. Но до этого мы точно так же страстно обсуждали, скажем, того же Канта, которого в России тоже перевели очень поздно. В связи с этим анахронизмом возникает вторая характеристика – эпигонство. И это, по-моему, очень серьезная болезнь нашей философии, а также общественно-политического мышления. Мы начинаем кроить себя в стилистике того или другого немецкого или французского философа...

— *Таким образом вы констатируете, что состояние современной отечественной философии – неудовлетворительное?*

— Скорее да. Она не плоха, поскольку плохая философия – это философия, которая пользуется ничтожным языком, обсуждает ничтожные проблемы, плохо построенная в дискурсе. Поэтому термин «плохая» здесь не подходит. Но она чем-то поражена, чем-то больна. Она имеет некую специфическую несамостоятельность. Например, очень важен вопрос, к какому наследию мы примыкаем? Европейскому или русскому традиционному, либо к какой-то их смеси? Ведь если мы примыкаем к тому наследию, которое заложили наши философы конца XIX – начала XX вв., тогда неизбежно возникает вопрос: а о чем они писали? Какой реальностью, какой проблематикой, какими задачами были мотивированы их труды?

— *Но ведь есть несколько очень ярких идей, таких как, например, тема софийности?*

— Очень сложно применить софийность к нашему народу, в особенности к нашему современному обществу, разложенному на некие странные деградирующие структуры, которые отнюдь не представляют собой целостности. И в то же время действуют социальные, политические разъединяющие механизмы, в связи с которыми ответить на вопрос, будет ли достигнута эта целостность, очень непросто. Что тут софийного?

С другой стороны – русская национальная идея, зародившаяся в государстве, которое, во-первых, являлось империей, представляло себя единственным защитником Православия, перехватив эту идею от Рима через Византию. Это государство, которое выступило защитником славянской этничности в широком смысле слова. Наконец, Достоевский, от которого пошла идея, что русский народ, человек, он какой-то особый тип, «всечеловек». Кроме того, эта страна освободила Европу от Наполеона, в то же время оставаясь самым большим конгломератом крепостничества, страдания, отсталости. И вот на этой смеси всех этих странных сочетаний возникает идея о ее особой миссии, особой национальной идее.

Но сейчас что мы имеем? Униженную, оскорбленную, разворовываемую страну, в которой царит какая-то политическая камарилья, а народ безмолвствует и деградирует, вырождается физически и этнически. Мы же выступаем за национальную идею, за то, с чем народ выходит на мировую арену. Но нам бы спастись сейчас, решить внутренние задачи. Мне кажется, что вообще проблема национальных идей – это проблема прошлого мира. Сейчас что-то другое нужно другое делать.

— *И что же нужно сделать?*

— Ну, покамест давайте разберемся с приоритетными национальными вопросами, оправимся, встряхнемся, встанем с колен, поднимем голову, обустроим свою страну.

— *Это в практической сфере, а в теоретической? Может быть, нам все-таки стоит сформировать некое ядро, стержень национального мировоззрения?*

— Вы знаете, я несколько статей написал, где размышлял на эту тему. В частности, ставил вопрос, в какой философии нуждается Россия? Но ко-

гда я так поставил вопрос перед коллегами, на меня посмотрели как на идиота... Мол, как же так? У нас же плюрализм философский, политический, мировоззренческий, говори, что хочешь, вырабатывай сам то, что тебе нравится. Но как можно спрашивать о том, в какой философии нуждается Россия? То есть пытаться опять навязать что-то, подчинить, подавить. Люди, запуганные миром возможного возврата к прежнему монофилософствованию, сразу же насторожились. Однако у меня речь идет о другом. Я исхожу из того, что философия отличается от науки одним важным моментом. Если наука в каком-то смысле асоциальна и анациональна, то философия все-таки несет на себе некие специфические, очень нежные, очень трудно уловимые, но непременно существующие оттенки национального духа, ментальности, культуры. Почему мы различаем английский эмпирический практицизм, прагматику? Немецкий спекулятивизм? Французскую политическую деловитость?

— *Это же дух цивилизации?*

— Да, конечно. И у нас возникает он. Я не знаю, насколько справедливо это отождествлять с тем типом философствования, который развил Владимир Соловьев, но это, конечно, не чуждый русскости дух.

Таким образом, нам нужно понять, какие проблемы для нас существуют, каковы способы их рассмотрения, каковы перспективы их решения, в какой степени отражается наш коллективный социальный, культурный, исторический опыт и то, что мы называем «национальной душой». И при этом вправе ли мы говорить о какой-то универсальной единой философии, философском горизонте, приемлемом тата-рам, башкирам, якутам. И в то же время все эти этносы вовлечены, будучи в пределах России, в единый механизм творения политической, государственной, социальной жизни. Значит, для них есть единые вопросы.

— *В одном из своих интервью вы сетовали на то, что современная ситуация характеризуется упадком морали, долга, ответственности. Мораль – это один из скрепляющих стержней не только общества, но и самого человека. Наше общество*

тотально поражено коррупцией. Но что такое коррупция? Это разложение. Происходит разложение. Наши национальные элиты разложены, они занимаются кражей и ложью. Кто-то крадет и лжет, кто-то просто крадет, а в качестве лжи выступают наши средства массовой информации, которые своими спектаклями, цирковыми представлениями, викторинами и так далее прикрывают эту кражу, пытаясь ее замаскировать. Но ведь дело в том, что коррупция, потеря морального стержня, потеря морали, это есть не просто гибель цивилизации, это и гибель человека. Мораль была всегда. Она существовала и в премодерне, то есть в традиционном обществе, когда была инкорпорирована в религиозное мировоззрение, и там она играла, наверное, все-таки вспомогательную роль, потому что человек ставил перед собой задачу в пределе обожения или, во всяком случае, приближения к Божеству. А в ситуации Нового времени, в Просвещении, мораль как раз стала основной скрепой, которая делала человека человеком. Ведь неслучайно Кант так удивлялся моральному закону в себе, и неслучайно его практический разум является основанием его теоретической концепции. То есть, у него существует Бог, субъект и объект только потому что так должно быть, так практический разум подсказывает. Теоретически он не может доказать ни Бога, ни субъекта, ни объекта. Утрачена мораль, отказ от морали означает, что человек рушится, что он исчезает. И он переходит за какую-то границу, как говорят современные постмодернисты, трансгрессирует, уходит за границу. То есть теряется человеческое качество, теряется его достоинство как вида. Он переходит в состояние зверя, вспомним «белокурую бестию». Но немногие, с точки зрения Ницше, станут «белокурами» – духовными аристократами, которые сами будут творить себе мораль. Остальные превратятся в недолгодей, что даже хуже, чем животные, потому что у животных нет той же коррупции. Вопрос: что мы можем в данной ситуации сделать как философы, как «некоррупционеры»? Ведь государство должно как-то откликнуться на наш голос, оно должно поставить задачу, как решить эту проблему. Ведь если наши политические

элиты ее не поставят, то ее поставит либо внешний враг, либо народ, который будет доведен до последней степени отчаяния.

— Ну, я не спорю, что роль элит, действительно, здесь должна быть проводная. Но вот понятие коррупции... Вы правильно сделали, что выразили его в максимально обобщающем смысле. Это действительно потеря человеческого качества. Человек, который воображает, что он вне коррупции, даже не знает, что он подвержен ей в системе тотального коррумпиования, которая скрывается в таких размытых, неявных формах, что противостоять человек ей, собственно говоря, не может. Вы сказали, что есть немногие некоррупцированные. Вопрос, где и кто? Речь идет о неких персоналиях или каком-то заповедном уголке России, где эти некоррупцированные личности могут жить, как в некоей охранной зоне? Или это все-таки некий тип подвижников, людей «не от мира сего», которые социально не втянуты ни в какие процессы? Мы живем в таком обществе, где коррупция преследует каждого, она прочно связана с вашей социальной активностью, с любым видом вашей деятельности. Ведь в чем самое страшное? Нельзя совершить карьерное движение, нельзя решить семейный вопрос, нельзя решить какие-то дружеские отношения без того, чтобы вы не дали, не взяли, не уговорили, не воспользовались знакомством, не сделали попуечение какое-то, не учли какую-то просьбу, которая с точки зрения формальных требований, вообще-то говоря, незаконна, и так далее, и так далее. Народ поражает коррупция. Эти миллионные или миллиардные взятки, эти служебные преступления – это самые очевидные формы коррупции, которые, конечно, базируются на неподсудном гигантском массиве общества, которое, не осуществляя все эти действия, уже и функционировать не может.

Поэтому есть два типа общества. Общество, которое может быть названо «гражданским», которое руководствуется определенными нормативами, регулирующими все формы отношений, которое признало, что эта регуляция – гарант безопасности, решение житейских проблем, достижение предсказуемого жизненного успеха, обеспечение каких-то других

потребностей, которые сейчас не ясны, но возникнут. И в этой системе этика растворяется в системе имеющихся предписаний: я морален, потому что плачу налог, ты не платишь налог – ты не моральный. Мы же никогда не связываем нравственные качества с уплатой налога, скорее даже наоборот...

— Не является ли ваш тезис о героическом пессимизме единственным последним ответом философа, который наедине с машиной коррупции вынужден определить какую-то свою личностную позицию?

— Вы знаете, место героического пессимизма все-таки в системе индивидуального действия человека. Для меня это очень близкий болезненный вопрос, который я, скорее, переживаю, чем могу высказать, выразить в каких-то ловких фразах. Понятно, что философия вне этического фундамента или стержня существовать не может, это псевдофилософия. Истинная философия всегда этически насыщена, но это не докучливые предписания, не нормативность. Этика, мораль – это, собственно говоря, сердцевина всего того, что называется человеческим. И вот именно по этой сердцевине сейчас нанесен колоссальный удар, по сути, она вынута. Именно поэтому в те поры, из которых извлечена этичность, невольно проникает коррупция, становясь регулятором решения жизненных проблем.

Стало быть, если мы ставим вопрос о коррупции, то должны понимать, что она является закономерным продуктом определенного социокультурного порядка, в котором мы живем. Ее нельзя решить ни юридическими мерами, ни какими-то государственными мероприятиями. Она решается изменением порядка жизни, которое наступает медленно, постепенно. И вот оно-то как раз и требует определенного героизма или, как вы сказали, героического пессимизма. Необходима конденсация внутренней энергии противостояния, причем не вызывающего, не наглого, а спокойного, тихого следования духовному, нравственному принципу сохранения своей человечности в ее полноте. И пусть этот путь будут сопровождать неуспехи, презрение, но это есть мобилизация творческих сил. Да, все основные массовые дела созидаются

оптимистами, но это только тогда, когда уже прочерчены пути. Это, так сказать, парадигмальное движение. Но парадигмальность неизбежно заканчивается, вырождается, высасывая из народа ресурсы духовности. В итоге начинается брожение, люди скучают, понимают бессмысленность существования. И тогда возникает время философии. Ведь философия не всегда нужна в обществе, она возникает в лице этического философствования, этического поведения трагической личности, которая формулирует новую модель поведения. Заметьте, ведь и Христос в этом смысле был трагической фигурой.

— *Эта трагическая фигура, о которой вы говорите, очень созвучна немецким консервативным революционерам начала XX века, в частности, Эрнсту Юнгера, его концепции Рабочего, Труженика, выраженной в книге «Рабочий. Господство и Гештальт». Вот это как раз идея возможности соединиться с безумным, стихийным, превосходящим всякие границы рациональности и одновременно сохранить максимальную дисциплину сердца, выстоять в ужасных, нечеловеческих условиях.*

Вы написали прекрасное предисловие к этому ключевому раннему произведению Эрнста Юнгера, и мне бы хотелось узнать у вас, почему вы заинтересовались консервативными революционерами, полезно ли сегодня нашей общественности, нашим философам исследовать проблематику консервативной революции в Германии?

— Скажем прямо, это было результатом неких стихийных, никогда не осознаваемых поисков. Мотивы для меня тоже не ясны. Я достаточно случайно наткнулся на Эрнста Юнгера, занимаясь совершенно другими делами, читая малоизвестные у нас «Размышления аполитичного» Томаса Манна.

— Но ведь ранний Томас Манн как раз примыкал к консервативным революционерам?

— Да, даже сам термин «консервативная революция», как считают литературоведы, принадлежит именно Томасу Манну. Но на Эрнста Юнгера я наткнулся совершенно случайно, причем в отрицательной характеристике. Есть такая немецкая книжечка «Книги, которые изменили наш мир». И среди примерно

30 книг, признанных изменившими стиль мышления и понимания нашей действительности, был прописан «Der Arbeiter» Эрнста Юнгера.

Если же говорить о консерватизме вообще, то стоит сказать, что в России консервативные идеи отстаивать очень сложно, потому что очень часто их связывают с охранительством, некоей густопсовой, замшелой идеологией ужасного черносотенного типа. При этом забывается, что консерватором были Сперанский и Карамзин, что у того же Пушкина можно найти огромное количество суждений именно в этом русле. Значительная часть русской университетской интеллигенции XIX века была ближе к консерватизму, учению о сохранении фундаментальных основ и форм жизни. Консерватизм – это никак не воспевание старого, замшелого, отжившего, некоей косности, но сохранение уважения к фундаментальным формам жизни, к базису существования нации, общественности, государства и их духовности, осознание личной ответственности за их судьбу и благосостояние.

— *Революционные консерваторы ставили перед собой задачу оседлать современность. Если она столь ядовита, то надо яд превратить в лекарство. Если эта современность – тигр, то надо оседлать тигра, перешагнуть через эту современность, войти в некую сверхсовременность, держа перед собой образ прошлого, как Священную Чашу.*

— Революционный консерватизм – это соотносительное понятие, он обязательно соотносится с чем-то, против чего выступает. Он возник в конце XIX – начале XX века на почве противостояния буржуазному либерализму, а затем социал-демократии и революционному социализму. Последнему присущ культ необъяснимого подвига, героизма одиночки, разрушающий все формы существования, для которого эпатаж зачастую становится самоцелью, когда личное самоутверждение есть все, а остальное – ничто, и все, что ты делаешь, – лишь средство для достижения себя. Вот в этих ситуациях возникает естественная реакция против, за сохранение основ бытия человеческого – консерватизм. И революционный консерватизм, который преодолевает эту революционную среду революционными методами.

Консервативная революция – это реакция на настоящую революцию, освобождающую человека от самого себя. Ведь когда человек освобожден от всех обязанностей, от долга, от ответственности, он ничего не творит, кроме насилия. Насилие без формы – это страшное дело. Иное дело та же русская вольница, насилие, делаемое формой, которая сковывает ответственностью, долгом перед государством, перед народом, перед традицией, перед культурой, перед семьей, и именно это не останавливает развитие.

Когда я «прощупывал» Юнгера, а также целый ряд других консервативных революционеров, то наткнулся на выражение «героический пессимизм», принадлежащее другому немецкому мыслителю Гансу Файхингеру, создавшему философскую систему фикционализма. Важно отметить, что значительную часть своей жизни этот мыслитель страдал болезнью глаз. Постепенно с годами он слеп и скончался полностью слепым. Файхингер понимал, что он может жить как существо, достойное человеческого призвания, только преодолевая нарастающую трагическую ограниченность тела, и это был его героический пессимизм, мобилизация внутренней потенции. Не трата ее, распорошивание индивида-весельчака, а ее концентрация для основного фундаментального дела. Именно поэтому все люди, которые оставляют след в творчестве, в политической деятельности, да где угодно, – они всегда имеют в себе ядро подобного пессимизма.

— *Оптимизм слишком беспечен?*

— Конечно. Безусловно. Я бы сказал, это парадигмальность. Перед ним открыты все пути, но их нужно было открыть, создать ту предплатформу, на которой эти пути-дорожки пролагать. Здесь существуют два фундаментальных модуса, образа человеческого существования, присутствующие в душе каждого человека. И именно пессимизм сохраняет человеческую целостность тогда, когда оптимизм теряет свои корни.

— *Вот на этой высокой ноте героического пессимизма мне бы хотелось закончить нашу беседу. Большое спасибо вам, Юрий Никифорович.*

— Спасибо вам.

# РУССКИЙ КОНСЕРВАТОР НОМЕР ОДИН

Михаил Тюренок



**Б**иографические материалы о мыслителях такого масштаба принято начинать следующим образом: «Среди русских консерваторов XIX – XX вв. фигура Константина Николаевича Леонтьева стоит особняком», в дальнейшем пускаясь в пафосные размышления о том, насколько герой нашего повествования был «литературным изгнанником», «неузнанным феноменом» и «гениальным изгоем». В нашем случае нет необходимости доказывать кому-либо важность вклада Константина Леонтьева в русскую консервативную мысль. Полагаю, что практически все, для кого консерватизм – не просто некое отстраненное философское и социально-политическое учение, но основа или хотя бы часть личного мировоззрения, в той или иной степени с леонтьевским творчеством знакомы. В то же время с подробностями биографии этого человека знакомы лишь те, кто вплотную изучал историю русской мысли, – увы, практически все книги о К. Н. Леонтьеве вышли мизерными тиражами, а «Библиотека ЖЗЛ» его личностью пока не заинтересовалась. Именно поэтому, ни в коей мере не надеясь исправить данный провал, считаю возможным предложить вниманию читателей нашего журнала краткий очерк, в значительной степени посвященный мировоззренческой биографии социально-политического и религиозного мыслителя, который по праву может быть назван «русским консерватором номер один».

Основы православного мировоззрения Леонтьева были заложены еще в раннем детстве, несмотря на то что семья, в которой в 1831 году появился на свет будущий мыслитель, не отличалась глубокой религиозностью и строгой традиционностью. Мать Константина Леонтьева, Феодосия Петровна, происходившая из достаточно древнего русского аристократического рода Карабано-вых, не была в полной мере воцерковленным человеком, обладала крутым нравом, но при этом с эстетической стороны смогла привить у сына любовь к формальным сторонам церковности, русскому быту, воспитала в нем чувство патриотизма и преданности монархии. Именно поэтому даже в период своего максимального отхода от Церкви в письме петербургскому издателю А. А. Краевскому от 1 ноября 1853 года Леонтьев «готов был удушить собственными руками такого человека, который стал бы говорить что-нибудь против пасхальной заутрени в Московском Кремле»<sup>1</sup>.

Стоит отметить, что детский наивный монархизм на некоторый период жизни К. Н. Леонтьева уступил место юношеским радикальным воззрениям (будучи уже зрелым мыслителем, Леонтьев терзался тем, что будучи юношей позволял себе республиканские симпатии). В то же время иррациональный патриотизм, а также глубинный, во многом бессознательный эстетизм, оставались основой леонтьевского мировоззрения на протяжении всего периода его жизни. Так, уже письма будущего мыслителя к матери, написанные в период пребывания Леонтьева военным врачом во время Крымской войны 1854-1856 гг., помимо описания обычных забот содержат едва уловимое чувство патриотического долга. Именно это чувство, хотя и лишненное излишнего пафоса, не позволило молодому человеку в период военной кампании бросить службу и вернуться в родовое имение Кудиново. И это вопреки тому, что, судя по всему, молодой Леонтьев попал на фронт не столько из патриотических побуждений, сколько из-за тяги к приключениям<sup>2</sup>.

Некоторые исследователи отмечают, что в период Крымской войны Константин Леонтьев с головой окунулся «в бурную, полную приключений жизнь, отвечающую его романтическому настроению», «лихо занимался мародерством и т. д.»<sup>3</sup>. В то же время подобные оценки не вполне соответствуют фактам. Бретер, романтик и эстет Леонтьев действительно искал приключений, но и не избегал тяжелой работы. Так, уже в первую зиму военной кампании молодой военврач сделал семь ампутаций. Относительно же мародерства известен единственный факт, когда Леонтьев самовольно отдал приказ голодным донским казакам поймать и зарезать овцу из стада испанского консула<sup>4</sup>.

Перечисленные биографические подробности наглядно демонстрируют особенности характера будущего мыслителя, которые в значительной степени повлияли на его мировоззренческое становление. В то же время переход от юношеского радикализма к более зрелому, но достаточно аморфному либерализму произошел не в силу пережитых испытаний, но, в первую очередь, под влиянием И. С. Тургенева, с которым молодой Леонтьев не только был знаком лично, но и как начинающий прозаик пользовался определенной тургеневской протекцией.

Литературно-политическая близость молодого литератора и его зрелого покровителя продолжалась вплоть до начала 60-х годов. И если восторженная леонтьевская реакция на освобождение крепостных крестьян была во многом созвучной тургеневской, то уже в этот период начинается расхождение Леонтьева и Тургенева. Именно в 1861 году практически прекращается их переписка, а немного позднее мыслитель отзывается о вчерашнем учителе предельно резко: «Автора «Рудина» и «Дворянского гнезда» «духовно не стало» после «Отцов и детей», а в «Дыме» он стал «ничтожен как прах»<sup>5</sup>.

Важно отметить, что в этот же период немалое влияние на леонтьевские социальные воззрения оказал английский экономист и социолог-позитивист Джон Стюарт Милль, чьи либеральные взгляды достаточно быстро для К. Н. Леонтьева стали чуждыми, но чьи научные заслуги мыслитель оценивал очень высоко вплоть до конца своих дней. Более того, по мнению Ю. П. Иваска, именно Дж.-Ст. Милль во многом «повернул» Леонтьева «в сторону реакции», поскольку английский мыслитель «осуждал «коллективное ничтожество» (collective mediocrity) буржуазной массы в Англии и в Америке»<sup>6</sup>.

Еще в 1862 году молодой Константин Леонтьев перевел две главы книги Дж.-Ст. Милля «On Liberty» («О свободе»), предварив их небольшим вступлением, которые под заголовком «Мнение Джона-Стюарта Милля о личности» вышли в органе Военного министерства «Русский инвалид» без указания авторства и впервые были атрибутированы и переизданы лишь в 2005 году<sup>7</sup>.

Интерес Леонтьева к исследованию творчества Милля продолжался в течение всех 60-х гг. XIX столетия и даже позднее. В частности, в 1869 году будущий мыслитель-консерватор задумал статью «Джон-Стюарт Милль и Россия» для почвеннической «Зари». По всей видимости, К. Н. Леонтьев собирался провести в данном материале сравнение учений Дж.-Ст. Милля и Н. Я. Данилевского, на что указывают следующие строки леонтьевского письма к Н. Н. Страхову от 21 мая 1869 года: «...а статьи о Дж.<оне>-Стюарте Милле и России я до тех пор писать не могу, пока не получу продолжение статьи Данилевского»<sup>8</sup>.

Не менее парадоксальным является влияние на леонтьевское мировоззренческое становление идей А. И. Герцена. Не восприняв герценовских революционно-демократических установок, Леонтьев в полной мере принял герценовское острое отвращение к новой буржуазной Европе, во многом эстетическое по своей природе. Творчеству Александра Герцена Константин Леонтьев уделял особое внимание, многократно цитируя его в своих работах (так, например, в «Византизме и славянстве» (1875) упоминаются «антиевропейские блестящие выходы Герцена»<sup>9</sup>), а в «Среднем европейце как идеале и орудии всемирного разрушения» А. И. Герцен именуется «гениальным эстетиком» и комплиментарно противопоставляется большинству западных социальных мыслителей-современников<sup>10</sup>). В то же время нельзя утверждать, что презрение к европейской буржуазии и мещанству Леонтьев заимствовал исключительно у Герцена. Скорее, можно согласиться с С. В. Хатунцевым, утверждающим, что благодаря герценовскому влиянию, русский мыслитель-консерватор «осознал и сформулировал свою собственную, основанную на оригинальных эстетических установках, точку зрения на данное явление в целом»<sup>11</sup>.

К периоду начала реформ императора Александра II относится первый значительный мировоззренческий перелом Константина Леонтьева, вызвавший постепенное разочарование в либеральных идеях (хотя, как справедливо отмечает тот же С. В. Хатунцев, либералом-практиком Леонтьев, по сути, никогда не был<sup>12</sup>). Несомненно, значительное влияние на изменение леонтьевских взглядов оказали женитьба, ранее упомянутый разрыв молодого мыслителя с И. С. Тургеневым, общее разочарование в петербургской либеральной интеллигенции (в столице К. Н. Леонтьев провел конец 1860 – начало 1861 гг.). Также на идейный перелом оказали влияние неудачи на литературном фронте, связанные с трудностями публикаций леонтьевских сочинений в либеральных журналах. Однако стоит упомянуть и иные, менее личные, но от этого не менее значимые факторы изменения мировоззренческой позиции будущего мыслителя-консерватора.

Так, Константину Леонтьеву даже на эстетическом уровне претили проводившиеся в Российской империи либерально-буржуазные реформы. Несмотря на уже упомянутую восторженность по отношению к освобождению крестьян от крепостной зависимости, общий характер реформ постепенно приводил Леонтьева в уныние. Так, значительно позднее русский консерватор вспомнил один из эпизодов своей жизни 1862 года, в котором между Леонтьевым и Пиотровским (молодым сотрудником журнала «Современник») завязался следующий характерный диалог:

« – ...Желали бы Вы, чтобы во всем мире все люди жили в одинаковых, маленьких, чистых и уютных домиках?..

– Конечно, чего же лучше...

– Ну, так отныне я не ваш... Если к такой ужасной прозе должны привести демократические движения, то я утрачиваю последние свои симпатии к демократии. Отныне я ей враг! До сих пор мне было не ясно, чего прогрессисты и революционеры хотят...»<sup>13</sup>.

В дальнейшей части данного диалога Константин Леонтьев настаивает на эстетической ничтожности либерализма, хотя стоит отметить, что здесь мы сталкиваемся уже не с чистой эстетикой, но с эстетикой социальной, проекцией понятия о прекрасном на сословную иерархичность русского общества. Таким образом, изначальный эстетизм социальных воззрений К. Н. Леонтьева, упомянутый многими леонтьевоведами, действительно имеет место быть. В то же время, на наш взгляд, зрелая леонтьевская социально-иерархическая концепция, имея эстетизм в качестве элементарной базовой посылки, в целом основывалась на фундаменте православного миропонимания, намного больше соответствующего святоотеческим установкам, нежели утверждали и утверждают некоторые исследователи.

Незадолго до смерти в одном из писем короткой переписки с В. В. Розановым К. Н. Леонтьев писал о своей «давней (с 1861-62 года) философской ненависти к формам и духу новейшей европейской жизни...», а с другой, – эстетической... приверженности к внешним формам Православия»<sup>14</sup>. Тем самым Леонтьев лично подтверждает тезис, согласно которому уже с начала 60-х годов XIX столетия он становится консерватором. Хотя необходимо подчеркнуть, что к осознанному и отрефлексированному религиозному и социально-политическому консерватизму Константин Леонтьев пришел значительно позднее.

Таким образом, можно смело утверждать, что уже в начале 60-х годов К. Н. Леонтьев утверждается на достаточно аморфных консервативных позициях. При этом стоит отметить, что в данный период эти позиции имели четкий славянофильский оттенок, что косвенно подтверждает переписка будущего мыслителя. Так, например, в марте 1862 года в письме одному из лидеров славянофильства И. С. Аксакову Леонтьев просился назначить его агентом в славянские области Австрии и Турции, где в тот период проходило Герцеговинское восстание 1861-1862 гг., к которому весной 1862 года примкнула Черногория и которое было жестоко подавлено турками<sup>15</sup>.

Еще больше на консервативно-славянофильских (и при этом – более того – охранительных) позициях будущего мыслителя утвердило Польское восстание 1863 года. После подавления восстания Константин Леонтьев, ранее устроившийся на службу в Азиатский департамент Министерства иностранных дел, наконец, осуществил свою давнюю славянофильскую мечту, будучи отправлен служить по дипломатической линии на Балканы.

Между тем главным расхождением славянофилов и К. Н. Леонтьева уже в первой половине 60-х гг. XIX столетия было отношение к «петербургскому самодержавию» как монархическому строю, сложившемуся в России, начиная с периода правления Петра I. Так, если для славянофилов самодержавно-бюрократический строй Российской империи был искажением идеала «народной монархии», то Константин Леонтьев именно в нем видел выражение сословно-иерархического общественного идеала.

Однако в рассматриваемый период К. Н. Леонтьев еще не был консервативным мыслителем, а его патриотизм, верность монархии и антиевропеизм выражался не в идейно-теоретическом творчестве, а в прямом действии. Так, в данном отношении показательна одна история из дипломатической карьеры Леонтьева, когда летом 1864 года в ответ на оскорбительное высказывание о России французского консула Дерше, молодой русский дипломат ударил обидчика по лицу:

« – Ничтожество! – крикнул ему француз.

– А вы всего лишь жалкий европеец!.. – ответил Леонтьев»<sup>16</sup>.

В то же время, как уже упоминалось ранее, леонтьевский консерватизм, сложившийся в начале 60-х гг., был не только аморфным, но и безрелигиозным. При этом его нельзя назвать атеистическим, поскольку эстетическая близость к Православию сохранялась даже при общих нигилистических ценностных установках молодого Леонтьева, что наиболее четко прослеживается в переписке будущего мыслителя, относящейся к периоду 1861-1870 годов<sup>17</sup>.

Стоит отметить, что леонтьевский государственный консерватизм уже в 60-х годах XIX века был достаточно далек от традиционного имперско-бюрократического охранительства. Так, если представители последнего считали революционные процессы в Европе безусловным злом, то, по мнению Константина Леонтьева, в революциях существует положительное начало, поскольку «крайности демократических всплесков вызывают противодействие «забытых, дремлющих сил», пребывающего в бездействии консервативно-охранительного начала, которое дает истории новые, блистательные и суровые имена и организует отпор революционным порывам»<sup>18</sup>.

Для понимания социально-политических взглядов Леонтьева как сложившегося мыслителя немаловажно проследить складывание в 60-е годы его представлений о цивилизационной миссии России и русского народа, а также позиции по основным вопросам актуальной политики рассматриваемого периода. Ведь нельзя утверждать, что стройная концепция социально-политического византизма, наиболее ярко представленная в таком знаменитом произведении К. Н. Леонтьева как «Византизм и славянство» (1875), могла сложиться у мыслителя за считанные годы на ровном месте.

К сожалению, Константин Леонтьев, по всей видимости, не завершил письмо ранее упоминавшемуся Дж.-Ст. Миллю под заглавием «Что такое Россия и славянский мир, и почему Россия может дать миру то, чего уже запад

(знать и просвещенные слои) не в меньшей степени, чем простонародье олицетворяли национальные типы, то в России «неизгладимую русскую печать» во многом бессознательно несли такие сословия, как крестьяне, купцы, казаки, а также старообрядцы в целом»<sup>22</sup>.

Безусловно, в последних выводах опытный дипломат (в 1869-1871 гг. – консул в греческом городе Янине), но пока еще начинающий мыслитель Константин Леонтьев фактически смыкается с ведущими представителями славянофильства и почвенничества. В то же время, в отличие от последних, Леонтьев не видел антагонизма между привилегированными сословиями и простолюдинами. Основной противоречий он считал не социально-экономический фактор (оппозиция «бедность-богатство»), а социокультурный («европеизм-народность»)»<sup>23</sup>. В рас-

— *Низтожество!* — крикнул  
ему француз.  
— *А вы всего лишь жалкий  
европеец!..* —  
ответил Леонтьев.

не даст». О проекте данного письма Леонтьев в 1868 году писал своему начальнику по дипломатической службе графу Н. П. Игнатьеву, утверждая, что данный текст мог бы прояснить представления английского мыслителя о России и русском народе<sup>19</sup>.

Тем не менее, мы можем составить довольно ясную картину леонтьевских воззрений на вышеозначенные проблемы, исходя как из его ранней публицистики, так и из литературных работ. Наиболее показательны в данном отношении роман К. Н. Леонтьева «В своем краю» (1864) и его первая значимая социально-политическая и общеисторическая статья «Грамотность и народность» (1870), опубликованная почвенническим журналом «Заря». Так, в первом мыслитель устами одного из своих героев пришел к выводу, что русские «более азиатцы, чем другие европейцы (и, по-моему, это не всегда порок)»<sup>20</sup>. Во второй Леонтьев привел достаточно глубокий для публициста социологический анализ современного ему русского общества, акцентируя внимание на самобытности великорусского народа, не уклоняясь в шовинизм, отмечая отрицательные и даже отвратительные стороны социальной жизни своего народа<sup>21</sup>.

К основным характеристикам русского народа в статье «Грамотность и народность» К. Н. Леонтьев отнес глубокую духовность и пламенную религиозность при относительно невысоком уровне нравственности, а также формальную необразованность при достаточно высокой «развитости» простого русского мужика. В последнем аспекте леонтьевские выводы фактически совпали с герценовскими. При этом в другом тексте того же времени – пространном письме к Н. Н. Страхову «Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве» (1869) мыслитель удивительно точно подметил социальный парадокс, согласно которому если на Западе элита общества

смастриваемый период леонтьевский антиевропеизм значительно отличался от славянофильского не столько в культурном, сколько в социальном плане. Так, К. Н. Леонтьев связывал с внедрением европейских начал усиление сословного неравенства, которое, по мнению мыслителя, внесло чаемую сложность и разнообразие в «слишком простой», по его мнению, общественный уклад Средневековой Руси.

Последние выводы, несомненно, укладываются в сложившиеся позднее леонтьевские социокультурные и историософские теории, но остаются далекими от исторической реальности. В частности, С. В. Хатунцев совершенно справедливо отмечает, ссылаясь на историка-евразийца Г. В. Вернадского, что «жесткое разделение общественных классов достигло своего пика именно при «московском правлении», примерно к 1650 г.»<sup>24</sup>. Таким образом, парадоксальность и некоторая противоречивость концепций Константина Леонтьева заметна уже на заре его публицистического творчества. При этом в том же 1870 году, когда была написана статья «Грамотность и народность», Леонтьев в письме к Н. Н. Страхову, исходя из той же парадоксальной логики, отмечал, что «Раскол есть одно из величайших благ России... Чем разнообразнее русский дух, тем лучше»<sup>25</sup>.

Несомненно, К. Н. Леонтьев не был сторонником тех репрессивных государственных мер, которым, начиная со второй половины XVII века, были совершенно безосновательно подвергнуты ревнители древних православных богослужебных чинов. Однако именно в старообрядческом расколе он видел парадоксальное сохранение тех общественных устоев и традиций, которые в течение XVIII – XIX вв. были фактически утрачены абсолютным большинством русских людей. Стоит отметить, что помимо уважительных высказываний в адрес староверов в ряде ле-

онтьевских произведений, в пользу данного факта говорит и многолетняя дружба мыслителя с государственным контролером Т. И. Филипповым, известным своей активной деятельностью в поддержку старообрядцев.

Именно к периоду рубежа 60-70-х годов XIX столетия некоторые леонтьеведы отмечают начало духовного кризиса мыслителя<sup>26</sup>. Существует несколько версий, с чем связано достаточно резкое изменение ряда мировоззренческих установок К. Н. Леонтьева в 1871 году. Здесь и глубокие впечатления от чтения книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», и личная трагедия, связанная со смертью матери, а также умственным помешательством молодой супруги, и, наконец, чудесное выздоровление после тяжелой болезни, связанное с христианскими обетами, данными перед иконой Богородицы.

Данный перелом закончился тем, что в 1871 году высокопоставленный дипломат фактически самовольно оставил службу, более года прожил на Афоне с безуспешной целью принятия монашеского пострига. После этого в 1873 году Константин Леонтьев получил отставку, в 1874 году возвратился в Россию, где в конце 1874 – начале 1875 гг. подвизался послушником в подмосковном Николо-Угрешском монастыре, после чего вернулся к активной литературной и публицистической деятельности.

Несомненно, все перечисленные факторы оказали определенное влияние на комплекс леонтьевских взглядов, однако определяющее значение, сформировавшее зрелое мировоззрение мыслителя, остававшееся фактически неизменным в последние два десятилетия его жизни, имел мистический опыт, связанный с чудесным выздоровлением. Так, за несколько месяцев до своей смерти в письме к В. В. Розанову К. Н. Леонтьев в подробностях описал этот опыт, отметив, что именно «личная вера... докончила в 40 лет и политическое, и художественное воспитание мое»<sup>27</sup>.

Кроме этого очень важным итогом леонтьевского мировоззренческого перелома, связанного с духовным кризисом рубежа 60-70-х гг., стало то, что «знакомая со строгим, аскетическим Православием, К. Н. Леонтьев пришел к мысли, что то реальное разнообразие общественного развития, которое он находил столь прекрасным и полезным, не может долго держаться без формирующего, сдерживающего и ограничивающего мистического единства, то есть без преобладания в социальной жизни... «положительной» религии... предполагающей детально разработанную догматику, обрядность, крепкую церковную организацию»<sup>28</sup>.

Существенное значение в переоценке взглядов К. Н. Леонтьева на славянский вопрос в контексте церковной тематики является позиция мыслителя по т. н. «греко-болгарскому вопросу» – проблеме взаимоотношений между Константинопольским Патриархатом и Болгарской Церковью. Так, если абсолютное большинство русских консерваторов как славянофильской, так и имперско-охранительной направленности сочувствовало болгарам в их стремлении обрести церковную независимость (автокефалию) от Константинопольского Патриарха, то Константин Леонтьев занял достаточно неожиданную и парадоксальную для консерватора позицию. Он (а также ранее упоминавшийся Т. И. Филиппов) высказались против «этнофилетизма» болгар, поскольку последние посредством разрушения сложившейся церков-

ной иерархии решали далекие от Православия эгоистические задачи национальной эмансипации. Леонтьев выступил в строгом согласии с буквой православных канон, но не столько из собственной канонической сознательности, сколько из приверженности церковной иерархичности, основы которой могли поколебать болгары в своем стремлении к церковному обособлению.

Следовательно, церковно-иерархические основы сословно-корпоративного общественного идеала К. Н. Леонтьева были заложены именно в начале 70-х годов XIX века в ходе дискуссий по греко-болгарскому вопросу. Именно в этот период мыслитель окончательно избавился от либеральных представлений молодости, сформировавшись в качестве органичного фундаментального консерватора с четкой аксиологической системой, основанной на аскетических религиозных представлениях. Именно с этим был связан и чуть более поздний по времени отказ Константина Леонтьева от своих прежних националистических представлений. Мыслитель в некоторой степени разочаровался в современном ему русском народе и даже России в целом<sup>29</sup>, а также пришел к выводу, что современные ему «племенные» движения являются «видоизменением космополитической революции»<sup>30</sup>.

Помимо прихода к православной вере и желанию принять монашеский постриг, большое значение в окончательном оформлении мировоззренческой позиции Константина Леонтьева стало его разочарование в славянофильстве и панславизме. Как позднее отмечал сам мыслитель, на рубеже 60-70-х гг. он был достаточно давно и хорошо знаком «с учением Хомякова и Ив. Аксакова... Оно «говорило», так сказать, сильно моему русскому сердцу. Но... оно казалось мне и тогда уже слишком эгалитарно-либеральным... Это учение казалось мне в одно и то же время – и не государственным, и не эстетическим. Со стороны государственности меня гораздо более удовлетворял Катков... Со стороны же исторической и внешне-жизненной эстетики, – я чувствовал себя несравненно ближе к Герцену, чем к настоящим славянофилам. Разумеется, я говорю не о Герцене «Колокола»; этого Герцена я с начала 60-х годов ненавидел... но о том Герцене, который издевался над буржуазностью и прозой новейшей Европы»<sup>31</sup>.

При этом нельзя с уверенностью сказать, что К. Н. Леонтьев, разочаровавшись в славянофильстве и панславизме, как утверждает С. В. Хатунцев, полностью «отошел от веры в славянство»<sup>32</sup>. Хотя, конечно, известные слова мыслителя о том, что «в славянофильстве не столько сами славяне важны, сколько то, что в них есть особенного славянского, отделяющего нас от Запада»<sup>33</sup>, позволяют сделать подобный вывод. Но в то же время из этих же слов ясно, что для Леонтьева славянская идентичность даже после его отхода от славянофильства и панславизма оставалась значимой ценностью.

Также в начале 70-х годов XIX столетия в период написания работы «Византизм и славянство» К. Н. Леонтьев окончательно разочаровался в либеральных реформах императора Александра II. В особенности мыслителю претит западническая по своей сути буржуазно-капиталистическая направленность реформ, разрушавшая самобытность России (и в этом Константин Леонтьев в очередной раз сблизился с Александром Герценом). По

собственному утверждению Леонтьева, он «стал с грустью замечать, что даже какого-нибудь бала или пира в России не умеют устроить по-своему, а не по-общеевропейски; когда, что ни шаг, то всё уравнение и уравнение прав, воспитания, понятий и обычаев»<sup>34</sup>.

При этом нельзя утверждать, что в своей антибуржуазности К. Н. Леонтьев фактически смыкался с русскими социалистами по экономическим вопросам (хотя стоит отметить, что особый интерес к социализму возник в поздних сочинениях мыслителя). Так, еще в 1870 году Леонтьев в ранее упоминавшейся статье «Грамотность и народность» отмечал: «Пусть русский богатеет, но не становится скверной копией европейского буржуа, подобно болгарам и грекам – пусть он не отказывается от своих национальных и культурно-бытовых форм, носит русскую одежду, а не сюртук или фрак, содержит посты, строит церкви и т. д.»<sup>35</sup>. Таким образом, в экономике мыслитель фактически был сторонником т. н. «третьего пути», как антилиберального, так и антимарксистского<sup>36</sup>.

В качестве основного метода спасения России от новоевропейского буржуазно-эгалитарного прогресса и продления жизни самобытного русского самодержавия, защиты строго-аскетического Православия, а также не менее строгой социальной и церковной иерархии Константин Леонтьев именно в этот период предложил возврат к «византистским» истокам и идеалам российского общественного устройства. «Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество... Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и Турцией. Под его знаменем, если мы будем ему верны... мы, конечно, бу-

дем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она... осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной пошлости!», – отмечал К. Н. Леонтьев в своем манифесте «Византизм и славянство».

Таким образом, к середине 70-х годов XIX столетия К. Н. Леонтьев подошел как сложившийся фундаментальный православный консерватор, антиэгалитарный сословно-иерархический монархист, противопоставлявший «яркую, аристократическую личность эпохи «цветущей сложности» продукту нивелировки – «среднему человеку» эпохи «вторичного упрощения»»<sup>37</sup>.

Мыслитель стоял особняком среди современников-консерваторов, как славянофильской, так и имперско-охранительной направленности. От первых его отличало критическое отношение к славянству (и особенно к панславизму), от вторых – оригинальная позиция по целому комплексу внешне- и внутривнутриполитических вопросов (включая церковно-общественную проблематику). Также с абсолютным большинством консерваторов Леонтьев расходился в своем неприятии политического национализма.

В дальнейшем – в течение второй половины 70-80-х гг. XIX столетия – Константин Леонтьев уже не отказывался от мировоззренческих позиций, сформировавшихся в 60-70-е гг., но лишь развивал, углублял и конкретизировал основные положения своей консервативной теории, которая закономерно привела мыслителя в последний, 1891-й от Р. Х., год его жизни к иноческому постригу. Почил же новопостриженный отец Климент (Леонтьев) в самом сердце Русского Православия – городе преподобного Сергия Радонежского – Сергиевом Посаде.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Хатунцев С. В. Константин Леонтьев: Интеллектуальная биография. 1850-1874 гг. – СПб.: Алетейя, 2007. С. 52-57.
2. См.: Леонтьев К. Н. Избранные письма. – СПб., 1993. С. 21-37.
3. Андронов Ю. В., Мячин А. Г., Ширинянц А. А. Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: К. Н. Леонтьев. – М., 2000. С. 7.
4. См.: Иваск Ю. П. Константин Леонтьев (1831-1891). Жизнь и творчество // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Книга 2. – СПб., 1995. С. 293.
5. Там же. С. 303.
6. Иваск Ю. П. Указ. соч. С. 313.
7. См.: Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 7(1). – СПб., 2005. С. 7-48.
8. Цит. по: Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 7(2). – СПб., 2006. С. 531.
9. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. – М., 1996. С. 108.
10. См. Там же. С. 400-432.
11. Хатунцев С. В. Указ. соч. С. 84.
12. См.: Там же. С. 75-77.
13. Цит. по: Сивак А. Ф. Константин Леонтьев. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. С. 5.
14. Леонтьев К. Н. Избранные письма. С. 587.
15. Там же. С. 38-41.
16. Иваск Ю. П. Указ. соч. С. 335.
17. Леонтьев К. Н. Избранные письма. С. 38-81.
18. Хатунцев С. В. Указ. соч. С. 112.
19. См.: Леонтьев К. Н. Избранные письма. С. 61-62.
20. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 2. – СПб., 2000. С. 156.
21. Леонтьев К. Н. Грамотность и народность // Его же. Полн. собр. соч. и писем. Т. 7(1). С. 90-130.
22. Леонтьев К. Н. Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве // Его же. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6(1). – СПб., 2003. С. 22.
23. Леонтьев К. Н. Грамотность и народность. С. 116.
24. Хатунцев С. В. Указ. соч. С. 160.
25. Леонтьев К. Н. Избранные письма. С. 72.
26. См., напр.: Андронов Ю. В. Мячин А. Г., Ширинянц А. А. Указ. соч. С. 8.
27. Леонтьев К. Н. Избранные письма. С. 587.
28. Хатунцев С. В. Указ. соч. С. 181.
29. Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба. 1874-1875 года // Его же. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6(1). С. 78.
30. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. С. 735.
31. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. С. 667-668.
32. Хатунцев С. В. Указ. соч. С. 185.
33. Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба. 1874-1875 года // Его же. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6(1). С. 94.
34. Там же.
35. Цит. по: Хатунцев С. В. Указ. соч. С. 172.
36. См., напр.: Дугин А. Г. Экономика – геополитика. Любое интернет-издание.
37. Хатунцев С. В. Указ. соч. С. 189.

# КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ

## Передовые статьи «Варшавского дневника» 1880 года

Впервые: Варшавский дневник. 1880.

Цит. по: Леонтьев К.Н. «Восток, Россия и Славянство». С. 218-224.

### О ЛИБЕРАЛИЗМЕ ВООБЩЕ

<I>

Варшава, 9 января.

В предыдущих статьях наших мы старались разъяснить, что мы понимаем под словами *русский консерватизм, русское охранение*. (Примечание 1885 года. Эти статьи принадлежали другому автору, которого я называть по имени без его разрешения не имею права).

Сегодня мы будем говорить о противоположном принципе так называемого либерализма.

Мы говорим *либерализм – просто, не прибавляя эпитета русский*. Это преднамеренно и понятно.

Все созидающее, все охраняющее то, что раз создано историей народа, имеет характер более или менее обособляющий, отличительный, противопоставляющий одну нацию другим... Все либеральное – бесцветно, общеразрушительно, бессодержательно в том смысле, что оно одинаково возможно везде.

Английский прежний, аристократический конституционализм – консервативен, ибо он возможен только в Англии и обособлен; во всех других государствах этот самый созданный Англией вид консерватизма принимает разрушительный характер, *ибо он демократизируется* по условиям исторической почвы. Охранение в странах католических иное, чем в нациях православных; консерватизм турок не похож на охранение буддистов; *но либерализм везде одинаково враждебен тем историческим началам, в дисциплине которых вырос тот или другой народ*. Либерализм есть отрицание всякой крайности, даже и самой высокой, всякого стеснения, всякого стиля. Он везде один, везде одинаково отрицателен, везде одинаково разлагает нацию медленно и легально, но верно... И чем честнее либерализм, чем он искреннее, чем неподкупнее,

– тем вреднее. С такими либералами, которые ищут лишь в «мутной воде рыбу ловить», сладить легко. Но что делать с людьми, искренно верующими в те «великие принципы 89 года», которые теперь распространились везде и признаются аксиомой социальной жизни?..

*Свобода! Освобождение!.. Но отчего и во имя чего?* Во имя каких это новых созидающих, то есть стеснительных, принципов? Христианство, например, способствуя столь сильно расторжению стеснительных уз древнего гегбраизма, римской государственности, эллинских преданий и обычаев, предлагало миру новую дисциплину, новые несравненно более суровые стеснения.

Где подобные организующие (т. е. ограничивающие) задатки в современном космополитическом, равно всюду приложимом либерализме? Их нет, этих задатков!

Свобода для свободы, *habeas corpus* и т. п., свобода делать все, *кроме зла*... Но что такое зло – разве это так уж ясно?..

Законность?.. Но гражданский закон сам за собою не признает незыблемого характера религиозного догмата... Он меняется... И еще вопрос – лучше ли стали люди, выше, *полнее ли* прежнего с тех пор, как осторожное и «постепенное» выветривание и подмывание демократического прогресса разрушает все больше и больше великолепные здания религиозных и сословных государств?

Или, может быть, люди, утратив некоторые старые доблести, стали при новых порядках гораздо счастливее прежнего?

Нет! Они не стали ни лучше, ни умнее, ни счастливее!.. Они стали мельче, ничтожнее, бездарнее; учение в массе, эта правда, но зато и глупее.

Ибо глупо, например, так слепо верить, как верит нынче большинство людей, по-европейски воспитанных, в нечто невозможное, в конечное царство правды и блага

на земле, в мещанский и рабочий, серый и безличный земной рай, освещенный электрическими солнцами и разговаривающий посредством телефонов от Камчатки до мыса Доброй Надежды... Глупо и стыдно, даже людям, уважающим *реализм*, верить в такую *нереализуемую* вещь, как счастье человечества, даже и приблизительно... Смешно служить такому идеалу, несообразному ни с опытом истории, ни даже со всеми законами и примерами естествознания. Органическая природа живет разнообразием, антагонизмом и борьбой; она в этом антагонизме обретает единство и гармонию, а не в плоском унисоне. Если история есть лишь самое высшее проявление органической жизни на земле, то и тогда разумный реалист не должен быть ни демократом, ни прогрессистом в нынешнем смысле. Нелепо, оставаясь реалистом в геологии, физике, ботанике, внезапно переродиться, на пороге социологии, в утилитарного мечтателя. Смешно, отвергая всякую положительную, ограничивающую нас *мистическую ортодоксию*, считая всякую подобную веру уделом наивности или отсталости, поклоняться *ортодоксии прогресса*, кумиру поступательного движения...

Нет никаких верных, научных данных на то, что это быстрое поступательное движение человечества, этот полет стремглав, без тормозов и парашютов, не есть безвозвратное падение в страшную бездну отчаяния...

Можно, пожалуй (при некоторой ограниченности ума и при слабости общих познаний), верить сердцем в спасительность эмансипационного прогресса, охватившего человечество с конца прошлого века, и можно не верить в пользу этого либерального прогресса. Но мы спрашиваем: где научный, точный критерий, который давал бы нам вполне надежные основы для подобной утешительной веры?

Их нет для темного и страшного грядущего; их нет и в настоящем.

В настоящем – гражданская равноправность и всеобщая юридическая свобода хотя и чрезвычайно велики во всей Европе и в Америке, сравнительно с веками феодализма, религиозных стеснений и рабства, но действительного, ощутительного, субъективного, так сказать, благоденствия или счастья – «равенство и свобода» эти не дали никому.

Явилось новое зло, распространились новые страдания, непредвиденные, неожиданные, неизвестные, страшные. Все человечество тоскует; оно «скучает», как «скупала», по словам Ламартина, либеральная (и только либеральная), мирная Франция Людовика Филиппа и Гизо. Люди, по мере развития эмансипационного прогресса, становятся везде впечатлительнее, требовательнее; претензий в толпе больше, но удовлетворить всем этим претензиям еще не найдено средств и, вероятно, не найдется.

В газетах и книгах всех стран мы беспрестанно видим слова: «благоденствие», «благо народа», «le bien-etre materiel et moral de l'humanite»...

Но если не считать венцом блаженства быстроту сообщений, теплые вагоны, разные удобства и право, данное почти везде депутатам, мешать своим правительствам делать дело, то этого настоящего «bien-etre», выражающегося не во внешних только удобствах и не в одних правах на политическую болтовню, а во внутреннем более или менее сознательном довольстве судьбой, мы не видим нигде.

Разрушив все старое, подкопавшись под все прежние верования, демократический либерализм не дал взамен ничего созидającego и прочного... Ибо хотя вечного на земле нет ничего, но существуют явления сравнительно очень прочные. *Прочно же у людей именно то, что по существу своему противоречит демократической свободе и тому индивидуализму, который она обуславливает. Смесь страха и любви – вот чем должны жить человеческие обществу, если они жить хотят... Смесь любви и страха в сердцах... священный ужас перед известными идеальными предделами; любящий страх перед некоторыми лицами; чувство искреннее, а не притворное только для политики; благоговение при виде даже одним иных вещественных предметов, при виде иконы, храма, утвари церковной...*

Вот что созидает нации, вот что их единит, ведет к победам, славе и могуществу, вот что задерживает их падение надолго далее и тогда, когда падение это вследствие развития демократического индивидуализма становится неотвратимым в более или менее далеком будущем...

Но страха этого, страха вольного и принципиального, не хотят либералы; они его считают несовместным с достоинством современного мещанина, и всякий, самый плачевный в своей демократической ограниченности, свободный швейцарский гражданин им кажется выше, чем Император Феодосий Великий, который в Милане не смел взойти в церковь, пока ему не разрешил этого святой Амвросий...

Хорошо достоинство, которое поставило идеалом человечеству современного европейского труженика средней руки... и только!..

Жалкий идеал!.. Жалкие люди!.. И чем искреннее, чем честнее, чем убежденнее, тем они хуже и вреднее в своей наивной умеренности, в своей тихо и кротко разрушительной «постепеновщине!». Их неловко карать, преследовать, казнить... Но в «легальной безопасности» своей они для будущего опаснее отъявленных злодеев, против которых у всякого государства есть меч, есть каторга, изгнание...

Но что делать с невинными и честными разрушителями?.. Как их убедить?..

## <II>

Варшава, 10 января

Выстрел повивальной бабки Засулич был действительно роковым «выстрелом», как выразились тогда некоторые из органов петербургской печати (кажется, «Голос»). Он был сигналом поворота для многих; но поворот этот оказался противоположным тому, которого ожидали восхищенные поклонники преступницы, присвоившей себе право казнить заслуженных государственных деятелей. Борьба с тех пор стала открытой и беспощадной. Правительство было вынуждено, наконец, карать сурово отъявленных врагов государственного порядка. Испуганные либералы стали осторожнее, многие из них готовы даже считать себя консерваторами только потому, что они враги преступных крайностей. Но (увы!) идеал их все тот же – идеал «постепенного» прогресса, т. е. легального шествия к невозможному царству блага и всеобщей правды на земле... Зло так же присуще нравственной природе человека, как боль и страдания его телу. Но вера либералов и мирных прогрессистов слепа. Иные из них, например, думают, что все было бы хорошо, если б у нас,

как везде, была конституция: как будто бы в других странах конституция сделала людей добрее, умнее, честнее, здоровее и сытее!.. Другие жалуются на биржевую игру, на взятки в новой современной форме, на ошибки администрации, на бездеятельность того или другого земства, на «непроизводительные» затраты... на грубое господство денег... На что только не жалуются у нас люди!.. Но скажите этим «мирным» друзьям свободы и равенства, что все эти явления, возмущающие их «легальные» и европейские сердца, суть не что иное, как плоды того «общечеловеческого эмансипационного» прогресса, который они чтут столь ребячески и слепо, – они засмеются над вами или вознегодуют на вас. Они скажут: «Движение назад невозможно»... и успокоятся опять на том же, допуская, пожалуй, казни и всякие карательные меры против явных анархистов и убийц и вместе с тем продолжая бессознательно готовить почву будущего для их преступных действий. Подобного рода люди (а их, к несчастью, великое множество везде в наше время) похожи на дурно обученных или недобросовестных врачей, которые прижигают, режут и вообще лечат одними наружными средствами, не заботясь о внутреннем худосочии, производящем ужасающие язвы...

Наставники юношества, профессора и педагоги продолжают, вероятно, по-прежнему, как ни в чем не бывало, и без *необходимых оговорок*, колеблющих доверие к *самим основам человеческой науки*, толковать ученикам об *этих вещественных атомах*, которых в сущности *вовсе нет и быть не может*, и с ранних пор парализуют метафизический полет молодого ума этою проповедью ложной атомистической теории. Ибо стоит только юноше сказать себе: «Я не знаю, что такое вещество, и никогда не узнаю здесь на земле», чтобы шаг за шагом, от сомнения в твердости и точности всех научных основ он бы скоро дошел до веры в дух, от веры в дух до веры в личного Бога, от веры в личного Бога до искания *форм* сношения с Ним, до *положительной религии*; от положительной религии до живого патриотизма, до «страха Божия», до *любви к* предрержащим властям; ибо *истинное христианство* учит, что *какова бы ни была, по личным немощам своим, земная иерархия, она есть отражение небесной*. «И ангелы не равны между собою», – говорит Церковь... Но атомистическая теория вещества, предлагаемая *не в виде только необходимой для реальных наук метафизической уловки, а в виде чего-то ясного и незыблемого*, спускает надолго, если не навсегда, перед мысленными очами молодого человека точно какую-то завесу, какую-то грубую ткань из маленьких черных точек, за которой он уже ничего далее не видит!

Конечно, материализм общего мирозерцания во все не должен бы влечь за собою неизбежно либеральных и прогрессивных воззрений на социальную жизнь. Прямой и ясной логической связи нет между верою в Бюхнера и верою в исправимость и счастье человечества, между поклонением одной *материи* и желанием поставить всех людей в одинаковое положение умеренного и равноправного благополучия. Были материалисты, которые ненавидели демократический прогресс и презирали его прозаические надежды. Но это были почти всегда люди высокого, изящного ума и обширных познаний, люди, до которых очень далеко не только большинству учащихся, но и многим из ученых (но вовсе не особенно умных) наставников их...

Прямой и положительной, логической нити нет, скажи мы, между материализмом и верою в прогресс; но есть (именно вследствие слабости и несвязности мысли у большинства людей) между ними какое-то историческое совпадение. Излишнее поклонение реальной науке влечет за собою чрезмерные надежды на всемогущество человеческого разума; а если разум всемогущ, то отчего же бы ему не довести людей на земле до возможного совершенства и счастья? Надо только, если *не вдруг и не насильем, то постепенно*, устранить все препятствия. Не надо штурма! Штурм не расчетлив, он *пробуждает уснувшую реакцию*, а нужен тихий, медленный, но верный подкоп.

Эгалитарная монархия лучше сословной, конституционное государство лучше абсолютного (где «живая воля, живая душа», по прекрасной мысли Гоголя, стоит выше деревянного закона)... К тому же большинство везде не мыслит, а движется лишь каким-то смутным *подобием* мысли. Всякая идея тогда только и господствует, тогда только именно и правит событиями, когда она перешла почти в инстинкт.

Умеренный либерализм оттого так и силен в XIX веке, что большинство либеральничает так же полусознательно, как мужик полусознательно крестится и держит посты.

Но ни сила, ни успех – вовсе еще не искомая истина и вовсе не благо. И холера – сила, и адвокаты революционного стиля имеют у нас блестящий успех!.. Но ни в азиатской холере, ни в европейских речах каких-нибудь Александровых мы не обязаны видеть ни блага, ни истинной истины.

«Так думает большинство»... Но большинство есть не что иное, как «собирательная бездарность», сказал прекрасно Дж. Ст. Миль, почитаемый сам за прогрессиста.

Еще одно обычное изречение этих *умеренных* людей: «Мы против всяких крайностей, против всякого насилия, сверху ли оно или снизу»...

Если это ваш личный темперамент, ваша кротость, ваша доброта, – мы готовы чтить эти прекрасные личные свойства; но не возводите, ради Бога, потребностей вашего сердца в государственный и общественный принцип.

Государство обязано всегда быть грозным, иногда жестоким и безжалостным, потому что общество всегда и везде слишком подвижно, бедно мыслью и слишком страстно...

Вы возразите: «Что ж!.. Мы не мешаем карать и казнить нарушителей закона и порядка. Дайте нам только в частном покое и мирном труде *постепенно готовить будущее царство разума и правды*»...

Готовьте! Готовьте, честные граждане, готовьте будущее! Учите детей ваших роптать на власти, учите их тому, что прежде всего надо быть каким-то «честным человеком», а религию, например, может иметь всякий свою... Учите их не любить *никаких* крайностей, учите набожность звать ханжеством, возмущаться *религиозным фанатизмом*, преданность службе царской и почтение к начальству считать низкопоклонством... Пренебрегайте «en principe» чинами, орденами... В земских собраниях играйте в легкую, но все-таки оставляющую следы свои на делах оппозицию...

Готовьте, готовьте будущее! Рассылайте поскорей по народным школам анатомические атласы, чтобы

крестьянские дети, эти *граждане прекрасного грядущего*, узнали бы скорей, что души у человека нет нигде, а все одни нервы и нервы... (а если всё нервы – то зачем идти на исповедь и слушаться станového?)... Беспокойтесь прежде всего о том, чтобы простолюдин не думал, что «земля на трех китах стоит»... Это ведь такое преступление, такое несчастье, что мужик на вас еще не совсем похож!.. Спешите, спешите скорее снять с него его яркую и живописную рубашку и наденьте на него траурную, мрачную блузу или серую жакетку европейского «уврие»...

В судах по-прежнему старайтесь вести эту наглядную и иллюстрированную «пропаганду свободы». Мировые судьи! сажайте в тюрьмы хозяек, обруганных горничными, как вы сделали с г-жою Энке... Защитники юношей в политических процессах! продолжайте говорить, что русским молодым людям можно потому простить нигилистические заговоры, демонстрации и бунты, что у них нет другой героической поэзии... (как будто не было и нет героической поэзии в наших кавказских битвах, в 12-м году, и теперь, в Туркестане и Болгарии, под царскими знаменами?!)..

Литераторы! пишите, пишите, пишите больше... и все в том же духе! Продолжайте, русские граждане, ваш труд «легального, постепенного и мирного разрушения»...

И что вам за дело до будущего?.. На ваш век, быть может, хватит еще одного либерализма, чтоб не впасть в те резкие крайности прогресса и реакции, которых вы так боитесь...

*Après vous le deluge!...*

Повторяем еще: если вы наивны, то вы жалкие люди, глупые люди, презренные люди! Если же вы лукавы, то вы гораздо вреднее и преступнее тех, которых вы сами теперь с испуга соглашаетесь казнить...

*Тонкий, медленный, неотразимый яд страшнее жезла и огня!*

#### РЕЛИГИЯ – КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ ОХРАНЕНИЯ

*Варшава, 11 января.*

Религия, преобладающая в каком-нибудь народе, вот *краеугольный камень охранения прочного и действительного*. Когда веришь, тогда знаешь, во имя чего стесняешься и для чего (быть может, и с невольным ропотом нередко, но без гордого и явного протеста) переносишь лишения и страдания...

Вообразим себе, что все миллионы людей беднейшего класса, составляющего большинство во всех государствах, отказались от религиозных преданий, в которых темные толпы их предков прожили века; вообразим себе, что все без исключения подданные какой-нибудь державы говорят о «правах человека», о «равенстве и свободе», о «достоинстве», о том, что земля обращается около солнца в 365 дней и столько-то секунд... еще о том, что есть, положим, какой-то Бог (*un Dieu des bonnes gens!* – как пел Беранже), а подати все-таки велики при этом и т. д.

# Дисциплина национальных нравов для общества спасительнее самых привлекательных качеств общечеловеческой нравственности...

Желали бы мы знать, какие *принципы* могут противопоставить грозным требованиям подобной, «цивилизованной по-нынешнему» толпы те охранители, которых обыкновенно зовут умеренными либералами?..

Консерватизм чисто экономический, так сказать, лишенный религиозного оправдания, в нравственной немощи своей, может отвечать на требования анархистов только *одним насилием*, картечью и штыком... Мы это и видим давно в истинно *передовой* стране Запада, во Франции.

Там давно уже нет никакого общеприимного принципа, вознесенного над всею нацией... там периодически, лет через 15–20, возобновляется борьба между капиталом и трудом, и капитал еще недавно, в образе Тьера и рукой Мак-Магона, победил восстание недовольного труда. Мы признаемся откровенно, что не можем даже и притвориться сочувствующими той или другой стороне. Для нас одинаково чужды и даже отвратительны обе стороны – и свирепый коммунары, сжигающий тюльрийские сокровища, и неверующий охранитель капитала, республиканец-лавочник, одинаково враждебный и Церкви своей, и монарху, и народу... Мы не понимаем даже *вовсе* того психического процесса, под влиянием которого действуют эти люди прогресса, – *либерального только снизу вверх*... Этот психический процесс нам чужд и ненавистен до фанатизма... Из целой французской нации, столь жестоко пострадавшей в последнюю войну, в нас возбуждал несколько более сожаления только сам пожилой, больной и низверженный император, излюбленный избранник этой самой ползавшей перед ним буржуазии, которая во дни унижения и заслуженного позора своего срывала на прежнем кумире своем досаду своей собственной пустоты!.. Мы не понимаем ни жалких слез, пролитых в кабинете Бисмарка на днях перешедшим в вечность, отвратительным Жюль Фавром; нас не трогают патриотические хлопоты старого



## *Пока религия жива, всё ещё можно изменить и всё спасти*

Тьера; мы постичь не можем «дурной вкус» либеральной Франции, предпочитающей теперь Гамбетту и Гриви родовым своим королям и избранным цезарям...

Александровы, Гриви или Гамбетты (это ведь все равно) хороши на своем месте, *когда нам нужно выиграть процесс...* И только!.. Мало ли кто мне нужен, – но как я, русский человек, могу понять, скажите, что *сапожнику* повиноваться легче, чем *жрецу* или *воину*, жрецом благословенному?..

«Но это ведь Франция, *безумная* Франция! Что нам за дело до внутренних порядков Франции!.. Не правда ли?.. «У нас есть Верховная Власть, – вы скажете, – мы чтим ее глубоко, мы повинемся ее помощникам и слугам, мы везде, в речах, в статьях только и говорим о *единении у нас Царя и Его народа*».

«О! да не возглаголят уста мои дел человеческих»... Вопрос не в том, что вы говорите и даже чувствуете (особенно теперь, когда грозные генералы и энергические полицеймейстеры понадобились вам для защиты ваших денег и очагов семейных); вопрос гораздо глубже. *Вопрос в великих исторических течениях века.*

Давно было сказано и признано всеми, что Франция – *передовая* страна... *Передовая* – это не значит *лучшая*; в наше время это, напротив, значит – *худшая*... Идти *скоро*, идти *вперед* – не значит непременно к высшему и лучшему... Идти все вперед и все быстрее можно к старости и смерти, к бездне. Даже несомненное улучшение

некоторых сторон быта и нередко самой нравственности не спасает государство от гибели... Дисциплина *национальных нравов* для обществ спасительнее самых привлекательных качеств *общечеловеческой нравственности*...

Многие думают, например, что в последние века Рима господствовали только жестокость, сладострастная роскошь и разврат. Но это ошибка... Рядом с этими пороками распространялось христианство, в течение нескольких веков, в среде *тех же римских граждан*... Христиане не выселялись никуда, не выделялись из остальной массы римлян; они принимали, несмотря на временные гонения, участие во всех явлениях общественной, семейной и государственной жизни... они *должны были* вносить во всё свои более высокие, более добрые, идеальные вкусы и понятия... они влияли в семьях на самих язычников. Но, увеличивая, по всем вероятностям, в римской среде количество добрых чувств и высоких поступков, они все-таки более, нежели кто-либо, своею *общечеловеческою* нравственностью *ускоряли расторжение уз собственно римской дисциплины*... Дисциплина же христианская укоренилась *впоследствии* на берегах византийского Босфора...

Итак, говорим мы, даже и действительное улучшение некоторых сторон человеческой жизни и самой человеческой души не обуславливает непременно пользу общества и крепость государства. Гриви, может быть, и *честнее* Наполеона I, но положение Франции было бы теперь иное, если бы она, уже изнуренная демократиза-

цией, могла бы произвести что-либо великое, подобное Наполеону...

Но в новейших движениях века мы не видим даже и нравственного несомненного улучшения... Оно и понятно. Если Божественная истина Откровения не могла (и не претендовала, заметим, *никогда*) уничтожить зло и безнравственность на этой земле, а только обещала этот рай под *новым иным небом*, то что же могут существенного сделать все бедные Жюль Симоны, Вирховы, Шульце-Деличи – все эти люди, которые, по выражению одного западного писателя, носятся всюду с какою-то «*marotte humanitaire de peu de consequence*»...

Самые даровитые и влиятельные из этих людей должны считать за счастье, если они, в мире нравственных страданий и экономических невзгод, достигают на короткое время того результата, которого достигает в мире болезней медицина. По словам Пирогова, «самые хорошие врачи едва-едва колеблют среднюю цифру смертности!»

Итак, что же? Где же Франция? И зачем явилась на миг эта страна, так плачевно упавшая в течение какою-нибудь полувека с непрочных, но пышных и величавых подмостков эгалитарного цезаризма в смиренные объятия почтенного Гриви?!

Нет! Не на миг перед мысленными очами нашими должна являться эта обреченная на гибельную передовую роль европейская нация! Россия должна глядеть на нее пристально: отсюда скоро польются, может быть, снова потоки грязи и петролея...

Франция – это исторический «центр Европы»... Ее первый король (Хлодовик) решил мечом борьбу арианства с Православием в пользу последнего. Ее император (Карл Великий) создал окончательно папизм и отделил католичество раз навсегда от византизма... Французские рыцари впереди всех других шли на защиту Гроба Господня... Победа монархии над феодальностью дворянства была во Франции одержана скорее и решительнее. *Новый быт, новые моды и обычаи* нигде не нашли себе такого изысканного и заразительного выражения, как при дворах французских королей... В нетерпеливой Франции впервые свершилась революция во имя тех самых «прав человека», о которых в других странах тогда только немногие думали... В этой же Франции раньше и яснее, чем в Англии, Германии, Италии, обнаружили печальные плоды восторженных порывов вооруженной либеральности, обнаружилась та истина, что вслед за падением сословного строя должно воцариться господство денег и мелкой учености, грубая *плутократия* и болезненная, робкая *грамматократия*... И в этой же стране впервые явилось как реакция противу господства либеральной и оппозиционной плутократии учение *экономического равенства*, учение вначале мечтательное и кроткое, а позднее взявшее в руки ружье, динамит и револьвер...

То, что мы пишем, вовсе не ново. Все это очень старо; все это гораздо и пространнее, и лучше нашего было сказано все в той же *передовой* Франции отчасти мыслителями крайней левой стороны, отчасти защитниками феодальных порядков и церкви. Жозеф де Местр и Прудон одинаково победоносно доказывали всю несостоятельность умеренного либерализма, всю его недостаточность и все ничтожество мещанских конституций. Но все это забыто: в России теперь как бы некогда и некому мыслить серьезно и внимательно читать...

А кто мыслит читая и читает с размышлением, тот молчит где-нибудь в своей деревне или в московском доме, пожимая плечами...

Итак, что ж делать?.. Неужели все погибло! Франция – «центр Европы»!.. Париж – столица мира!..

Все сделают позднее то же, что и Франция... Во что же верить?.. Чего ждать?.. Предаться роковому течению?..

Нет! Нет! Тысяча раз *нет!*.. Если бы мы не верили в возможность *основных* изменений в русских понятиях, и мы бы молчали...

Мы верим, мы имеем смелость верить, что Россия еще может отстраниться от западноевропейского русла...

Мы еще верим в силу *русского охранения* и в свежесть русского ума!

Неужели этот ум не постигнет, наконец, что Европе более не в чем завидовать; что ложь дальнейшего демократического и либерального прогресса уже слишком груба... что *идея* этого прогресса ненаучна, что идеал его неизящен и невысок, ибо всеобщее равенство и всеобщая равноправность убийственны для разнообразного развития духа и свойств людских...

Неужели мы не поймем, наконец, что афонский монах или набожный московский купец, которые говорят: Бога *бойтесь*, Царя *читите*, и при слухе о надеждах прогресса, с удивлением и неверием пожимают плечами, гораздо даже более – реалисты, гораздо ближе к реальной истине, чем те европейцы, которые какой-то *свободой без страха* хотят *дисциплинировать* государства...

Берегитесь! Близок страшный час... Откуда может начаться пожар в Европе, мы не знаем, но пламя таится под пеплом.

Нам нужно заранее закалить наши силы терпением и *любовью* к предержавшим властям за то уже только, что они *Власть*, той любовью, которая дается страхом Божиим и верой...

«Начало премудрости есть страх Божий, плод же его *любы*»...

Поменьше о «достоинстве человека европейца», ради Бога! Поменьше о благе всего *человечества*... Поменьше о *постепенности* даже... Поменьше и о той *любви без страха*, того христианства а *l'eau de rose*, которым иные простодушно морочат и себя, и нас...

Нет! Христианство есть одно, настоящее... Это Христианство – монахов и мужиков, просвирен и *прежних* набожных дворян.

Это великое учение, для *личной жизни сердца* столь *идеальное* (столь нежное даже!), для *сдерживания людских масс железной рукавицей* столь *практическое и верное*, – это учение не виновато, что *формы* его огрубели в руках людей простых... Не Истина виной тому, что более образованные люди почти все забыли эту Истину в погоне за *миражом* прогресса.

Религия в общественной жизни подобна сердцу в организме животном. Это *primum vivens, ultimum moriens* нации.

Пока религия жива, все еще можно *изменить* и все спасти, ибо у нее на все есть ответы и на все утешения. А где нет утешений, там есть кара и принуждение, оправданные не притворными фразами «горькой необходимости» и т. п., а правом Божественным, вполне согласным с законами вещественной природы, ненавидящей равенство!

# АРТУР МЁЛЛЕР ВАН ДЕН БРУК

## *и младоконсервативная революция в Германии*

Леонид Савин

**В** нынешнем году широкой русскоязычной аудитории наконец стал доступен основной труд одного из классиков немецкой консервативной мысли. Перевод книги «Третья империя» был недавно издан вместе с комментариями переводчика о жизни автора и консервативном политическом движении Германии после окончания Первой мировой войны. Хотя комментариями назвать это можно весьма условно, так как более ста страниц биографических сведений Артура Мёллера ван ден Брука и истории немецких патриотических организаций потянут на отдельную брошюру.

### **ФОРМИРОВАНИЕ КОНСЕРВАТИВНО-РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДВИЖЕНИЙ**

После подписания Версальского договора и ноябрьской революции в Германии спонтанно формируется ряд движений, которые позже охарактеризовали как консервативно-революционные и национал-большевистские. В большинстве случаев эти организации и кружки не образовывали единого фронта, а для самоназвания использовали другие термины. Например, немецкий социолог Ханс Фрайер тоже вошел в историю как один из идеологов консервативно-революционного движения в Германии, отразив свое видение этих идей в книге «Революция справа». Не менее известны имена Эрнста Юнгера, Армина Мёллера, Эрнста Никиша, основателя «Черного

фронта» Отто Штрассера (сам он в 20-х гг. входил в организацию младоконсерваторов и печатался в их органе – газете «Совесть») и других общественно-политических деятелей той эпохи. Судьба многих из них сложилась трагично – лишь часть из них восприняла национал-социализм, а руководство Германии снисходительно относилось к их деятельности, остальные же, после прихода к власти Гитлера, оказались опасными для режима либо из-за своего яркого интеллектуализма либо оппозиционности. Даже те, к кому благоволила судьба (те же Эрнст Юнгер и Ханс Фрайер), после поражения Германии во Второй мировой войне оказались либо под временным запретом на интеллектуальную деятельность, либо подверглись гонениям. Если говорить конкретно об организации, в которой состоял Артур Мёллер ван дер Брук, то история ее создания уходит в «Объединение национальной и социальной солидарности» (коротко – солидаристы), созданное бароном Генрихом фон Гляйхен-Руссвурмом в октябре 1918 г., представители которого в 1919 г. и сформируют «Июньский клуб», куда и пришел Артур Мёллер ван дер Брук, работавший до ноябрьской революции 1918 г. в «Военном ведомстве зарубежной работы».

### **ОБЩАЯ ИДЕЯ МЛАДОКОНСЕРВАТОРОВ**

Хотя Артур Мёллер ван ден Брук являлся автором ряда публицистических трудов еще до создания «Июньского клуба», его основной работой считается книга «Третья им-



перия», которая была задумана в качестве манифеста движения германских младоконсерваторов – политического течения, созданного на базе «Июньского клуба». Считается, что он являлся его неофициальным лидером (кроме того, он также фактически редактировал газету «Совесть», так как официальный редактор Эдуард Штадтлер постоянно находился в разъездах с лекциями по Германии).

Само понятие консерватизма может толковаться широко. На тот момент в Германии было два таких течения – это старые и молодые консерваторы. Взгляды младоконсерваторов не совпадали с идеями классических консерваторов, к которым тогда относились противники радикализма и революционных идей. Кроме того, младоконсерваторы обвиняли представителей старого движения в увлечении либеральными ценностями, что происходило, по их мнению, незаметно для них самих. Артур Мёллер с коллегами выступали как ревизионисты – они предлагали похоронить уже умершие ценности и сохранять живые традиции. Консерватизм по Бруку был мастерской, а не коллекцией древностей. Поэтому его знаменитый тезис о том, что вечность находится на стороне консерватора, можно дополнить не менее важной мыслью о том, что консерватор создает ценности, а не только оберегает их. Традиционные ценности, по словам автора книги, сохраняют у нации способность к росту, а приобретение новых приумножает жизненную силу народа.

Не менее важная идея о третьем пути политической борьбы имплицитно заложена в названии книги. Само общество младоконсерваторов в последней главе книги Мёллер назвал третьей партией – партией непрерывности немецкой истории. Он связывал ее с национализмом особого рода – национализмом, который думает об изменении сути истории.

Мёллер отмечал, что желания консерватора и революционера находятся в одной политической плоскости, но, в отличие от последнего, консерватор видит в государстве средство и выражение человеческого существования. Если революционер живет одним будущим, то консерватор Брука живет еще и прошлым. Также интересно следующее высказывание, что «консерватор находится посреди вещей». Слово Res в латинском языке означает не только вещь, но также дело и обстоятельство. Мартин Хайдеггер в своей статье «Вещь» пишет, что у римлян это слово именует то, что задевает людей, что случилось, что нечто намечается и должно произойти. Как видим, Мёллер полагал, что консерваторы находясь в центре обстоятельств, должны действовать, используя вечность в качестве союзника.

Хотя Артур Мёллер оперировал понятиями «консервативный» и «революционный», устойчивый термин «консервативная революция» в книге «Третья империя» не употребляется. Известно, что сам термин «революционный консерватизм» впервые был употреблен Юрием

Самариным (в Германии этот термин впервые ввел Томас Манн). Что касается идей русских интеллектуалов 19-20 вв., то следует заметить, что однозначно они повлияли на Артура Мёллера ван ден Брука еще до периода его работы в военном ведомстве. По крайней мере, после встречи с Дмитрием Мережковским в Париже Артур Мёллер знакомится с творчеством Ф. М. Достоевского, чьим гением он был глубоко потрясен и чьи труды заставили его по-новому взглянуть на Россию. В частности, о русских Артур Мёллер ван ден Брук говорил, что они имеют собственную *духовную безграничность* (выделено мною – Л. С.), которая простирается от Европы в Азию и не предназначена для немцев. Также он относил и Россию, и Германию к молодым народам, между которыми необходимо было установить союз для противодействия Лиге наций, в которую входили Западные державы. Именно с брошюры «Права молодых народов», изданной в 1919 г., где развиваются эти идеи, началась карьера Артура Мёллера в качестве политического публициста.

#### О СТРУКТУРЕ КНИГИ

Сама книга состоит из восьми глав. Первые семь посвящены носителям определенных идей, которые на тот момент существовали в немецком обществе. Это, соответственно, революционер, социалист, либерал, демократ, пролетарий, реакционер и консерватор. Последняя глава отражает цель младоконсерваторов, которая так никогда и не воплотилась – это Третья империя (Третий рейх Гитлера можно назвать лишь жалким подобием, хотя некоторые руководители НСДАП после смерти Артура Мёллера одно время называли его «предвестником новой Германии»). Следует отметить, что Артур Мёллер встречался с Адольфом Гитлером дважды в 1922 г. Первый раз, когда Гитлер выступал на заседании «Июньского клуба», а второй раз при личной встрече, на которой будущий рейхсфюрер сказал Артуру Мёллеру, что они (младоконсерваторы) разрабатывают духовное оружие для обновления Германии и имеют то, чего не имеет он сам. Себя же он назвал не иначе как барабанщиком, который своими звуками лишь собирает силы. Это позволило Артуру Мёллеру в 1923 г. после провала Мюнхенского путча написать в газете «Совесть», что у национал-социализма отсутствует духовный фундамент, а Гитлер страдает пролетарской примитивностью).

Хотя пролетариату посвящена одна глава, марксистские идеи упоминаются на протяжении всей книги, что можно объяснить победой социалистической революции в России и событиями 9 ноября 1918 г. в самой Германии, которые Артур Мёллер назвал неадекватной самообороной немецких социал-демократов против отсталого государства. Еще он назвал ее либеральной революцией, однако Брук, как в известной поговорке, предложил воз-

*Брук  
предложил  
возглавить  
революцию  
в случае, если  
её стало  
поздно  
предотвращать*

главить революцию в случае, если ее стало поздно предотвращать. Возглавить и выиграть, превратив революцию и войну в средства для политического решения проблем.

Во второй главе, помимо критики марксизма (Артур Мёллер обвинил Маркса не только в том, что он застрял в материализме, но и в том, что он никак не обосновал свои мысли), об историческом процессе говорится как об истории именно духовных усилий человека. Экономика смещена с главенства над ходом истории в качестве следствия. И причину социалистической катастрофы Мёллер видит именно в марксистских догмах. Социализм у Брука начинается там, где заканчивается марксизм. И хотя проблему социализма он видит нерешенной, он называет его даже не первейшей задачей, а фундаментом Третьей Империи. Также в этой главе озвучивается тезис, который позже станет одной из формул современной политологии: «У каждого народа есть свой собствен-

ный социализм».

Немецкий социализм описан как корпоративная идея о государстве и экономике, которую должен воплотить в жизнь консервативно настроенный революционер, и который является органичным, иерархичным и дифференцированным. Различия между общественными классами у Артура Мёллера должны не разъединять, а соединять (как это напоминает «цветущую сложность» русского консерватора Константина Леонтьева!), и это может быть достигнуто лишь через сотрудничество верхов и низов. Младоконсерватор отмечал, что нужно найти силы, чтобы одновременно являться варварами, христианами, католиками, протестантами, русаками, австрийцами, швабами, баварцами, франками, гессенцами, саксонцами и фризами, но при этом оставаться для всех и самих себя немцами. Но если в социализм были интегрированы либеральные идеи, это всегда оказывало дурное воздействие, и к критике самого либерализма автор переходит в следующей главе.

Здесь проводится анализ истории становления либеральных идей и ценностей со времен Древней Греции до поражения Германии. В этой главе дается несколько важных тезисов, ставших крылатыми выражениями. «Либерализм – это выражение общества, которое больше не является общностью» (здесь можно обнаружить преемственность идей немецкого социолога Фердинанда Тённиса, который противопоставлял рационально-рассудочное, построенное по принципу коллективного договора общество-общество Gesellschaft – органичной общности-общине Gemeinschaft) и «либерализм убивает народы». Впрочем, здесь было и одно пророчество, которое воплотилось с наступлением глобального экономического кризиса. Артур Мёллер писал о том, что наступит мгновение, когда народы и люди

поймут, что либерализм был заблуждением, но «это мгновение может наступить только после самого тяжелого испытания, которое безжалостно ударит и по обманщикам, и по обманутым».

Мёллер предвидел и другие события. Он говорил о наступлении новой эпохи, о чем написал еще в одной из своих первых работ, посвященной варьете. Обозначил двадцатое столетие как век Ницше (чьи идеи, как и идеи самого Мёллера были пошло истолкованы национал-социалистами), отмечал деградацию европейского общества и будущие проблемы с миграцией («тень Африки нависла над Европой»). В конце книги «Третья империя» он даже высказывается о невозможности создания того, чему он посвятил свой труд. Станный, казалось бы, факт: автор развенчивает ложные установки и заблуждения, дает описание принципов создания нового общества, но говорит лишь о нереализованной возможности. Он называет новую Третью империю пророчеством, которое оспаривают другие народы и которая может быть достигнута только через несовершенство.

Не менее известна очередная сентенция из раздела, посвященного демократии. «Демократия – это причастность народа к своей судьбе». Эта фраза наиболее кратко и ёмко, избегая технических описаний, исторических искажений и национальных особенностей, передает то, чем должна являться эта политическая категория. Именно степень участия народа в государственных делах, а не форма государства у Артура Мёллера определяет демократию. Как известно, младоконсерваторы с подозрением относились к парламентаризму, относя его к плодам либерализма и западничества. Западом они называли Англию и Францию, которые являлись флагманами Просвещения и распространения либеральных идей. К тому же исторически эти страны являлись геополитическими конкурентами Германии, всячески стараясь ослабить немецкое государство, а в периоды конфликтов зачастую выступали против нее единым фронтом. Поэтому младоконсерваторы ратовали за народное представительство, основанное на принципе словий, хотя и не отвергали принципов монархии, которая по их замыслу должна была бы действовать в интересах народа. Правитель как бы получал власть займы у народа.

Что касается реакции, то Артур Мёллер противопоставлял ее консерватизму. Он вообще отказывал ей в праве называться политикой, а консервативную политику характеризовал не иначе как великой политикой. Также в главе, посвященной реакции, интересны высказывания в отношении времени и пространства. Автор говорит, что консервативную идею можно понять только через пространство, которое самодостаточно и боже-

*«Величие  
человека  
заключается  
в стремлении  
быть чем-то  
большим,  
чем он  
является  
на самом деле»*

ственно. В пространстве изначально и навсегда возникают вещи, и сохранение возможно только того, что возникло в пространстве, а не времени. Само время зависит от пространства, так как идти оно может только в пространстве. Артур Мёллер даже использовал для времени ницшеанское определение, назвав его «человеческим, слишком человеческим». Саму идею прогресса автор тоже связывает со временем, так как он представим и возможен в линейном времени и, как временное явление, не может продолжаться длительный период, а неминуемо обрывается катаклизмами и катастрофами.

**АНТРОПОЛОГИЯ МЁЛЛЕРА  
ВАН ДЕН БРУКА**

«Величие человека заключается в стремлении быть чем-то большим, чем он является на самом деле». Это высказывание Артура Мёллера напоминает фразу Фридриха Ницше о том, что «человек это то, что должно быть преодолено».

С идеями великого немецкого философа Артур Мёллер познакомился еще в юности и был увлечен ими определенное время. Хотя в предисловии Андрей Васильченко отмечает, что позже Артур Мёллер дистанцировался от подражания холодному стилю Ницше и прославления дионисийского начала, ранний творческий этап повлиял на формирование будущих взглядов младоконсерватора. Однако Артур Мёллер больше апеллирует к народности, исторической преемственности немецкой нации и традициям, противопоставляя им французские и английские политические учения, которые автор сприведливо связывал с либерализмом и подрывной политической культурой, внедрявшейся в стан консерваторов.

Артур Мёллер видел принципиальную разницу между народами Запада и Востока. Хотя Германия географически может быть соотнесена с Западной Европой, младоконсерваторы никогда не считали свою родину западной страной. «В народах, которые себя называют западными, человек не возвышается, но нисходит», – отмечал он в книге «Третья Империя». Все, что являлось либеральным у Брука, не имело моральных, политических и экономических оснований, но лишь рационалистические и утилитаристские жизненные установки. Наоборот, через носителя консервативных идей дух нации приобретал свой образ, так как консерватор отталкивался от традиционных ценностей как от некоей самобытности. И эти ценности были трагически связаны с национальной историей Германии.

Воплотить волевой немецкий национализм в XX веке по программе Артура Мёллера было не суждено. Германия проиграла второй раз, оказавшись разделенной странами победительницами, от чего еще в 20-х гг. прошлого столетия предостерегал автор «Третьей империи».

# Артур Мёллер ван ден Брук

## «КОНСЕРВАТОР»

Перевод Леонида Савина

### 1

Мы живем для того, чтобы завещать что-то нашим потомкам. Консерватор – это тот человек, который отказывается верить в то, что цель нашего существования заключена в коротком промежутке времени. Он видит, что одной нашей жизни недостаточно, чтобы создать вещи, которые можно достичь при помощи разума и человеческой воли. Он видит, что люди рождаются в определенные эпохи, и что мы только продолжаем то, что начали другие, а те, кто будет после, продолжат начатое нами. Он видит, что отдельные личности исчезают во времени, тогда как Целое остается, что ряд поколений посвятил себя служению одной идее. Он видит, как народы создают свою историю. Консерватор размышляет о том, что является эфемерным, что устаревшим, а что не достойным. Он также думает о том, что сохранилось, а что достойно сохранения. Он признает власть, которая связывает прошлое с будущим. Он признает только то, что устойчиво в преходящем настоящем. Его дальновидный взор устремлен за пределы временных горизонтов.

### 2

Либерал думает другими категориями. Для него жизнь является самоцелью. Свобода для него является средством прожить жизнь в наслаждениях, что, по его мнению, дает максимум счастья человеку. Если одно поколение, наслаждавшееся жизнью, сменит другое, которое пойдет по тому же пути, тогда будет гарантировано всеобщее благоденствие, так же как и личное благосостояние либерала, которое всегда стоит на первом месте. Либерал однако осторожен при употреблении слов, относящихся к удовольствиям. Он предпочитает говорить о прогрессе. Он считает, что люди непрерывно совершенствовали средства улучшения жизни, и с помощью прогресса они постепенно придут к совершенству. Таким образом, либералы пытаются обобщить понятия, чтобы вывести взгляды от эгоизма, который изобрел и либерализм, и даже собственную философию.

Консерватор раскрыл это надувательство. Либерал должен признать, что все, что он делает как индивидуум,

зависит от жизненных условий существующего сообщества. Он должен признать, что если либерализм не считается с этими условиями и обязательствами, он будет пожирать плоды, которые вырастил до него его предшественник – консерватизм.

Революционер придерживается другого мнения. Он не хочет что-либо создавать. Его непосредственная цель состоит в том, чтобы разрушать и ниспровергать. Он отрекается от прошлого и клянется в верности будущему. Он говорит о тысячелетии, которое должно когда-то наступить, но все это мистическая фикция, которая вряд ли когда наступит в будущем.

Революционер разделяет либеральную идею прогресса. Или, скорее, он предполагает ее, перепрыгивая от реализма к утопии. Он разделяет с либералом биологическую иллюзию, которая доминировала в мышлении девятнадцатого века и продолжает сохраняться в двадцатом – что жизнь основана на эволюции и, следовательно, что эволюционные возможности всех человеческих дел безграничны.

Консерватор не признает никакой эволюции, а только генезис. Он, конечно, не отрицает факта развития. Но консерватор утверждает, что ничто не может развиваться, что не существовало прежде. Развитие – это вторичное явление, а первичным является происхождение. Мы можем исследовать историю всех времен и народов, но никогда не сможем обнаружить признаков прогресса. Мы увидим лишь ценности, созданные везде, где были люди сильной воли или мощнейшие народные движения. Если мы зададимся вопросом, как они возникли, то увидим, что Природа как история не знает прогресса, а лишь непрерывность, то есть традицию.

Ценности – это вопрос милости. Они возникают внезапно, спонтанно, демонически, когда наступает их время. Когда рационалисты преднамеренно хотят «воссоздать» ценности – независимо от того реакционным или прогрессивным является их намерение – их творческая сила покидает их. Так как люди изобрели идею прогресса, то был лишь один регресс. В итоге начался век либерализма.

Консерватор оправданно полагает, что вся наша эпоха безвозвратно потеряна. Революционер полагает,

что до настоящего дня мир всегда шел по неправильному пути, и что наше единственное спасение состоит в новой организации жизни. Либерал, как всегда, не исправим. Даже перед лицом катастрофы он утверждает, что существует демократический прогресс, и отрицал бы, что наши враги, исходя именно из либеральных принципов, эксплуатировали эти знания для войны, в которой мы стали жертвой. Он будет отрицать, что из-за его принципов Германия находится в столь бедственном положении, а в Европе происходит упадок.

Консерватор теперь пытается найти то место, с которого можно будет начать заново. Он одновременно является и консерватором, и бунтовщиком. Он задается вопросом: что достойно сохранения? Это является общим для консерватора и революционера, они оба презирают ложь, мелочность, лицемерие и крючкотворство, которые всегда находятся в запасе у либерала.

Либерал – это враг консерватора. Консерватора высокого мнения относительно людей – и в то же самое время низкого. Он знает, что люди могут достичь вещей, достойных всеобщего уважения, когда они объединяются для защиты свое существование, борьбы за свое будущее и утверждения своей свободы. Но консерватор не идет на самообман: он знает, что, когда люди или народы или эпохи дают своему эгоизму свободу действий, живут ради своих вождельней, то их существование становится подобным грязи.

## 3

Немецкая революция была делом рук либералов, а не революционеров. В этом была ее гибель.

Ее творили оппортунисты, а не фанатики. Это была пацифистская революция, направленная на завершение войны, бремя которой стало невыносимым, а продолжение казалось бессмысленным. Революция не имела собственных идеалов, но использовала идеологию, интерпретаторы которой доверяли обещаниям, пришедшим с Запада, родины либерализма. С революцией они надеялись изменить конституцию и, сдавшись на милость врага, выхлопотать для себя такие условия, которые бы позволили им продолжать жить дальше. Либеральным тенденциям, которые присущи всем демократическим партиям, дали ход и, в конце концов, социал-демократы обрушили на наши головы девятое ноября.

Немецкий социализм был еще и развращен либерализмом. Его базовая идея социальной справедливости была взята из эпохи просвещения, которая передавала яркие, цветные шарики «прогресса», «свободы», «равенства» и «братства» из рук в руки, и являлось не чем иным как приспособленчеством. Социал-демократическая партия стала партией «эволюции» в специфическом значении этого слова, которое характеризовало девятнадцатый век, и перенесла идею «эволюции» из области естествознания в сферу универсальной истории. Поражает то, что эта партия не уделяла внимания вопросу происхождения. Почему она проигнорировала проблемы пространства и населения? Почему она не обращала внимания на тот факт, что трудолюбивые и растущие народы должны возвеличиваться, а вырождающиеся и потреби-

тельские должны ослабевать? Это должно было быть вопросом жизненно важным для партии, которая постоянно говорила о социальной справедливости. Основной принцип такой партии должен был быть таким, который предполагал, что социальная справедливость могла бы быть у людей, страт и классов тогда, если бы была социальная справедливость среди народов.

Однако немецкая социал-демократия приспособилась к эпохе либерализма и очень быстро сменила свой революционный галоп на парламентскую рысцу. Партия ушла в оппозицию и единственным проявлением их радикализма являлась критика, которую – в типично немецком стиле – она направила против правительства своей собственной страны. Это была партия мелких буржуев, которые называли себя интернационалистами и которых не беспокоили международные условия, столь важные для существования их собственного национального государства. Немецкие социал-демократы были настолько одержимы внутренней политикой, что полностью забыли о внешней политике. Маркс убедил их, что диктатура пролетариата устранит любые национальные противоречия между народами!

Поэтому социал-демократы ждали того дня, когда наступит эта диктатура, но не заметили, что классовая борьба сменилась борьбой между народами. Они полностью погрязли в своей Эрфуртской программе, в которой были изложены законы о защите рабочих, отделении Церкви от государства, школах, правах женщин, свободе вероисповедания и т. д., но вопросы реальной политики в ней не затрагивались: что решать с миром и войной нужно было, по мнению социал-демократов, оставить решать «представителям народа», а международные ссоры выяснять с «помощью арбитража». Понятно, почему мировая война застала такую партию врасплох. Они предвидели, что приближается «серьезный переполох», но упустили более глубокие проблемы, лежащие в его основе.

Ни одна партия, возможно, не была менее квалифицирована, чем социал-демократы, чтобы взять в свои руки управление революцией, которая была вызвана скорее внутренними, а не внешними причинами. Если бы она была успешной, то были бы нужны мировые революционеры, но их не было. Истинная немецкая социалистическая революция должна была завершиться заключением социалистического мира, который бы даровал всем народам одинаковые права, а не «либеральным» миром, который попирает права своего народа. Она не должна была закончиться западничеством, капиталистическим версальским миром, который был диктатом группы государств над отдельной страной, которые провозгласили, что менее трудолюбивые нации будут присваивать себе излишки труда более трудолюбивых людей.

Люди должны быть подготовлены к революции заранее. У революции имеется собственная традиция, которая заключена в духе бунтовщиков. Она зависит от людей, которые ее творят, а они, в свою очередь, зависят от гениальности народа, к которому принадлежат, или ее недостатка. И от того, насколько они связаны с судьбой народа, когда столь многие из них называют себя интернационалистами. Гений немецкого народа не революционный. И, конечно, не либеральный. Он консервативный. Поэтому Революция была всего лишь интермедией.

# ПРОТИВ ЛИБЕРАЛИЗМА

Ален де Бенуа



*Ален де Бенуа (р. 1943) — выдающийся французский философ, издатель журналов «Кризис», «Нувель Эколь», «Элементы». Директор Центра изучения и исследований европейской цивилизации (GRECE). Главный европейский теоретик интеллектуально-политического движения «Новые права». Жесткий критик неоллиберализма и теории однополярного мира. Автор 50 книг. В ноябре 2008 года посетил Москву по приглашению Центра консервативных исследований социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова*

**Л**иберализм, не будучи результатом мыслительного труда одного человека, никогда не представлял собой единую доктрину. Рекламирвавшие его авторы давали либерализму очень разные, а подчас и противоречивые трактовки. Тем не менее, у них есть точки соприкосновения, позволяющие рассматривать их, прежде всего, как либеральных авторов. Эти-то общие точки и позволяют определить либерализм как политическую школу. Либерализм, с одной стороны, является экономической доктриной, стремящейся сделать из саморегулирующегося рынка модель для всех социальных фактов. То, что называют политическим либерализмом, на самом деле является способом применения к политической жизни принципов, выведенных из этой экономической доктрины. Парадоксально, но именно эта доктрина стремится ограничить, насколько это возможно, политическое пространство. Именно в этом смысле можно сказать, что термин «либеральная политика» является понятийным противоречием. С другой стороны, либерализм базируется на антропологической доктрине индивидуалистического типа, рассматривающей человека как существо фундаментально не-общественное.

Обе эти характерные черты, обладающие описательным и нормативным модусом (рынок и индивид рассматриваются здесь и как имеющийся факт, и как образец) являются прямо враждебными коллективной идентичности. Коллективная идентичность рассматривается либералами в редукционистском ключе как простая сумма характеристик, которыми обладают индивиды, собранные вместе. Она подразумевает сознание членами коллектива своего коллективного бытия как оболочки индивидуальной сущности. Их общая сущность, по мысли

либеральных авторов, появляется в результате простого эффекта композиции. Либерализм в той мере, в какой он основывается на индивидуализме, стремится к разрыву всех социальных связей, превосходящих уровень индивида. Что до свободного функционирования рынка, то оно подразумевает, что никто и ничто не должно вмешиваться в движение товаров и людей, что границы становятся несуществующими, а общие ценности и институты в пределе исчезают. Это, конечно, не означает, что либералы не могут защищать коллективные ценности, но, делая это, они входят в противоречие с принципами, которые сами рекламируют.

Луи Дюмон хорошо показал роль, сыгранную христианством в трансформации Европы из традиционного общества, основанного на принципах холизма, в современное общество, основанное на принципах индивидуализма. С самого начала христианство позиционирует человека как существо, которое находится во всяких связях во внутренней связи с Богом и которое может надеяться на свое спасение благодаря личной трансценденции. В этом отношении с Богом утверждается ценность человека как индивида, ценность, в оптике которой мир неизбежно принижается или обесценивается. Индивид кроме всего прочего является обладателем индивидуальной души. Эгалитаризм и универсализм выводятся на сверхмировой уровень: абсолютная ценность, которую индивидуальная душа получает благодаря своим сыновним отношениям с Богом, экстраполируется на уровень человечества.

Марсель Гоше выводит эту констатацию из причинной связи между появлением личного Бога и рождением внутреннего человека, выход которого в запредельное зависит только от его личных деяний и независимость которого утверждена уже в его отношениях с Богом, отношениях, которые касаются только его одного. «Чем больше Божество удаляется в свою бесконечность, тем более отношения с ним становятся чисто личными вплоть до исключения всякого институционального посредничества. Вознесенный до своего абсолюта божественный субъект обретает земную легитимность только в интимном присутствии. Таким образом, пространство внутреннего ухода становится религиозной индивидуальностью»<sup>1</sup>.

Учение апостола Павла открывает дуалистическую тенденцию, которая делает из христианина в плане его отношений с Богом «индивида не от мира сего»: стать христианином значит в какой-то мере отречься от мира. В то же время в ходе истории индивид «не от мира сего» начинает постепенно оккупировать мирскую жизнь. Индивид, готовившийся к уходу из мира, в той мере, в какой ему удается завоевать власть для приведения окружающего в соответствие со своими ценностями, начинает возвращаться и преображать этот мир во всем его объеме. Это нашло отражение в трех главных этапах. Сначала от мирской жизни не стали отказываться, но подвергли ее релятивизации (теория двух городов – Града Земного и Града Небесного у Августина). На втором этапе папство прибрело политическое могущество и стало мирской властью. Наконец, после Реформации индивид полностью погрузился в мир, где он работает во славу Божью, а его материальное богатство расценивается как весомое доказательство избранничества. Принцип равенства и индивидуальности, вначале функционировавший только

в отношении человека с Богом и сосуществовавший с органическим принципом иерархии, структурирующим мир, был сведен на землю для того, чтобы воплотиться в современном индивидуализме, который представляет собой его профанную проекцию. Ален Рено пишет, разворачивая тезисы Луи Дюмона: «Для того чтобы родился современный индивидуализм, необходимо было, чтобы индивидуалистская и универсалистская составляющие, существовавшие в христианстве, слились в современной жизни, изначальный дуализм исчез, и жизнь в мире стала рассматриваться как идеально соответствующая высшей ценности». В конце этого процесса «индивид не от мира сего» становится современным «индивидом в мире»<sup>2</sup>.

Тогда исчезло и органическое общество холистского типа. Согласно знаменитому определению, произошел переход от общины к обществу, т. е. к форме общей жизни, понятой как простая ассоциация на договорной основе. Таким образом, на первый план выходит уже не общественный фактор, но индивиды, обладатели личных прав, связанные между собой контрактными обязательствами, исходя из личных интересов.

Важной вехой на пути этой эволюции была победа в 14 в. номинализма (его главным представителем был Уильям Оккам), согласно которому не существует никакого бытия за пределами конкретного единичного сущего. Другой ключевой момент соответствует картезианству, смоделировавшему уже на философском поле индивида, который позже в юридической перспективе станет обладателем прав человека, а в интеллектуальной – познающим субъектом эпохи Просвещения. Начиная с 18 в. эта эмансипация индивида от его общественных связей стала интерпретироваться как достижение человечеством «возраста зрелости» в перспективе всеобщего прогресса. Современность, понятая в индивидуалистическом ключе, характеризуется прежде всего как процесс, в результате которого родственные и соседские группы, а также более широкие общины сдают права, чтобы «освободить индивида», т. е. упразднить всякую органическую солидарность.

**Ч**еловек во все эпохи стремился утвердить себя и как личность, и как социальное существо: индивидуальное и коллективное измерения не идентичны, но неразрывно связаны между собой. В холистском восприятии человек выстраивает себя на основе личных данных и в присутствии ему социально-историческом контексте. Вот этой всеобщей модели истории и противостоит индивидуализм, являющийся продуктом западного общества. Индивидуализм в современном смысле этого термина является философией, рассматривающей индивида как единственную реальность и мерило всех ценностей. Такой индивид рассматривается как вещь в себе, абстрагированная от всякого социального и культурного контекста. В то время как холизм воплощает общество, находящееся в связи с унаследованными ценностями, которые разделяют его члены, индивидуализм утверждает свои ценности независимо от общества, в котором живет человек. Вот почему он не признает никакого автономного статуса за общинами, народами, культурами, нациями и считает их только скопищами свободных атомов. Эти последние единственно и имеют ценность для либерализма.

Такое превосходство индивида над коллективом является одновременно описательным, нормативным, методологическим и аксиологическим. Индивид полагается первым и поскольку рассматривается как предшествующий обществу в мифическом представлении о предыстории («естественном состоянии»), и поскольку ему придается нормативное превосходство (он ценится больше). Жорж Батай утверждал, что «в основе каждого существа лежит принцип неудовлетворенности». Либеральный индивидуализм, наоборот, констатирует полную удовлетворенность собой единичного индивида. Он утверждает человека вне связи с другими людьми, основанной на первичной или вторичной социальности. Автономный субъект, собственник самого себя, движимый только личным интересом, он определяется в оппозиции к личности как существо «моральное, независимое, автономное и по сути своей общественное»<sup>3</sup>.

По мнению либералов, этот индивид является обладателем прав, «присущих его природе», которая не зависит от социальной или политической организации. Правительства должны гарантировать эти права, но не должны их вырабатывать. Предшествуя всякой общественной жизни, они тем не менее не освобождены от

## *Либеральный индивидуализм: «автономный субъект, собственник самого себя, движимый только личным интересом...»*

обязанностей, т. к. обязанности подразумевают начало общественной жизни: нет обязанностей по отношению к другому, нет и другого. Индивид сам по себе является источником своих личных прав, начиная с права действовать свободно, исходя из расчета и личного интереса. Он отныне находится в состоянии войны с другими индивидами, т. к. последние наделены теми же правами, таким образом, мир превращается в рынок, в поле для конкуренции. Индивиды могут объединяться, но их ассоциации носят условный, преходящий и временный характер, т. к. основаны на консенсусе индивидов и предназначены только для наилучшего удовлетворения интересов своих частиц. Другими словами, общественная жизнь теперь является делом индивидуальных решений и заинтересованного выбора. Человек рассматривается как общественное существо не потому, что такова его природа, а потому что в этом заключается его выгода. Если выгоды нет, то он может, по крайней мере теоретически, разорвать общественный договор. В этом разрыве он лучше всего продемонстрирует свою свободу. Для древних свобода существовала прежде всего в возможности участвовать в общественной жизни. В противоположность этому для людей современности (*les Modernes*) свобода заключается, главным образом, в возможности

от этой жизни уклоняться. Вот почему либералы всегда стремятся дать свободе определение, синонимичное независимости<sup>4</sup>. Уже Бенжамен Констан приветствовал «приятную радость частной индивидуальной независимости», добавляя, что «люди для счастья не нуждаются ни в чем, кроме того, чтобы им дали совершенную независимость в отношении их занятий, их предприятий, сферы деятельности и фантазий». Эта «приятная радость» должна рассматриваться как право на обособление, право оставить любую принадлежность, которая может помешать «частной независимости»<sup>5</sup>.

Либералы особенно настаивают на том, что индивидуальные интересы никогда не должны приноситься в жертву интересам коллектива, общему благу или общественному спасению (понятия, которые они рассматривают как несущественные). Это заключение исходит из идеи, что только индивиды имеют права, тогда как коллективы, будучи лишь приложениями к индивидам, собственных прав иметь не должны. Эйн Рэнд пишет: «Выражение «индивидуальные права» является бессмыслицей. Никаких других прав не существует»<sup>6</sup>. «Индивидуальная независимость, – утверждал Бенжамен Констан, – является первой из современных нужд. Нельзя требовать принести ее в жертву политической свободе»<sup>7</sup>. До него Джон Локк заявлял, что «ребенок не рождается подданным какой-либо страны. Достигая взрослого состояния, он волен выбирать правительство, под которым ему будет лучше всего жить, и политическое тело, которое нравится ему больше всего»<sup>8</sup>.

Либеральная свобода предполагает, что люди могут абстрагироваться от своего происхождения, своего окружения, от контекста, в котором они живут, т. е. от всего, что делает их теми, кем они являются. Она предполагает,

как говорит Джон Рольс, первичность индивида по отношению к его предназначению. Она представляет индивида субъектом, освобожденным от всякой привязанности, свободным от всякого детерминизма. Ничего более этого не свидетельствует о том, что он предпочитает свободу любому другому благу. Такая концепция игнорирует привязанности и ангажированность человека, несводимые к рациональному расчету. Это абсолютно формалистская концепция, не дающая нам никакого представления о реальной личности.

Эта концепция говорит о том, что индивид имеет право делать все, что он хочет до тех пор, пока его поведение не ущемляет свободу других. Свобода определяется также как чистое выражение желания, не имеющего теоретически другого предела, кроме идентичного желания других. Совокупность этих желаний трансформируется и овеществляется посредством экономического обмена. «Не противоречит природе человеческого общества работать в собственных интересах, не задевая права другого», – утверждал Гроций, теоретик естественного права 17 в.<sup>9</sup> Однако это слишком благодушное определение: на практике всякое наше деяние затрагивает и свободу других, и очень трудно определить момент, когда наша свобода начинает стеснять их свободу.

Свобода либералов – это прежде всего свобода собственности. Она коренится не в бытии, но в обладании. Человек свободен в той мере, в какой он является собственником – и прежде всего собственником самого себя. Идея о том, что свобода заключается в свободе владеть собой, была заимствована и Марксом<sup>10</sup>.

Ален Лоран определяет свободу как «онтологическую обособленность, первейшей целью которой являются поиски собственного счастья»<sup>11</sup>. Для либеральных авторов поиски счастья всегда определяются как возможность увеличения своего наилучшего интереса. Однако проблема заключается в том, что понимать под интересом. Сторонники этого понятия очень редко раскрывают нам его генезис, редко говорят о его составляющих. Они также не говорят о том, все ли члены общества движимы одним интересом или их интересы сравнимы и сопоставимы. Либеральные авторы чаще дают банальное объяснение: «интерес» для них является синонимом желания, проекта, действия, ориентированного на какую-то цель. Любое действие можно охарактеризовать как «интерес», даже самое незаинтересованное и альтруистичное. Его тоже можно истолковать как эгоистичное и заинтересованное, т. к. оно удовлетворяет волевой направленности или желанию того или иного субъекта. Однако в реальности ясно, что для либералов интерес прежде всего заключается в материальной выгоде, которую можно исчислить и измерить, т. е. выразить в универсальном эквиваленте – в деньгах.

Поэтому не стоит удивляться, что распространение либерализма характеризуется, прежде всего, вначале прогрессирующим разложением органических структур, характерных для холистских обществ, затем размыванием социальных связей и, наконец, относительной общественной аномией (беззаконием). Последняя заключается в том, что индивиды все более отчуждаются друг от друга и становятся потенциальными врагами. Вот эта форма «войны всех против всех» и называется всеобщей конкуренцией. Таково общество, описанное Токвилем, каждый член которого «уходит в отрыв от другого, как будто он является по отношению к нему иностранцем». Либеральный индивидуализм стремится повсюду разрушить общинность и связанную с ней коллективную идентичность, которые долгое время мешали существованию современного индивида. «Либерализм, – пишет Пьер Розанваллон, – в каком-то смысле создает из деперсонализации мира условия для свободы и прогресса»<sup>12</sup>.

**В**се же либерализм должен иногда признавать существование социальности. Однако либералы озабочены более не тем, почему существует общество, а как его установить, поддерживать и заставить правильно функционировать. Общество для них представляет простую совокупность своих членов (целое для либералов не более чем сумма своих частей). Оно является продуктом индивидуальных волей, простым собранием индивидов, стремящихся защитить свои частные интересы. Его сущностная цель состоит в регулировании отношений обмена. Это общество может быть понято либо как следствие изначального волевого акта («общественный договор»), либо как результат системной игры индивидуальных деятелей. При чем игра эта регулируется «невидимой рукой» рынка, ко-

торый «производит» социальное как непреднамеренный результат человеческих действий. Либеральный анализ общественных процессов основывается либо на «договорном подходе» (Локк), либо на «невидимой руке» (Смит), либо на идее спонтанного порядка, не подчиненного какому-либо определенному замыслу (Хайек). Либералы развивают идею о преодолении противоречий рынком, который рассматривается в качестве наиболее эффективного, наиболее разумного, а также наиболее справедливого регулятора обменов. Рынок представляется прежде всего как «техника организации» (Анри Лепаж). С экономической точки зрения, он является одновременно тем местом, где обмениваются товарами и виртуальным континуумом, где наилучшим способом формируются условия обмена, т. е. согласование спроса и предложения и уровень цен.

Однако либералы не интересуются «происхождением» рынка. Рынок для них является «естественной» моделью общественных отношений. Из этого следует, что рынок тоже является «естественной» сущностью, определяющей порядок, предшествующий всякому принуждению и всякому решению. Представляя собой форму обмена, наиболее соответствующую человеческой природе, рынок присутствовал во всех обществах, начиная с зарождения человечества. Здесь мы встречаемся со стремлением каждой идеологии «натурализовать» свои предпосылки, т. е. представить себя не конструкцией человеческого разума, но простым описанием естественного порядка. Идея естественного регулирования общества рынком параллельно отвергает государство как искусственное образование.

Понимая нацию как рынок, Адам Смит произвел фундаментальный разрыв между понятиями государства и территории. Разрывая с меркантилистской традицией, которая еще отождествляла политическую территорию и экономическое пространство, он показывает, что рынок не должен быть ограничен конкретными географическими границами. Рынок – более сеть, чем пространство. Эта сеть должна распространяться вплоть до окраин Земли, и единственный предел для нее может установить лишь способность к обмену. «Торговец, – пишет Адам Смит в знаменитом отрывке, – необязательно должен являться гражданином какой-то конкретной страны. Конечно, он им, как правило, является, но это не должно ему мешать вести свои дела в любом месте, где ему заблагорассудится, а также переносить в любую страну свои капиталы и то производство, которое эти капиталы пускают в ход»<sup>13</sup>. Эти пророческие строки оправдывают мнение Пьера Розанваллона, который видит в Смите «первого последовательного интернационалиста». «Гражданское общество, понятое как текущий рынок, – добавляет Розанваллон, – распространяется на всех людей и позволяет преодолеть разделение на страны и расы».

Понятие рынка выгодно, главным образом, потому что позволяет либералам решить трудный вопрос обоснования обязательств в общественном договоре. Рынок может быть понят как закон, регулирующий общественный порядок без законодателя. Регулируемый действиями «невидимой руки», он по своей природе нейтрален, т. к. не воплощен в каких-то конкретных индивидах. Он устанавливает абстрактный способ общественного регулирования, основанный на объективных законах, позволяющих



*Изыскивая собственную выгоду, индивид  
руководствуется  
невидимой рукой,  
ведущей его к цели*

управлять отношениями между людьми без установления между ними отношений субординации или подчинения. Экономический порядок должен реализовать порядок социальный, причем и тот и другой определяются как неинституализированные явления. Милтон Фридман пишет, что «экономический порядок является непреднамеренным последствием и незапланированным результатом действий большого количества людей, движимых исключительно собственными интересами». Эта мысль, глубоко развитая Хайеком, инспирирована тезисами Адама Фергюссона (1767г.), писавшего, что социальные факты являются результатом «действий людей, но не их намерений».

Известна смитовская формула «невидимой руки»: «Изыскивая собственную выгоду, индивид руководствуется невидимой рукой, ведущей его к цели, которая часто не имеет ничего общего с его намерением»<sup>14</sup>. Эта метафора идет дальше банальной констатации того, что результаты действий людей часто отличны от их расчетов (Макс Вебер назвал это «парадоксом последствий»). Смит рассматривает это наблюдение в оптимистической перспективе. «Каждый индивид, – пишет он, – непрестанно прикладывает все усилия для того, чтобы найти капиталу, которым он располагает, наилучшее применение; правда

то, что он ищет выгоду для себя, а не для общества; но его заботы о личной выгоде естественно и необходимо приводят его к такому применению капитала, который является наилучшим для общества». И дальше: «Изыскивая свой личный интерес, он часто работает наиболее эффективным способом для общества, как будто в этом и состояла его цель».

Богословские коннотации этой формулы очевидны: «невидимая рука» является профаническим аватаром Провидения. Необходимо также отвергнуть распространенное заблуждение, согласно которому Адам Смит смешивает рыночный механизм и «невидимую руку». На самом деле он говорит о ней, описывая финальный результат торговых обменов. Между прочим, Смит еще одобряет общественное вмешательство, т. к. только индивидуальные действия не могут привести к общему благу. Но это ограничение будет быстро преодолено. Неолибералы вообще сомневаются в существовании общего блага. Хайек в принципе отвергает глобальный подход к обществу: никакие политические институты, никакая власть не должны вмешиваться в идеально отлаженные механизмы функционирования «спонтанного порядка». При таких воззрениях единственная роль, которую большинство либералов оставляют государству, – это гаран-

тировать условия, необходимые для свободной игры экономического разума на рынке. У государства не может быть собственной цели. Оно существует для того, чтобы гарантировать индивидуальные права, свободный обмен и уважение к закону. Наделенное более атрибутами, нежели функциями, оно должно во всех других областях ограничиваться предложениями модели «добродетельной жизни»<sup>15</sup>.

**П**оследствия теории «невидимой руки» являются решающими, особенно в моральной сфере. В нескольких фразах Адам Смит реабилитирует поведение, которое в предыдущие столетия заслуживало проклятия. Утверждая, что интересы общества должны быть подчинены экономическим интересам индивидов, он усматривает в эгоизме наилучший способ служить другим. Стремясь максимизировать наш персональный интерес, мы бессознательно и часто не желая того, работаем в интересах других. Свободная конфронтация эгоистических интересов на рынке позволяет «естественно и, более того, необходимо» гармонизировать их с помощью «невидимой руки». Эта «рука» заставляет их конкурировать для достижения социального оптимума. Нет ничего аморального в том, чтобы изыскивать в первую очередь свой собственный интерес, поскольку, в конце концов, эгоистичное действие каждого случайно, но неизбежно завершается в интересах других. Фредерик Бастиа резюмировал эту формулу: «Каждый, работая для себя, работает для других»<sup>16</sup>. Эгоизм, таким образом, не более чем правильно понятый альтруизм. А эпитета «аморальные» заслуживают как раз действия общественных властей каждый раз, когда под предлогом солидарности они противостоят стремлению индивидов действовать только в частных интересах.

Либерализм связывает индивидуализм с рынком, заявляя, что свободное функционирование второго является гарантом индивидуальной свободы. Обеспечивая наилучшее проведение обменов, рынок гарантирует независимость каждого субъекта рыночной экономики. В идеальном случае, если функционированию рынка ничего не мешает, возможно появление частных гармоний, которые в своей совокупности ведут к гармонии всеобщей. Определенный Хайеком как «каталаксия», рынок создает абстрактный и спонтанный порядок, осуществляя предпосылки для частных свобод. Рынок – это не только удовлетворение оптимального экономического идеала, но удовлетворение всего, чего только не пожелают индивиды, поняты как субъекты свободы. Наконец, рынок смешивается со справедливостью как таковой, что побуждает Хайека определить его как «игру, увеличивающую шансы всех игроков». Необходимо добавить, что проигравшим в этой игре остается лишь пенять на самих себя. В конце концов, рынок становится «миротворцем», потому что, основываясь на «приятной коммерции», замещает конфликт переговорами, исключая тем самым игру вызова и соперничества.

Отмечено, что у Хайека теория «невидимой руки» переосмыслена в эволюционистской перспективе. В результате Хайек разрывает связи с мышлением картезианского типа, подразумевающим фикцию общественного договора. Последняя указывает на классическое, со вре-

мен Гоббса, противопоставление естественного состояния и политического общества. Продолжая линию Дэвида Хьюма, он, наоборот, противопоставляет привычки и обычаи «конструктивизму». Однако в то же время он утверждает, что обычай выбирает наиболее эффективные и рациональные правила поведения, т. е. правила в наибольшей мере соответствующие рыночным ценностям. Они приводят к отказу от правил, принятых при «племенном порядке» или в «архаических обществах». По этой причине он критикует традиционные ценности и подвергает решительному остракизму всякое органическое видение общества. Для него приемлемы только традиционные ценности, которые можно определить как спонтанные, абстрактные, имперсональные и незаимствованные. Постепенная победа рынка объясняется именно таким избирательным характером обычая. Хайек считает каждый спонтанный порядок в основе своей «справедливым», так же как Дарвин считал победителей в «борьбе за жизнь» – «лучшими». Рыночный порядок отныне создает порядок общественный, запрещая любую попытку его реформировать.

Из этого наблюдения можно заключить, что понятие рынка идет у либералов гораздо дальше экономической сферы. Являясь оптимальным механизмом расположения ценных ресурсов и регулирования циклов производства и потребления, рынок становится прежде всего концептом социальным и политическим. Сам Адам Смит в той мере, в какой он склонен видеть в рынке наилучшего регулятора общественного порядка, выстраивает отношения между людьми по модели экономических, т. е. товарных отношений. Рыночная экономика естественным образом перетекает в рыночное общество. Пьер Розанваллон пишет: «Рынок, прежде всего, представление и структурирование социального пространства, и только во вторую очередь децентрализованное регулирование экономической деятельности с помощью системы цен»<sup>17</sup>.

Для Адама Смита рынок является прямым последствием разделения труда: «Каждый участвует в рыночном обмене, таким образом, каждый становится в своем роде торговцем, а общество превращается в общество коммерсантов»<sup>18</sup>. Рынок для либералов является парадигмой, господствующей в обществе, все более и более заявляющей о себе как рыночное общество. Либеральное общество является местом свободных обменов, в которых принимают участие лица и группы, движимые только желанием максимизировать личный интерес. Член такого общества, где все продается и все покупается, является либо торговцем, либо собственником, либо производителем, но прежде всего потребителем. Пьер Розанваллон пишет: «Высшие права потребителей для Адама Смита – это то же, что всеобщая воля для Руссо».

**В** современную эпоху анализ либеральной экономики постепенно распространяется на все общественные факты. Семья уже воспринимается как малое предприятие, ребенок как объект долгосрочного инвестирования капиталов, общественные отношения как отражение заинтересованных конкурентных стратегий, политическая жизнь как рынок, на котором избиратели продают свои голоса наиболее многообещающим партиям. Человек воспринимается как капитал. Экономическая логика распространяется на все

социальное. Зародившись в обществе, она в конце концов поглощает его целиком. Как писал Жеральд Берту: «Общество должно рассматриваться, исходя из формальной теории заинтересованного действия. Таким образом, отношение вклад-прибыль и есть то, что движет мир»<sup>19</sup>. Все становится фактором производства и потребления, все регулируется спонтанным порядком спроса и предложения. Всякая вещь стоит столько, сколько стоит ее обменная ценность, измеренная в цене. Соответственно все, что не может быть исчислено или измерено, объявляется неинтересным или несуществующим. Социальные практики отныне выверяются экономическим дискурсом, абсолютно чуждым ко всему, что не имеет рыночной ценности. Сводя все общественные факты к универсуму измеримых вещей, он и людей превращает в вещи: вещи взаимозаменяемые и обмениваемые на деньги.

Такое строго экономическое представление общества также несет в себе значительные последствия. Завершая процесс секуляризации и «развоплощения» мира, характерных для модерна, оно заканчивается «растворением» народов и эрозией их специфических отличительных признаков. В социологическом плане утверждение экономического порядка приводит к делению общества на производителей, собственников и отчужденные классы (которым ранее была, например, аристократия). Этот процесс восхваляли многие авторы, не исключая и Карла Маркса. В плане коллективного воображения такой процесс приводит к утверждению на самое возвышенное место рыночных ценностей, которые до того во все эпохи воспринимались как самые низкие. Это неслучайно, ведь они вызваны низкой жизненной необходимостью. В моральном плане он реабилитирует дух заинтересованного расчета и эгоистичного поведения, осуждавшийся во всех традиционных обществах.

Политика, с либеральной точки зрения, воспринимается как потенциально опасная, т. к. она создает возможности для осуществления власти, имеющей «иррациональную» природу. Поэтому она сводится к гарантированию прав и управлению обществом



*Человек воспринимается  
как капитал.  
Экономическая логика  
распространяется  
на все социальное.*

в оптике технической экспертизы и менеджмента. Таков фантазм «транспарентного общества», общества, совпадающего с самим собой вне всякой символической соотнесенности и конкретной хаотичности. В социуме, живущем по рыночным законам и основанном на постулате о самодостаточности гражданского общества, государство обречено на исчезновение, также как в утопиях о бесклассовом обществе Маркса. Логика рыночного общества, как показал Ален Кайе, сопряжена со всеобщей уравниловкой, исходя из взаимозаменяемости людей. «Стержень либеральной идеологии, – пишет Ален Кайе, – состоит в идентификации правового государства и государства рыночного. Отныне призыв к свободному осуществлению индивидом своих целей оборачивается их обязательством не иметь никаких целей, кроме рыночных»<sup>20</sup>.

Парадокс состоит в том, что либералы не перестают утверждать, что рынок максимизирует шансы индивида достичь своих целей, в то время как цели самого рынка не могут быть заданы априорно.

Как можно говорить о том, что рынок реализует оптимум, если не знаешь, в чем состоит этот оптимум? Фактически можно утверждать, что рынок многократно увеличивает цели (запросы) индивидов, но не предоставляет им средств для удовлетворения этих целей, приводя не к удовлетворению, но к неудовлетворенности в токиллевском смысле этого слова.

С другой стороны, если индивид по определению лучше всех судит о собственных интересах, то что может побудить его соблюдать принятые в обществе правила? Согласно либеральной доктрине, моральное поведение уже не является результатом обязанностей или моральных правил, но правильно понятого интереса. Проявляя уважение к свободе другого, я тем самым вправе надеяться на уважение к своей. Страх перед жандармом довершает дело. Но если нарушая правило я не испытываю страха быть наказанным, и если при этом я не чувствую близости к другому, то что может мне помешать пренебречь правилом или законом? Очевидно ничего. Наобо-

рот, если я принимаю в расчет только свой интерес, то я буду делать это так часто, как только смогу.

В своей «Теории моральных чувств» (1759 г.) Адам Смит писал без стеснения: «Если даже среди членов общества нет ни взаимной любви, ни привязанности, оно необязательно распадется, хотя и станет менее счастливым и менее приятным. Общество может существовать между людьми, как оно существует среди торговцев на основе взаимной полезности без любви или привязанности; и если ни у кого нет ни малейшей обязанности, ни малейшей благодарности, то общество сохраняется благодаря взаимному обмену услугами по приемлемой цене»<sup>21</sup>. Смысл этого пассажа понятен. Общество может сэкономить на всякой органичной общности и при этом не перестанет быть обществом. Ему достаточно стать обществом торговцев, в котором социальная связь замещается чувством «полезности» и «заинтересованным обменом услугами». Для того чтобы быть человеком достаточно участвовать в товарных обменах и использовать свое право на максимизацию личного интереса. Смит, конечно, говорит о том, что такое общество станет «менее счастливым и менее приятным», но этот нюанс быстро забывается. Можно также спросить, не заключается ли для некоторых либералов способ полного достижения человеческого состояния в том, чтобы вести себя подобно торговцам? То есть тем, кто обладал в традиционном мире низшим статусом, кого рассматривали в качестве полезных и даже необходимых, но отнюдь не самых уважаемых членов общества именно потому, что их видение было ограничено этой самой полезностью. Можно также спросить о тех, кто не ведет себя подобным образом, исходя из своего вкуса или по недостатку средств. Являются ли они еще людьми?

В действительности рыночная логика распространяется по миру с конца Средневековья, с той поры как происходит слияние международной торговли и торговли внутренней в рамках национальных рынков, образующихся с появлением национальных государств. С этого времени национальные государства стремятся к монетизации в фискальных целях внутриобщинных обменов, не носивших до той поры рыночного характера. Вначале рынок еще не был всемирным фактом, но феноменом четко локализованным в пространстве и во времени. Этот феномен никак не был спонтанным, но наоборот институализированным. Во Франции, также как и в Испании, рынок образовывался не в противовес национальному государству, но благодаря ему. Государство и рынок рождаются вместе и вместе развиваются, причем первое оформляет второй. Ален Кайе пишет: «Нужно рассматривать государство и рынок не как радикально различные и противостоящие друг другу сущности, но как два аспекта одного и того же процесса. Национальный рынок и национальное государство появляются в одно и то же время и идут рука об руку»<sup>22</sup>.

Оба развиваются в одном направлении. Рынок дополняет движение государства, которое для укрепления своего авторитета методически разрушало все относительно независимые формы промежуточной социальности, бытовавшие в феодальном мире (сельские общины, семейные кланы, ремесленные цеха, братства и т. д.). Класс буржуазии и зародившийся вместе с ним либерализм продолжили и углубили эту атомизацию общества,

задействовав эмансипацию индивида, разрушившую все формы солидарности и зависимости, мешавшие поступательному движению рынка. «С этой точки зрения, – отмечает Пьер Розанваллон, – государство и рынок отсылают к одной и той же форме социализации индивидов в пространстве. Их можно помыслить только в атомизированном обществе, в котором индивид автономен. Национальное государство и рынок, в социологическом и экономическом значении этих понятий, невозможны в пространстве, где общество развивается как глобальное социальное существо»<sup>23</sup>.

Новая форма общества, появляющаяся в результате кризиса Средних веков, строится на базе индивида, исходя из его этических и политических норм и интересов, разрушая понемногу то совпадение социального, политического, юридического, экономического и даже лингвистического пространства, которое стремилось реализовать феодальное общество. В 17 в. государство и гражданское общество все еще были единым целым: «гражданское общество» было синонимом политически организованного пространства. Различие между ними появляется в 18 в., особенно начиная с Локка, который определил «гражданское общество» как сферу собственности и обмена. Государство или «политическое общество» с этих пор получило предназначение обеспечивать безопасность индивидуальных экономических обменов. Это различие, получившее точку опоры в сфере производства и обменов и приведшее к построению государства современного типа, характеризующегося специализацией ролей и функций, приводит либо к повышению ценности политического общества, основанного на социальном контракте (Локк), либо на возвышении гражданского общества, основанного на спонтанной игре интересов (Мандевиль<sup>24</sup>, Смит). Автономизируясь, гражданское общество открывает широкое поле для экономической логики интересов. В результате, как пишет Карл Поланьи: «С приходом рынка общество становится его помощником. Уже не экономические отношения встроены в общественные отношения, но общественные отношения встроены в отношения экономические»<sup>25</sup>. В этом заключается смысл буржуазной революции.

Общество принимает форму универсального порядка, отличного от порядка естественного или космического, совпадавшего с вселенским разумом. Его историческая объективация кристаллизуется вначале в доктрине права, развитие которой можно проследить от Жана Бодена до эпохи Просвещения. Параллельно политическая экономия стремится утвердиться в роли новой главной науки об обществе, воспринимаемом в оптике поступательного развития или прогресса. Общество отныне становится объектом специфического научного знания. Социальный мир в той мере, в какой он считается разумным, и насколько его практики подчиняются инструментальной рациональности, понятой как принцип регулирования, вызывает к жизни определенное количество законов. Однако в результате такой рационализации единство общества, как и его символическое измерение, становится довольно проблематичным. Происходит это потому, что приватизация связей и отсылок ведет к фрагментации тела общества, умножению частных конфликтных интересов и, в конце концов, к деинституционализации. Появляются новые противоречия не только между буржуазией и остатками старого порядка, но и внутри самого

буржуазного общества, например, классовая борьба. Разница между общественным и частным, государством и гражданским обществом еще больше акцентируется в 19 в., приводя к дихотомии и противоречиям в восприятии социального пространства. Либерализм, распространив свое могущество, отныне продвигает «гражданское общество», совпадающее со сферой частных интересов, и выступает против «гегемонии» общественного сектора, т. е. государственной монополии на удовлетворение коллективных нужд. Он выступает также за распространение новых принципов регулирования общества на рыночной основе. «Гражданское общество» принимает все более мифическое измерение. Определяясь не самостоятельно, но на основе своей оппозиции к государству, оно приобретает все более расплывчатые контуры и выступает скорее как идеологический оператор, чем как четкая и законченная реальность.

В то же время, начиная с конца 19 в., в чисто экономической логике регулирования и воспроизводства социума появляются изменения. Они связаны не с борьбой консервативных сил, но с внутренними противоречиями в новой общественной конфигурации. Социология рождается из сопротивления, которое оказывает реальное общество политическим и институциональным изменениям, опираясь на естественный порядок, в борьбе против новых формальных и искусственных способов регулирования. У первых социологов восхождение индивидуализма породило двойственный страх: страх аномии, порожденной разрывом социальных связей (Дюркгейм), и страх «толпы», сформированной из атомизированных индивидов, объединяющихся потом в неконтролируемую массу (Ле Бон и Габриель Тард; оба тяготеют к анализу социальных фактов на основе «психологии»). Первый получил отклик у контрреволюционных мыслителей, второй нашел понимание у тех кругов буржуазии, которые были озабочены защитой от «опасных классов».

Несмотря на то, что рынок был установлен благодаря национальному государству, антагонизм между либерализмом и «общественным сектором» разрастается все больше. Либералы не прекращают нападков против Государства-Провидения, не понимая, что именно разрастание рынка сделало неизбежным растущее вмешательство государства. Человек, рабочая сила которого отдана на откуп рынку, становится все более уязвимым, т. к. увеличивается риск, что либо его сила не найдет нанимателя, либо она не будет стоить на рынке ничего. Современный индивидуализм разрушил органические отношения близости, которые прежде всего были отношениями солидарности и взаимопомощи, и привел к уничтожению всех традиционных форм социальной защиты. Рынок может регулировать отношения спроса и предложения, но не может регулировать социальные отношения. Не происходит ли это потому, что он игнорирует существование неутолимого спроса? Вмешательство Государства-Провидения становится необходимым, потому что лишь оно способно исправить наиболее кричащие противоречия и затушевать наиболее очевидные уродства. Вот почему, как хорошо показал Карл Полян, когда либерализм, кажется, празднует победу, он парадоксально вызывает рост государственного вмешательства, способного хоть немного исправить безобразия,

вызванные влиянием на общество «саморегулирующегося» рынка. Ален Кайе пишет: «Если бы не было Государства-Провидения, относительный социальный мир был бы сметен рыночной логикой абсолютно и незамедлительно»<sup>26</sup>. Эта синергия рынка и государства долгое время характеризовала фордистскую систему. «Социальная защита, – заключает Полян, – есть обязательное сопровождение саморегулирующегося рынка»<sup>27</sup>.

В той мере, в какой подобное вмешательство компенсирует разрушительную роль рынка, можно говорить о провоцировании государством «демаркетизации» общественной жизни. В то же время государство не может заменить собой общинные формы социальной защиты, разрушенные развитием промышленности, утверждением индивидуализма и экспансией рынка. Возможности государственного вмешательства достаточно ограничены по отношению к прежним формам социальной защиты. В то время как прежние формы солидарности основывались на взаимных обязанностях каждого, государственная социальная защита в результате утраты членами общества ответственности превращает равноправных пайщиков в простых присутствующих. В то время как прежние формы коллективизма вырисовывались из системы конкретных взаимоотношений, государственное вмешательство представляется абстрактной, далекой машиной, от которой все чего-то ждут и которой никто ничего не должен. Замещение прежних непосредственных форм солидарности безличным, внешним и непрозрачным покровительством отнюдь не представляется удовлетворительным. Напротив, такое покровительство является источником кризиса Государства-Провидения, которое по своей природе способно оказывать только социологически неадаптированное, а значит экономически неэффективное вмешательство. Как писал Бернар Анжолрас: «Преодолеть кризис Государства-Провидения значит изыскать условия для появления солидарной близости, которые являются также условиями реформирования экономических связей вплоть до восстановления синхронии между производством материальных благ и производством социального»<sup>28</sup>.

«Все унижение современного мира, все его обесценивание, – писал Пеги, – происходит из-за того, что современный мир признал возможным выставить на продажу те ценности, которые античный и христианский миры считали в принципе непродаемыми»<sup>29</sup>. Либеральная идеология несет большую долю ответственности за это унижение из-за того, что она основывалась на нереалистичной антропологии и привела к ошибочным выводам. Идея, согласно которой человек свободно и рационально действует на рынке, является утопической, т. к. экономические действия никогда не являются автономными, но всегда зависят от общественного и культурного контекста. Не существует изначальной или врожденной экономической рациональности: она вырабатывается всем общественно-историческим развитием. Товарный обмен не является универсальной формой ни общественных отношений, ни отношений экономических. Рынок – не универсальный, но локальный феномен. Он не реализует оптимальное соотношение спроса и предложения, т. к. учитывает только удовлетворяемый спрос. Общество всегда больше, чем совокупность составляющих его индивидуальных эле-

ментов, так же как класс всегда больше, чем элементы, из которых он состоит. Это происходит потому, что именно класс формирует составляющие его элементы, как это показал Рассел в теории логических типов. Наконец, абстрактная концепция обособленного, деконтекстуализированного индивида, поведение которого базируется на строго рациональных предпочтениях и который выбирает свою принадлежность на пустом месте, практически не выдерживает критики. Коммунаритаристские теоретики или теоретики, близкие к коммунаритаристам (Алистер Макинтайр, Майкл Зандель), наоборот, показали необходимость для индивидов общины, которая конституирует их горизонт, их эпистему и нужна как для формирования критического отношения к реальности, так и для выработки собственной идентичности и удовлетворения собственных целей. Общее благо и доктрина, определяющая способ жизни этого сообщества, и являются его коллективной идентичностью.

Современный кризис происходит из противоречия между абстрактным универсальным человеком с сопутствующей ему атомизацией и деперсонализацией социальных связей и реальностью человека конкретного, для

которого социальные связи основываются на чувственных связях и отношениях близости с сопутствующими им сплоченностью и взаимными обязательствами.

Либеральные авторы верят в возможность общества, полностью соответствующего ценностям индивидуализма и рынка. Это иллюзия. Индивидуализм никогда не был полностью моделью для общественного поведения и никогда не будет ею впредь. Более того, есть основания думать, что индивидуализм может проявляться только благодаря тому, что общество все еще в каком-то отношении является холистским. «Индивидуализм никогда не может полностью заменить холизм и целиком господствовать в обществе. Более того, он никогда бы не смог эффективно функционировать, если бы холизм не отдавал ему дань неявным образом», – пишет Луи Дюмон<sup>30</sup>. Это и придает идеологии либерализма ее утопическое измерение. Таким образом, в холизме нельзя видеть только следы прошлого, обреченные на уничтожение. Человек остается общественным существом. Холизм еще встанет в полный рост, когда вместо «гармонии естественных интересов» будет признано превосходство общего блага над частными интересами.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. *La disenchantment du monde*, Gallimard, 1985, p.77
2. *L'ere de l'individu. Contribution a une histoire de l'individualite*, Gallimard, 1989, pp.76-77
3. L.Dumont. *Homo aequalis. Genese et epanouissement de l'ideologie economique*, Gallimard, 1977, p.17
4. Некоторые либеральные авторы в то же время склонны проводить различие между автономией и независимостью, так же как и между субъектом и индивидом, между индивидуализмом и нарциссизмом. Автономия, в отличие от независимости, еще считается с необходимостью подчинения сверхиндивидуальным правилам, в том случае если они имеют своим источником самодостаточную нормативность. Такого взгляда придерживается, в частности, Ален Рено (там же, с. 81-86). Автономия действительно имеет отличия от независимости. Но вопрос заключается не в этом. Основной вопрос в том, что же может сдерживать индивида и заставлять его уважать ограничения его свободы, если эти ограничения входят в противоречие с его частным интересом.
5. *De la liberte des Anciens comparee a celle de Modernes* (1819)
6. *La vertu d'egoisme*, Belles letters, 1993
7. *op. cit.*
8. *Deuxieme traite de la gouvernement civile* (1690), Chap.2
9. *Traite de la guerre et de la paix* (1625)
10. Маркс в той мере, в какой он придает либеральной идеологии фундаментальную эпистемологическую ценность, принадлежит к метафизике индивида, позволяющей считать его «одним из первых христианских мыслителей Запада» (Мишель Анри, Маркс, Gallimard, т.2, с.445). Реальность марксистского индивидуализма, прячущегося за фасадом коллективизма, была установлена многими авторами, начиная с Луи Дюмона. Пьер Розанваллон пишет: «Философия Маркса должна быть понята как попытка углубления идеологии индивидуализма. Концепция классовой борьбы имеет значение только при индивидуалистическом представлении общества. В традиционном обществе она не имеет никакого смысла». (*Le liberalisme economique. L'histoire de l'idee du marche*. Seule-Points, 1989, p.188-189). Маркс, конечно, отказывается от фикции *Homo economicus*, но только потому, что та вызывает отчуждение индивида и привязывает его исключительно к сфере экономического интереса. Согласно Марксу, такой интерес ведет к отчуждению индивида от реальной жизни (данное утверждение можно рассматривать как лучшее в его творчестве). В то же время он нигде не говорит о необходимости следовать общему благу. Классовый интерес для него тоже остается довольно размытым.
11. *De l'individualisme. Enquete sur le retour de l'individu*, PUF, 1985, p.16
12. *op. cit.*, p.7
13. *Recherches sur l'origine et les causes de la richesse des nations*, Garnier-Flammarion, 1991, vol.1, lib.3, chap.4
14. *ibid.*, vol.1, lib.1
15. Такова наиболее распространенная позиция либералов. Либертарианцы («анархо-капиталисты») идут гораздо дальше. Они отказываются даже от «минимального государства», предложенного Робертом Нозиком. По их мнению, государство, потребляющее труд, но не производящее капитал, является «врагом».
16. *Harmonies economiques* (1851). Это хорошо известный тезис, озвученный Мандевиллем в «Басне о пчелах»: «Частные грехи, публичная добродетель».
17. *op. cit.*, p.124
18. *op. cit.*, vol.1, p.92
19. *Vers une anthropologie generale. Modernite et alterite*, Droz, Geneve, 1992, p.57
20. *Splendeurs et miseres des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie*, Droz, Geneve, 1986, p.347
21. *The theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p.86
22. *op. cit.*, pp.333-334
23. *op. cit.*, p.124
24. *La fable des abeilles* (1714)
25. *La grande transformation politique et economique de notre temps*, Gallimard, 1983, p.88
26. *op. cit.*, p.332
27. *op. cit.*, p.265
28. "Crise de l'Etat social: liens et association: elements pour une socio-economie critiq" in *Revue de MAUSS*, 1 semestre 1998, p.223
29. *Note conjointe sur R.Descartes*, Gallimard.
30. *op. cit.*

# « БУДУЩЕЕ ТОЛЬКО ХУЖЕ »

Эксклюзивное интервью с Джоном Зерзаном – американским философом, основателем «Антицивилизационного движения», критиком современности, массового общества и технокультуры, автором книг *Elements of Refusal*, *Questioning Technology*, *Future Primitive*, *Against Civilization*, *Running On Emptiness*, *Twilight of the Machines*. На русском языке издана его работа «Первобытный человек будущего».

Беседовал Леонид Савин

— *Примитивные народы не имеют чувства исторического времени, постоянно оставаясь в круговороте мифических циклов. Однако в своей книге «Конец истории» Фрэнсис Фукуяма предлагал модель будущего постмодернистского рая, секуляризованного и высокотехнологичного.*

— Люди жили в совершенно безвременном настоящем, до того как появилось сложное, разделенное общество, до того как появилась работа в качестве отдельной человеческой активности. Сейчас мы живем в искусственном, расформированном настоящем, очерченном в дали пространств технологическими системами и их устройствами. И сейчас в технокультуре, которая расплозается по всей планете, это настоящее представляет собой ту работу и изнурение, которых никогда не было до этого, не говоря уже о росте уровня беспокойств, депрессии, стрессов и наркотической зависимости. Мы живем в настоящем, которое определяет Машина, нечто, что свидетельствует о разрушении и внутренней природы, и внешней.

— *А соответствует ли культура потребления самой человеческой природе и как можно стимулировать людей на изменение точки зрения по отношению к потребительству?*

— По моему мнению, потребительство не имеет корней в человеческой природе. Излишки и запасы появляются лишь с domestikацией и цивилизацией – также как и частная собственность. Культура потребления поэтому относительно нова. Так что как это может быть нашей «человеческой природой», если люди жили без нее на протяжении более чем двух миллионов лет? — *А как обстояли дела с насильем в примитивных обществах, существовавших до цивилизации? Какое место в нем для убийства?*

— Я нахожу термин «примитивный» не совсем точным. Да, можно обнаружить в «примитивных» обществах много практик, которые мы можем найти довольно отталкивающими. Например, изувечивание женских половых органов, охота за головами, человеческие жертвоприношения. Но это поведение появилось только после определенной domestikации в этих обществах. Это ключевой момент, я думаю, водоразделом была именно domestikация, и, как правило, она открыла эти типы контролируемой активности. Организованное насилие (война) – это другое дело. В обществе охотников и собирателей не было причин для ведения войн. Исключения были крайне редкими.



— Аристотель сказал, что «человек это политическое животное». Еще «закон джунглей» для организации государства (либеральный капитализм) предложил Фридрих фон Хайек. У Гоббса для контроля над обществом был «Левифан»...

Какая часть животного должна присутствовать в людской самоорганизации и какая часть сверхчеловеческого (я имею в виду метафизику, религию, традицию)?

— Эти мыслители изначально легитимизировали мир принуждения. Они дали ему идеологический компонент, узаконили его. «Человек – это зло и его нужно сдерживать», и тому подобные положения. В действительности «закон джунглей» не являлся политическим, потому что борющихся классов не существовало, и заявление о том, что «человек – это политическое животное» только говорит о том, что разделенное, иерархичное общество является политическим по определению. «Закон цивилизации» еще больше связан с этим. Целью, как я ее вижу, является стирание политики, и это может включать стирание ее основ. А я хотел бы видеть мир без машинной работы, без новых схем для прохождения через глобализированный, стандартизированный, разрушающий природу порядок, существующий сейчас.

Я хочу видеть радикально децентрализованный мир, где все будет стоять лицом друг к другу.

— Тогда перейдем к отчуждению. Это темная сторона особого типа западных людей или она может применяться и к азиатским народам, так же как и к примитивным?

— Социальное отчуждение функционирует в зависимости от того, насколько сложно общество. Это звучит довольно просто, но в этом утверждении мы видим довольно распространенное соглашение в ан-

тропологической и этнографической литературе, которое утверждает, что жизнь охотников и собирателей проходила в согласии, обмене, и там отсутствовала иерархия. Это и есть отсутствие отчуждения, и оно является прописной истиной базовых антропологических курсов.

— Продолжая разговор о человеческой природе, сейчас мы видим, что она интегрирована с технологиями и постмодернистским мышлением. Здесь тебе и смена пола и имплантаты. Где же тогда грань между «старыми добрыми» рудиментами, упоминаемыми Мирча Элиаде как отголосок традиционной примитивной культуры (пирсинг, тату, ирокезы), и «прогрессивными» извращениями?

— Постмодернизм в своих основах – это приспособление к Машине, технокультуре. Технология, как утверждал Хайдеггер, заняла место мышления. «Человеческая природа», как бы то ни было, является началом технологии. Я нахожу это интеллектуальной и этической трусостью. Еще это посвящение того, что широко отражает технологию: отсутствие значения, отсутствие оснований для мысли, изоляция, дисперсность, цинизм и т. д.

— Утилизация знания является одним из путей к достижению власти, которая ведет к иерархическому обществу. Опять же в одной руке у нас находится память как база данных с эмпирическим опытом, а в другой, если повезет, – пророческое знание. И как мы его в таком случае можем описать – как проявленную энергию, исходящую из идей Платона, или результат сложного цикла, который можно просчитать?

— Пророческое знание в форме утопического мышления (понятие Блоха «все еще не») в эру постмодерна сильно обесценено. Однако

нам нужен оптимизм, который оно воплощает. Здесь, в настоящем, мало передового мышления, потому что надежды на позитивные перемены видятся как назойливый гул.

— Как ты считаешь, где и когда возникла та точка, с которой началось искажение механизма принятия решений в обществе, что шаг за шагом привело к установлению нынешней политической системы (я имею в виду так называемую «демократическую» модель)?

– Я думаю, что политика отражает факт неравенства и потери равновесия в обществе. Она не была нужна до того, как не наступила подобная реальность. В этом смысле некоторые называют лишь анархическое общество обществом связанным. Демократические пути во многом безуспешны и содержат в себе чрезмерность разделенного, контролируемого элитой общества. Точкой должно быть создание маломасштабного общества, где жизнь будет открытой, а политика, которая сама по себе излишняя, не будет нужна.

— Электоральная система... Парламентаризм выглядит довольно неэффективным для качественной и действительно демократической организации общества.

– Электоральная политика – это фиговый листик, предназначавшийся для того, чтобы спрятать реальную систему доминирования, ту, которая продвигалась первоначальными установками, такими как разделение труда (специализация) и одомашнивание (доминанция труда). И политика не направлена на эти базовые установки. Современность/массовое общество просто допускает их, и эти сферы все еще могут быть возвышены или проблематизированы. До тех пор, как эти установки будут допускаться, мы гарантируем, что все будет становиться только хуже.

# ХЕЗБОЛЛА

Али Мухиэддин (Бейрут)

## Часть I. Предпосылки появления партии. Создание «партии Аллаха». Идеологический базис партии

### Предпосылки появления партии

Понимание идеологии Хезболла невозможно без понимания среды возникновения данной организации, причин ее появления, определивших характер партии, ее основные черты. Хезболла представляет собой уникальную централизованную структуру, основанную на исламском шиитском клерикализме.

Конфессиональная структура ливанского общества была хорошей почвой для появления подобной организации, однако без влияния неливанских факторов на формирование партии она вряд ли имела бы шансы на появление в том виде, в котором она возникла и в котором

существует на данный момент. Ряд факторов существенно определил идеологическое поле партии.

В книге «По пути Хезболла»<sup>1</sup> Ахмад Низар Хамзе верно указывает на фактор «кризиса идентичности» у шиитской общины, которая в Ливане была одной из самых бедных общин, представленной кланами и родами, возглавляемых клановыми лидерами – заимами<sup>2</sup>. Следует указать на то, что шиитская община до провозглашения ливанского государства делилась на две неравноправные группы. Первая группа была немногочисленная и состояла из крупных помещиков, представителей таких кланов, как аль-Асаад, аль-Усайран, аль-Халиль и др. Вторая группа – крестьяне, не имеющие привилегий и проживающие в нищете. Именно они составили в пригороде Бейрута «пояс бедности», создав предпосылки для классовой борьбы, выражаясь по-марксистски.



Однако данное сословие, составившее люмпен-пролетариат, не смогло стать основой для формирования пролетариата в его марксистском понимании. Этому способствовали сохранение тесного контакта нового сословия с деревней и перенесение родоплеменного фактора, традиционных основ, в частности вероисповедания, на новую среду обитания. Таким образом, вопреки марксистской догматике, новое сословие не смогло стать «двигателем истории», несмотря на свою значительную урбанизацию. Данное сословие не смогло создать класса пролетариата и потому, что большинство рабочих занимались не организованным производственным трудом, а были чернорабочими. Без сомнения, если бы был образован класс пролетариата, то это подорвало бы конфессиональную основу ливанской государственности. Конфессиональное устройство государства не способствовало созданию светского класса рабочих, закрыв перед общиной возможности стать основой становления светского общества. Несмотря на то, что многочисленные представители общины стали членами светских партий, потенциал развития в данном направлении блокировался двумя взаимосвязанными основными факторами: политическим устройством страны и религиозным фактором, представленным шиитскими шейхами – улама’.

Шиитская община Ливана по своей структуре состоит из различных племен, в основном южно-арабского происхождения, – йеменитов. Так же среди кланов есть прямые потомки пророка Мухаммада по линии Хусейна – сейиды, пользующиеся уважением и сохраняющие традицию, что было фактором, стимулирующим сохранение шиитской идентичности в исламском мире. Так, основатель Движения Обездоленных, преобразованного в АМАЛЬ, Муса ас-Садр был сейидом. Генеральный секретарь Хезболла Хасан Насралла, убитый Израилем бывший генсек партии Аббас аль-Мусауи, Мухаммад Хусейн Фаддлалла, известный на Западе в качестве духовного лидера партии, – сейиды, представители «традиционной религиозной знати», вытесненные клановой структурой общины.

В современном Ливане – два основных центра концентрации шиитов, кроме пригорода Бейрута ад-Дахии. Это южный Ливан, в частности центр ливанского шиизма Джабаль Амель, и район Баальбек-Хермель, которые представляли собой социальную почву для возникновения шиитской партии.

При Османской империи шиитская община подвергалась сильному давлению и контролю со стороны турков-суннитов. Джабаль Амель административно принадлежал провинции Сафад в Палестине. После образования Ливанской республики община структурно принадлежала суннитскому муфтияту до образования имамом Муса ас-Садр Высшего Шиитского Совета в 1969 году. Район Баальбек-Хермель, даже после провозглашения Большого Ливана Францией в 1923 году, социально и культурно тяготел к Сирии.

Государственное устройство в провозглашенной Ливанской республике было основано на идее справедливого распределения государственных постов и представительных должностей между конфессиями, сохраняя привилегии маронитской общины и укрепляя позиции богатой суннитской общины. Глава страны стал избираться из маронитской общины, премьер-министр из числа суннитской

общины, а председатель парламента из шиитской общины. Первым председателем парламента стал представитель шиитского клана Хмеда.

Бурная волна арабского национализма, охватившая регион в середине XX века, не миновала Ливан. Особенно стали популярны идеи национализма во время правления Насера в Египте. Маронитская община рисковала «раствориться в арабском море», которое представляло угрозу суверенному статусу Ливанской республики с привилегированными позициями общины. В среде суннитов, шиитов, друзов и даже христиан (в частности, в православной среде) укрепляли свои позиции панарабские партии и движения.

После Насера волна панарабизма пошла на спад, а вопрос палестинских беженцев в Ливане так и оставался нерешенным. Неоднократно поднимался вопрос об угрозе вмешательства палестинских группировок во внутренний политический процесс в Ливане и изменения существующего баланса конфессиональных сил. Особо остро воспринимался маронитской общиной вопрос о возможной натурализации палестинских беженцев. Согласно переписи населения 1932 г. шииты составляли 18,4%, а сунниты – 22,5%<sup>3</sup>. С момента провозглашения независимого Ливана в 1943 году и до возникновения Хезболла в 1982 году радикальных изменений не произошло в соотношении численности суннитов и шиитов, несмотря на явное увеличение численности шиитской общины, которое однако не стало критичным. Предоставление гражданства палестинским беженцам изменило бы кардинально соотношение конфессиональных сил.

Палестинский фактор, грозящий изменить конфессиональный баланс в стране, стал еще одной предпосылкой появления шиитской партии, идеологически не приемлющей предоставления палестинцам ливанского гражданства. В шиитской среде, в которой были широко распространены идеи панарабизма, не могла появиться партия, призывающая к избавлению от палестинских беженцев в Ливане насильственным путем, как это призывали неоднократно сделать лидеры Катаиб и Ливанских Сил. Следовательно, такая партия должна поддерживать право палестинцев на возвращение в родную землю, а значит, быть антиизраильской.

До появления Хезболла имам Муса Садр запустил несколько проектов институализации шиитской общины в рамках Верховного Шиитского Совета и Движения Обездоленных, впоследствии преобразованного в движение АМАЛЬ. АМАЛЬ – аббревиатура «Афуадж аль-Мукауама аль-Любнанийа», в переводе означает «Подразделения Ливанского Сопrotивления». В данную организацию входили и сейид Хасан Насралла, и шейх Мухаммад Язбек, и ряд других лидеров и членов Хезболла. Появление «Партии Аллаха» в условиях монополии АМАЛЬ в рамках шиитской общины было бы нелогично, если рассматривать только внутренние предпосылки.

Имам Муса ас-Садр, уроженец иранского города Ком, будучи ливанцем по происхождению, стал одним из вестников выхода шиитов на политическую арену Ближнего Востока. Шиитская община начинает консолидироваться независимо от государственных границ. Имам Садр стал одним из пионеров, начавших процесс социальной мобилизации шиитской общины и усиление ее позиций в регионе. Шиитская община Ливана с духовным

центром в Джабаль Амель налаживает тесные отношения с шиитскими центрами в Ираке и Иране. Особые связи устанавливаются между шиитскими улемами Ливана и Ирака, чему способствовали также и родственные связи: глава шиитской партии Исламский Призыв<sup>4</sup> в Ираке и духовный лидер шиитской общины Ирака Мухаммад Бакыр ас-Садр имел ливанские корни: из Джабаль Амель из рода Шарафеддин – потомков пророка Мухаммада по линии седьмого имама Мусы аль-Казем.

Неджеф становится основным идеологическим центром шиизма. В Неджеф после своей высылки из шахского Ирана в 1964 году переезжает Хомейни, также сейид и потомок пророка Мухаммада по линии седьмого имама Муса аль-Казем. Муса ас-Садр, основавший в Ливане Движение Обездоленных, приходится родственником Мухаммад Бакыр ас-Садру. Неджеф становится идеологическим центром политического шиизма и остается таковым до победы исламской революции в Иране, куда переносится идеологический центр в город Ком. Шиитский политический ислам возникает не как национальное явление, но как религиозное течение, претендующее на то, чтобы стать в авангарде исламского мира и стать основой формирования единой исламской уммы.

Мухаммад Бакыр ас-Садр и имам Хомейни стали основоположниками школы, связавшей шиитских улама<sup>7</sup> между собой в рамках общей политической концепции построения уммы. Эту школу прошли и ливанские улама<sup>8</sup> имам Муса ас-Садр, аятоллах Мухаммад Махди Шамседдин, аятоллах Мухаммад Хусейн Фаддлалла, а также непосредственные основатели Хезболла – сейид Аббас аль-Мусауи, шейх Субхи Туфейли, шейх Мухаммад Язбек, шейх Наим Касем, сейид Ибрахим Амин ас-Сейид, сейид Хасан Насралла<sup>5</sup>. Так появилась «каста» идеологически подкованных и образованных улемов (улама<sup>9</sup>), готовых воплощать в жизнь идею объединения исламской уммы под руководством шиитской общины, во главе которой встанет наместник сокрытого имама Махди – верховный рахбар, подготовив путь для проявления самого имама.

Появление подобной прослойки в Ираке, Иране и Ливане способствовало использованию шиитского фактора как фактора консолидации исламской уммы. В 1980 году Мухаммад Бакыр ас-Садр был казнен по приказу Саддама Хусейна, видевшего в нем реальную угрозу для своего суннитского Баасистского режима в Ираке. Однако в 1979 году все же произошло событие, «встряхнувшее» весь регион – исламская революция в Иране.

Исламская революция в Иране привела к резкому усилению позиций политического ислама на шиитской основе, что сказалось на дальнейшем развитии политических и социальных структур и организаций в шиитской среде на Ближнем Востоке. Победа исламской революции стала важнейшей предпосылкой появления Хезболла в Ливане.

#### ПОЯВЛЕНИЕ «ПАРТИИ АЛЛАХА»

В 70-е годы XX века аятоллах Мухаммад Хусейн Фаддлалла, признаваемый на Западе в качестве духовного лидера Хезболла, возглавлял ряд благотворительных организаций в Ливане – Общество Семейства Братства (Джамийят Усрат ат-Таахи), Филантропическое Благотворительное Общество (Джамийят аль-Махабба аль-Хайрийа)<sup>6</sup>. В это время в Ливане были организованы пожертвования для партии Исламского Призыва.

В 1978 году при загадочных обстоятельствах исчезает имам Муса ас-Садр, что способствует появлению новых фигур на шиитской арене, которые не могли бы заявить о себе при харизматичном «имаме Сопrotивления»<sup>7</sup>. Исчезновение Садр открывает путь новым молодым и энергичным улемам, которых уже не устраивает светский характер АМАЛЬ, воспитанных в духе Неджефской школы и желающих создать организацию, которая бы стала обшечисламской, а не только ливанской.

В августе 1982 года в Тегеране прошла первая Конференция Угнетенных. Ливанская делегация была представлена следующими улемами: сейид Мухаммад Хусейн Фаддлалла, шейх Субхи Туфейли<sup>8</sup>, шейх Мухаммад Язбек, шейх Афиф Наблуси, шейх Хусейн Курани, шейх Рагиб Харб и сейид Ибрахим Амин ас-Сейид, представитель АМАЛЬ в Иране<sup>9</sup>. Имам Хомейни призвал собравшихся начать мобилизацию людей для войны с Израилем.

После тегеранской Конференции Угнетенных в 1982 году началось практическое формирование в Ливане партии и вооруженной структуры для борьбы с Израилем. Организаторами Хезболла в Ливане стали: Аббас аль-Мусауи и Субхи Туфейли – из партии Исламского Призыва; Хасан Насралла и сейид Ибрахим Амин ас-Сейид, Наим Касим, Имад Мугния и Абу Хасан Худр Саяма – из движения АМАЛЬ; Абдель Хади Хмаде – из Коммунистической партии<sup>10</sup>.

Инициатором создания Хезболла стал лично имам Хомейни, а основным идеологическим центром стал иранский город Ком, куда была перенесена «Неджефская школа». Так основанная партия стала подчиняться напрямую рахбару имаму Хомейни, за которым признавалось последнее слово. Сейид Хасан Насралла говорит: «В чем наша сила? В чем секрет Хезболла? Секрет – в подчинении вилаяту Хомейни. Секрет нашей силы, роста, единства, борьбы и мученичества – это вилайат аль-факих, спинной мозг Хезболла»<sup>11</sup>. Прямое и беспрекословное подчинение духовному лидеру Ирана стало причиной противоречий между первым избранным генсеком партии – Субхи Туфейли, энергичным деятелем, который тяготеет к идеям арабского единства, и партией. Столкновение интересов привело к избранию генсеком сейида Аббаса аль-Мусауи.

При создании партии было предложено несколько вариантов наименования, такие как Исламское (движение) АМАЛЬ, Исламский Джихад и Революционные Комитеты, однако Хомейни предложил наименование, которое бы объединяло всех мусульман, – Хезболла или «партия Аллаха»<sup>12</sup>. Данное наименование встречается в Коране: «И кто берет покровителем Аллаха и Его посланника и тех, которые уверовали... ведь партия Аллаха – они победят» (сура Трапеза 5:56).

Формирование Хезболла в период гражданской войны привело к военным столкновениям с различными политическими силами, в том числе с АМАЛЬ и сирийскими войсками. Однако вскоре и АМАЛЬ, получающая поддержку от Сирии, и сама Сирия приняли существование проиранской партии за «данное» в условиях конфронтации с Израилем.

#### ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ БАЗИС ПАРТИИ

В 1985 году появилось «Открытое письмо», в котором провозглашалось основной политической целью Хезболла установление «исламского порядка», призванного устано-

вить справедливость. Причем сама справедливость понималась и понимается не как модель демократического общества, а как социальная модель, основанная на законах ислама и стремящаяся к установлению справедливой власти. Основой такого общества должны быть предписания Корана, сунны, а также иджтихад улемов, что являлось новым понятием в политическом исламе и присутствует пока в основном в шиизме. При этом в самой идеологической доктрине постоянно выделяется единство исламской уммы, не разделенной на шиитскую или суннитскую. Конфессиональная система ливанского государства признавалась не соответствующей справедливости, т. к. не отвечает интересам «большинства», в то время как «исламский порядок» должен обеспечить это право. Согласно статистике Госдепа США, население Ливана в 1983 году составляло 2,6 миллиона человек. Согласно статистике ЦРУ на 1986 г., конфессиональная карта выглядела следующим образом: 27% – сунниты, 41% – шииты, 7% – друзы, 16% – марониты, 5% – греко-православные, 3% – греко-католики<sup>13</sup>. Трудно определить правдивость данной информации, т. к., согласно экспертным оценкам самих ливанцев, численность суннитов и шиитов приблизительно равна на период 1990-х и 2000-х годов, что было обеспечено не без предоставления гражданства определенному числу палестинских беженцев и даже бедуинам, принимающим участие в голосованиях разных уровней.

Лозунг «достичь справедливости через правление большинства» свидетельствует о значительном росте численности шиитской общины, уверенной в своих силах. К тому же мусульмане-сунниты также могли бы способствовать провозглашению «исламского порядка», хотя вопрос о руководстве таким предполагаемым мусульманским обществом остается предметом противоречий идеологических доктрин шиитского и суннитского течений в исламе.

Существуют традиционные ключевые теологические разногласия между шиитскими и суннитскими улемами по таким вопросам, как статус имама Али, непогрешимость 12 имамов, и самое главное – по концепции проявления скрытого имама Махди<sup>14</sup>, которая занимает основополагающее место в шиитской модели формирования единой исламской уммы. Статус наместника Махди легитимирует концентрацию власти в руках главы исламской уммы – рахбара. Сейид Хасан Насралла говорит: «Имам Хомейни был худжей (правомерным представителем) имама Махди и его уммы. Сегодня я могу сказать, что худжей имама Махди является лидер Али Хаманеи, худжа имама – наше оправдание, которое заставляет подчиняться этому имаму, на которого указал Хомейни»<sup>15</sup>. Концепция проявления последнего двенадцатого имама Махди не находит своего отражения в суннитской концепции управления.

Идея избрания наместника имаму Махди до его проявления стала основой мобилизации шиитской общины под знаменем общего лидера общины и предполагаемого лидера единой исламской уммы. Заключенная в конфессиональные рамки устройства общества в Леванте шиитская община на протяжении истории находилась в угнетенном положении при политическом доминировании суннитов. Доминирование суннитской модели управления наблюдалось с момента появления ислама, однако все же существуют примеры провозглашения шиитских государств, таких как Фатимидское государство (909-1171

гг.) в Северной Африке или правление Сафавидов в Иране (1502-1736 гг.). В XX веке с ростом самосознания этнических и религиозных общин в регионе шиитская община активно выходит на ближневосточную политическую арену, особенно после победы Исламской революции в Иране. Крах Османской империи открыл возможности для усиления координации шиитских улемов Ливана, Ирака, Ирана. Приход к власти партии БААС в Ираке и суннита Саддама Хусейна не сразу смогли воспрепятствовать разрастанию шиитской версии «исламского порядка», которая впоследствии нашла благоприятную почву в Иране, где пал светский режим шаха, а Иран стал оплотом той самой Неджевской школы, соединяющей в себе все разработки иракских, иранских, ливанских и других шиитских улемов, пытающихся создать модель «идеального общества».

Реализация создания такого общества происходит постепенно, путем разных вариаций и проб. Так, имам Муса ас-Садр создал важнейший шиитский орган в Ливане – Высший Шиитский Совет, отделив тем самым шиитскую общину от суннитской, дабы иметь больший потенциал для мобилизации собственных ресурсов. Какой бы ни была причина его исчезновения в ходе визита в Ливию, можно предположить, что его миссия была завершена. Для исполнения новой миссии требовались молодые и энергичные кадры, которые и стали практическими организаторами Хезболла. «Открытое письмо», излагавшее политическую платформу партии, было способом открыто заявить о себе в критическое для Ливана время в обстоятельствах гражданской войны и израильской интервенции.

Израиль в идеологии Хезболла имеет особое положение. Еще имам Муса ас-Садр провозгласил Израиль «абсолютным злом», подготовив почву для военного сопротивления Израилю. Осознавая, что палестинская проблема является ключевой для исламского мира, т. к. поднимается вопрос о принадлежности святых земель, имам Хомейни четко поставил цель – уничтожение Израиля любыми способами. Взяв на себя миссию уничтожения еврейского государства, руководство Ирана берет на себя миссионерскую должность, целью которой является объединение исламской уммы под руководством шиитской общины во главе с вали аль-факих.

Основной идеей, нашедшей свое отражение в идеологии и мировоззрении Хезболла, является идея мученичества, символом которого становится кровь имама Хусейна. Если концепция проявления скрытого Махди является ключевой в теоретическом обосновании легитимности власти верховного улема (рахбара), то идея мученичества и мученической смерти становится частью воплощения и реализации формирования уммы. Выступая перед многочисленной публикой после 33-дневной войны с Израилем, 22 сентября 2006 года сейид Хасан Насралла говорит: «...но не знает этот враг (Израиль – прим. автора), кто мы! Мы дети того имама, который сказал: “Смертью ли угрожаешь, о, сын свободных? Смерть нам привычна, а наша честь – от Аллаха шахада”»<sup>16</sup>.

Мученичество становится частью шиитского мировоззрения и находит свое место в действиях и характере Хезболла. В 1984 году убит шейх Рагиб Харб, в 1992 году Израиль убивает генсека сейида Аббас аль-Мусауи. В 1997 году погибает старший сын сейида Хасана Насралла во время проведения операции против Израиля на юге Ли-

вана. Само руководство партии идет на жертвы во имя провозглашения идеи. Подобную готовность идти на жертвы вплоть до принятия смерти как вознаграждения можно сравнить с религиозным пылом первых христианских мучеников. Имам Хусейн, символизирующий стремление к справедливости, и его мученическая гибель от рук омеядов, олицетворявших богатый двор, стали символами благоверия и стремления к справедливости.

Данная идея, выраженная историческим мифом, оказалась востребована шиитской общиной, многие представители которой проживали в «поясе бедности». По сути, переживание исторического мифа становится основой мировоззрения Хезболла и преподносится в качестве сущности шиизма и ислама.

## *Часть II. Антисионизм, исламизм, прагматизм, структура партии и глобализация*

### **АНТИСИОНИЗМ ПАРТИИ**

Длительная оккупация Израилем ливанских территорий способствовала легитимации Хезболла как партизанского Сопротивления. Израиль или «Сионистское образование» (аль-Кайан ас-Сухьюни), как он фигурирует в политической риторике Хезболла, занял особое место в идеологии партии в качестве основного врага ислама и исламской уммы. Освобождение Палестины и мусульманских святынь становится приоритетным направлением партии.

Хезболла появилась на политической арене Ближнего Востока с определенной и ясной целью – уничтожить сионистское государство. Генеральный секретарь партии Хасан Насралла говорит: «Мы и другие мусульмане обеспечим то, чтобы предотвратить нормализацию отношений с Израилем, начиная с Ливана»<sup>17</sup>. Он так же говорит: «Иерусалим – это земля Аллаха, он составляет часть культурного исламского ореола, не является предметом для переговоров или компромисса»<sup>18</sup>.

Вполне очевидно, что существование еврейского государства противоречит проекту создания исламского общества. Шейх Мухаммад Язбек описывает видение данной проблемы имамом Хомейни следующим образом: «То, что объединяет и сплачивает мусульман, – это проблема освобождения Палестины, потому что те, кто торговался за Палестину, и был сделан выбор оккупации Палестины израильянами и становления израильского очага, то это было сделано для разделения мусульман и столкновения их между собой и для того, чтобы отвлечь эти страны, т. е. арабские и мусульманские. Имам видел эти опасности, которые не сплачивают умму воедино, кроме как возвращением Палестины своему народу, арабам и мусульманам, и становлением Палестинского государства в Палестине, в котором бы жили мусульмане, христиане, иудеи, как в Ливане или во всем мире»<sup>19</sup>.

«Исламский порядок» в понимании руководства Хезболла не означает провозглашение войны против «неверных», как он понимается радикальными направлениями политического ислама, но представляет собой идею доминирования исламской культуры в обществе и противостояние процессам вестернизации. Положение христианских и иудейских общин в предполагаемом обществе

было бы положением «людей Писания».

Антисионизм в идеологии Хезболла занимает определенно приоритетное, даже витальное, положение в идеологическом обосновании существования партии. Хезболла призвала как мусульман, так и христиан к празднованию «Интернационального дня Иерусалима», который стал отмечаться в последнюю пятницу месяца рамадан согласно фетве, изданной имамом Хомейни в 1979 году. Данное мероприятие призвано поддерживать проблему статуса Иерусалима и его оккупации на общеисламском уровне. Данное мероприятие отмечается не только Хезболла и ее сторонниками, но также палестинскими организациями, рядом исламских организаций и простыми мусульманами во многих регионах исламского мира.

### **«ИСЛАМСКОЕ ТЕЧЕНИЕ»**

Сейид Хасан Насралла определил понятие «Исламского течения» следующим образом: «Исламское течение – это ряд исламских организаций, сторонников и симпатизирующих, которые разделяют с нами общие позиции в рамках сопротивления, освобождения земли и защиты уммы от сионистских проектов»<sup>20</sup>.

Исламское течение представляет собой сеть исламских партий и движений, таких как Исламский Джихад и ХАМАС в Палестине и Исламский Джамат в Ливане. Также в данную сеть входят Объединение Мусульманского Духовенства (Таджамму аль-Улама аль-Муслимин), представляющее коалицию суннитских и шиитских улемов, и Ливанские Бригады Сопротивления (Сарайа аль-Мукаама аль-Любнанийа) – организацию, включающую в себя как мусульман, так и не мусульман.

С помощью данной структуры Хезболла сохраняет свой шиитский идеологический базис, налаживая свои контакты и координируя действия с нешиитскими организациями, представляющими собой исламское и антисионистское направление. Данная структура позволяет усилить антисионистский компонент в региональной политике, связывая движения и партии, преследующие общие цели.

### **ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРАГМАТИЗМ ПАРТИИ**

Реалии многоконфессионального уклада Ливана оказали свое воздействие на процесс вовлечения Хезболла в общественно-политическую жизнь страны, модифицировав политическую риторику партии. Безусловно, антисионизм как основной идеологический столп партии продолжает занимать основное место в политической риторике, наряду с антимериканизмом<sup>21</sup>.

Политические реалии Ливана потребовали от Хезболла определить приоритеты своей деятельности, дабы закрепить и легитимировать свое существование в ливанском многоконфессиональном обществе. Хезболла в качестве приоритета выдвинула на первый план защиту от внешней угрозы, т. е. угрозы со стороны Израиля. Хезболла не отрицает своих особых связей и отношений с Исламской Республикой Иран, однако в ливанском политическом дискурсе руководители партии регулярно указывают на ливанский характер партии. Подобный «ливанский национализм» позволяет сохранять мобилизационные способности в условиях постоянной угрозы со стороны Израиля обезопасить свой тыл в стране.

Шейх М. Язбек говорит: «Специфика Ливана и его краса в многообразии конфессий, мазхабов, идеологий,

партий, восприятий мира. Во всем этом краса Ливана. Никто не может запретить существование другого. Никто не может придти и провозгласить ни маронитскую республику, ни исламскую республику или какую-либо другую в таком духе. Ливанское государство – это государство на основе договора между самими ливанцами. Хотят они того или нет. Им нужно договориться между

собственных позиций. В условиях демографического превосходства шиитской общины и в Ливане, и в Ираке, цель в виде закрепления позиций на территории может быть выполнена. Причем данный процесс сопровождается новым этапом в развитии структуры шиитской общины – активным участием в политике. Вооруженное сопротивление как гарант своей безопасности и мобильности сохраняется.

*«Мы  
поддерживаем  
любое  
Сопротивление  
в Ираке,  
будь то шииты  
или сунниты»*



собой... Поэтому мы говорим: пусть другие страны уберут свои руки от Ливана. Тогда Ливан снова станет единой страной. Эта ситуация похожа на ситуацию в Ираке сегодня. Пусть оккупант оставит Ирак, тогда иракцы смогут договориться между собой»<sup>22</sup>. Шейх, занимающий должность юридического представителя вали аль-факих в Ливане, делает попытку продемонстрировать «ливанский характер» Хезболла, хорошо осознавая, что это дает возможность выстоять сложный период конфронтации с рядом политических сил, особенно после освобождения юга Ливана от израильской оккупации. Прагматизм партии расширил ее политическую маневренность, позволив ей заключить союз с «ливанским националистом» Мишелем Ауном, который стоит на началах независимости и суверенитета Ливана.

Ненавязчивое сопоставление ситуации в Ливане с ситуацией в Ираке все же дает возможность делать определенные выводы. Естественно, шейх Язбек указывает на вмешательство США в Ираке и в ситуацию в Ливане. Это одна сторона вопроса, которая указывает на наличие внешних сил, представляющих постоянную угрозу, навязывая свою политику и провоцируя эскалацию напряженности в регионе для реализации определенных целей и установления «американского порядка». Другая сторона вопроса состоит в смене политической тактики и риторики Хезболла для достижения своих целей. На данной стадии это выражается в занятии позиции принятия и использования национального государства для закрепления и укрепления

«И не Америка может освободить Ирак. Ирак может освободить только его народ. Это наше представление. И до сих пор мы говорим, что нет избавления иракскому народу, кроме как путем объединения. Мы поддерживаем любое Сопротивление в Ираке, будь то шииты или сунниты, будь то Муктада ас-Садр или кто-либо другой, любое Сопротивление, выступающее против американцев»<sup>23</sup>, – развивает свою точку зрения шейх.

Вывод сирийских войск из Ливана ускорил процесс политизации Хезболла, что поставило партию перед новыми вызовами, на которые она вынуждена была реагировать. В период сирийского присутствия партия была скована в действиях в том, что касается отношений с представителями других конфессий. Политического опыта было недостаточно, чтобы одержать победу или хотя бы гарантировать формирование нейтрального правительства в 2005 году, т. к. союзников из представителей других конфессий, кроме «марионеточных», доставшихся по наследству от Сирии в районах своего подавляющего доминирования, партия не смогла обеспечить.

Все же определенный прорыв, позволивший сформировать влиятельную оппозицию, был сделан – прагматичный союз с генералом Мишелем Ауном, заключенный в феврале 2006 года. «Националистическая» ливанская риторика способствовала сближению партии и генерала Ауна, который до ливанского кризиса 2005 года занимал четкие антисирийские позиции, также негативно воспринимая Хезболла как шиитскую конфессиональную мили-

таризованную организацию. Однако союз оформился уже в начале 2006 года и закрепился после июльской войны.

Перейдя на «националистическую» риторику, Хезболла остается составной частью шиитского направления политического ислама. После вывода сирийских войск основной задачей партии было закрепиться и не отвечать на провокации, целью которых может оказаться провоцирование внутреннего вооруженного конфликта. Вероятность подобного развития сюжета может означать только провал руководства и «проекта» Хезболла в целом.

В этой связи израильскую войну против Хезболла в 2006 году можно расценить как провальную, т. к. Хезболла смогла выстоять, закрепившись на своей территории. Характерна в данном случае реакция сейида Хасана Насралла на события в Нахр аль-Баред, связанные с боевыми действиями армии против членов радикальной организации ФАТХ аль-Ислам: «Политика на севере может быть решена политическими и правовыми методами, такими, которые защитят ливанскую армию, наших палестинских братьев, государство, мир и стабильность и не превратят Ливан в поле боя, на котором мы будем воевать с «Аль-Кайедой» от имени американцев»<sup>24</sup>. Данная формулировка свидетельствует о том, что Насралла воспринял события в Нахр аль-Баред как заговор против Хезболла с целью создать условия для втягивания партии в вооруженный конфликт в самом Ливане.

#### ОБЩЕЕ ОПИСАНИЕ СТРУКТУРЫ ПАРТИИ

Хезболла при финансовой поддержке Ирана смогла создать структуру, которую ливанские критики часто называют «государством в государстве». Данная система не является «ноу-хау» партии или иранских протезе, т. к. система самодостаточности и самообеспечения была присуща еще монастырям в средневековой Европе. Новым является применение данной идеи в современных реалиях, т. к. создается корпоративная структура, основанная на определенных идеологических принципах, в рамках государства, не имеющего фактического влияния на жизнедеятельность структуры. Разные источники финансирования – пожертвования, участие в бизнесе и, конечно же, поддержка Ирана – обеспечивают экономическую мобильность партии, чьи денежные средства содержатся в основном в банке Садерат Иран или в других банках на имена подставных лиц, что не дает возможности США заморозить их средства.

Партия представляет собой огромную корпорацию, чьи активы принадлежат всей партии, а не отдельным лицам. В руководстве партии стоит совет Шуры, состоящий из семи членов (6 улемов, 1 – гражданский). Члены совета избираются центральным советом. В распоряжении партии имеется политбюро, юридический совет, совет по делам парламента, исполнительный совет, совет по джихаду. У партии собственные специальные службы, обеспечивающие безопасность в кварталах и населенных пунктах шиитской общины, также есть собственный совет безопасности. Основной ударной военной силой является Исламское Сопrotивление, которым руководит лично генеральный секретарь. Исполнительный совет имеет разные отделы, отвечающие за разные аспекты деятельности партии: социальный отдел, отдел по здравоохранению, по информации, по печати, по финансам, по внешним связям, по координации. Партия владеет строительной

компанией Организация Строительного Джихада (Му'асасат Джихад аль-Бина'), занимающейся строительством, электрификацией и обеспечением питьевой водой. Партия создала организации и фонды, занимающиеся вопросами, связанными с семьями шахидов (погибших на войне), с инвалидами, ранеными и др.

Основными составляющими практического функционирования партии являются больницы и поликлиники, предоставляющие бесплатную медицинскую помощь своим членам и дешевое обслуживание всем категориям граждан, не только шиитам, предоставляя недорогие медикаменты и лекарства. В условиях отсутствия в Ливане бесплатного государственного медицинского обслуживания, больницы и поликлиники, принадлежащие партии, пользуются широким спросом.

Образование занимает особое место в системе партийной деятельности. Помимо специализированных религиозных учебных заведений, партия содержит общеобразовательные школы аль-Махди и аль-Мустафа, техникумы и ВУЗы, такие как Технический институт им. Великого Пророка, Технический институт им. сейида Аббас аль-Мусауи, Институт им. сейидат аз-Захра', Институт им. Сейида Рагиб Харб и Исламский институт по шариату. Для примера можно сравнить государственные расходы и расходы партии на образовательные программы в 2000-2001 году: Хезболла потратила \$3 569 408, в то время как расходы государства на эту сферу составили \$541 739<sup>25</sup>.

Особое место партия уделяет информационной пропаганде. Она является владельцем одного телевизионного канала (аль-Манар), четырех радиостанций, пяти печатных изданий. Безусловно, особую роль в формировании образа Хезболла сыграл телеканал аль-Манар, который стал «официальным лицом» партии, демонстрируя ее достижения, в частности в области вооруженной борьбы с Израилем. Телеканал аль-Манар сыграл большую роль в разрушении образа «грозного и непобедимого Голиафа» в образе израильской армии. Телеканал стал рекламой Хезболла во всем арабском мире, находящимся в состоянии «упадка духа» после поражений в арабо-израильских войнах, краха идей панарабизма.

#### ВЛИЯНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Было бы неверно утверждать, что политика партии ограничена Ливаном и соседством с Израилем. Во время 33-дневной войны сейид Хасан Насралла в своем выступлении заявил о том, что война против Израиля – это «война всей уммы», выйдя за национальные рамки понимания конфликта. В своей речи, посвященной «Божественной победе», Насралла говорит: «В Ливане настоящий кризис, особенно после войны. Существует жесткий национальный раскол, а не конфессиональный. Проблема – не конфликт между суннитами и шиитами, или между мусульманами и христианами, или друзьями и суннитами, или шиитами и христианами. Абсолютно нет! Это национальный политический раскол. Существуют большие политические и стратегические варианты, на основе которых могут договориться шиитские, суннитские, друзские, христианские политические силы...»<sup>26</sup>. В своей речи генсек затрагивает вопросы американской политики в регионе и политики ряда арабских стран, способствующих усилению американских позиций. В этой же речи он на-

зывает президента Венесуэлы «великим арабом», выходя на глобальный уровень поиска союзников.

Концепция объединения угнетенных (мустазафин), выдвинутая имамом Хомейни, получила новый стимул. Раскол наблюдается не только в ливанском обществе, но и в мире в целом. Насралла указывает на то, что есть определенная группа шиитов, которая поддерживает враждебную партии коалицию 14 марта, тем самым стараясь вывести проблемный узел на уровень уже не конфессиональный, а международный. Вполне вероятно, что концепция угнетенных и идея борьбы с американским мировым диктатом переходят в новую фазу. Наблюдается рост кооперации между Хезболла и палестинскими организациями ХАМАС и Исламским Джихадом.

Шейх М. Язбек говорит: «Мы ни в коем случае не можем отделить себя от палестинского народа или любого другого арабского или мусульманского народа. Особенно, если есть проблема, в которой они правы... Нам составляет честь поддерживать палестинский народ. Не думаю, что есть араб и мусульманин, который переживает свою арабскую и исламскую принадлежность и не переживает палестинскую проблему. В ином случае ему придется искать свою историю в другом месте. Это однозначно»<sup>27</sup>.

«Партия Аллаха» все больше и больше начинает в своей риторике затрагивать проблемы регионального и международного характера. Если критика США и Израиля является традиционным столпом идеологической риторики партии, то все большее обращение к региональным и международным силам и процессам может быть свидетельством глобализационных процессов с одной стороны и осознанием данных процессов с попыткой найти себе нишу в международном соотношении сил руководством Хезболла – с другой стороны. Прямое обращение генерального секретаря Хасана Насралла в своих выступлениях к лидерам арабских и европейских стран и стран Латинской Америки свидетельствует о попытке

вывода своих идей на международный уровень в рамках противостояния однополярному миру в лице США.

В своем выступлении 22 сентября 2006 года Насралла говорит, обращаясь к ливанцам: «Ваша стойкость и сопротивление разоблачили Америку и повысили уровень сознания и враждебности (сознание прежде враждебности) не только в арабском мире, не только в исламском мире, но и во всем мире. Благодаря вашей стойкости и вашему сопротивлению такой человек, как Чавес, которого я могу назвать великим-великим-великим арабом, получил возможность произнести то, что произнес недавно в ООН: Ливанское Сопротивление сегодня вдохновляет всех революционеров мира и всех свободных мира сего, и всех честных мира сего, и всех отказывающихся подчинению и унижению перед Америкой в мире»<sup>28</sup>.

Попытка выйти из узкоконфессиональных рамок на уровень международной кооперации тесно связана с двумя факторами:

- арабо-израильским конфликтом и его региональным и мировым значением;
- глобализационными процессами и поиском альтернативы однополярному миру.

Первый фактор способствует тому, что Хезболла получает поддержку тех сил в арабском и исламском мире, которые не приемлют подписание мира с Израилем. Вторым фактором, при теснейшем союзе США и Израиля, создается предпосылка для сближения позиций антиизраильской части исламского мира с антиамериканскими настроенными международными силами, призывающими к становлению многополярного мира. Если учесть, что арабские государства, готовые к подписанию мира и урегулированию палестинского вопроса на основе провозглашения арабского палестинского государства, являются стратегическими союзниками США, то сближение антиамериканских и антиизраильских сил представляется вполне логичным процессом.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p 7
2. Заим – традиционный клановый лидер, избираемый представителями клана из числа уважаемых лиц.
3. Марианна Беленькая, Гражданская война в Ливане неизбежна? <http://www.rian.ru/analytics/20061130/56230820-print.html>
4. Деятельность партия Исламский Призыв во время правления Саддама Хусейна была запрещена.
5. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p19.
6. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p 23.
7. Эпитет имама Мусса ас-Садр
8. В ходе личной беседы с Сухби Туфейли шейх признался, что видел свою роль на момент создания Хезболла как «первого среди равных».
9. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p 24
10. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p 24
11. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p 34
12. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p 25
13. <http://countrystudies.us/lebanon/34.htm>
14. Двенадцатый имам из потомков имама Али и Фатимы, дочери пророка Мухаммада, исчез при неизвестных обстоятельствах. Согласно поверью шиитов, последователей Махди, он ушел в «сокрытие» и проявится перед Концом Света, чтобы возглавить исламскую умму в решающем сражении. Махди представляет собой образ спасителя.
15. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p 33
16. Дни Израильской войны против Ливана 2006, издат. газеты ас-Сафир, Бейрут, 2006 г. С.793
17. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p 41
18. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p 40
19. Собственное интервью с шейхом М. Язбеком, 17 апреля 2007
20. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p 41
21. Р. Хомейни называл США «Большим Сатаной», а Израиль – «Малым Сатаной».
22. Собственное интервью с шейхом М. Язбеком, 17 апреля 2007
23. Собственное интервью с шейхом М. Язбеком, 17 апреля 2007
24. Информационный ресурс <http://top.rbc.ru/index5.shtml>
25. Ahmad Nizar Hamze, In the Path of Hezbollah, NY 2004, p56-57
26. Дни войны против Ливана 2006, издательство газеты ас-Сафир, Бейрут, 2006 г.
27. Собственное интервью с шейхом М. Язбек, 17 апреля 2007
28. Дни израильской войны против Ливана 2006, изд. газеты ас-Сафир, 2006. С.794

# Модернизм и традиционализм в иудаизме



Раввин **Мордехай Шрики** родился в 1961 году в Марокко. Свое теологическое образование он получил в известнейшей французской школе иудаизма в Экс-ле-Бен, а продолжил его обучением при Иерусалимском раввинате. С начала восьмидесятых годов и до 1992 года Мордехай Шрики занимал должность раввина в одной из парижских синагог, а затем – в Монреале. В тот же период он получил и вторую степень в монреальском университете Конкордия по иудаизму и философии.

С 1992 рав Шрики возглавляет в Иерусалиме Институт Рамхала, занимающийся преимущественно изучением наследия величайшего иудейского мудреца 18 века **Моше-Хайима Луцато**. За эти годы Мордехай Шрики написал восемнадцать книг по иудейской философии. Он выступает с лекциями по всему миру и считается одним из крупнейших авторитетов в вопросах традиционализма и религиозных учений.

6 ноября 2008 года раввин Мордехай Шрики в сопровождении известного израильского правоконсервативного общественного деятеля **Авигдора Эскина** впервые по приглашению профессора **Александра Дугина** посетил Москву, где выступил в Центре консервативных исследований социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова с докладом о модернизме и традиционализме. Опираясь на тексты Библии и на труды иудейских мудрецов, он показал, как революционный модернизм всегда сродни злу, исправлением которого должно заниматься традиционалистам. Но речь идет не о слепом отвержении новизны, а об умении отделять в новых веяниях зерна от плевел, сохраняя все основы традиции и опираясь на них.

Предлагаем вашему вниманию выступление раввина Мордехая Шрики в Московском университете.

**Д**ля меня большая честь приветствовать вас на социологическом факультете МГУ. Особая благодарность профессору Дугину за приглашение, за то, что мне представилась возможность поделиться с вами мудростью Израиля.

У мудрецов талмуда есть одна метафора. Представьте себе человека, который заблудился в лесу. Возможно, есть знак, который указывает нужное направление, но вдруг этот знак кто-то свалил. Как в таком случае человек может найти правильный путь? Он может найти правильный путь только если знает, откуда пришел. То есть человек может идти дальше только тогда, когда понимает и знает свое прошлое. Иными словами, когда мы с вами говорим о традиции и современности, то сразу начинаем с размышлений о направлении и о времени.

Попытаемся подумать об этом вместе через одну выдержку из книги «Древо жизни», которая принадлежит перу рабби Ицхака Лурье. Этот пример поможет нам понять, как мудрецы Израиля рассматривали проблему настоящего и прошлого. Мы знаем, что Адам столкнулся с деревом жизни и с деревом знания. Древо жизни олицетворяет для нас традицию и то, что связывает человека с вечностью. Древо знания – это собственный путь постижения, прогресс, продвижение. В кабалистической традиции это рассматривается не как физические деревья, которые приносят какие-то вкусные плоды, а как грандиозные идеи, связывающие человека с его прошлым и с его путем развития в дальнейшем. Плоды древа жизни сокрыты, они не видны. Это древо, которое надо постичь, познать, связывает человека с вечностью. Плоды древа знания, наоборот, выражены куда более явно, они привлекательны, интересны и соблазнительны. Древо жизни может быть постигнуто лишь тогда, когда человек понимает, что что-то высшее перед ним, и он должен склонить голову перед вечностью, должен думать о самоустроении, самосовершенствовании, должен вырабатывать новые качества. Человеку не свойственно увлекаться этим автоматически. Это сложный путь. Древо знания – это опыт человека, где постоянно есть место выбору между добром и злом, где есть место оценке, сравнению, ошибкам и накоплению личного опыта.

В двух этих понятиях – «древо жизни» и «древо знания» можно найти еще дополнительную символику. Например, Маймонид описывает это следующим образом: древо жизни – это правдоискательство, стремление к истине, постижение истины и пребывание в истине. С дру-

гой стороны, древо знания – это путь, который требует опыта, сомнений, выбора, путь тернистый по своей сути. Библейские стихи начала «Книги Бытия» о противостоянии между понятиями «древо жизни» и «древо познания» находят отражение в писаниях целого ряда средневековых мудрецов 15-16 вв., живших, кстати, на территории нынешнего Израиля. Мудрецы говорили о познании истины и важности бытия человека в соединении с его вечной основой. То есть о том, что каждому человеку необходимо уметь обернуться и понять, откуда он пришел, о вечности, истинности, цельности, собственной традиции.

С другой стороны, нельзя отворачиваться и от древа жизни, не обязательно рассматривать его всегда в конфликте, в противостоянии древа жизни и древа знания. Оно также имеет свою важность. И, надеюсь, вы уже понимаете, к чему ведем: древо жизни можно в каком-то смысле назвать традицией, а древо знания в каком-то смысле – современностью. Древо знания обречено на гибель, если не будет связано с деревом жизни (это то, о чем мы читаем в книгах рабби Моше Хаима Луцатто (Рамхаля), известного мудреца 18 века, именем которого называется наш Институт). Древо знания требует постоянной связи с деревом жизни, без связи с деревом жизни оно, по сути, становится безжизненным.

Во взаимоотношениях между Каином и Авелем можно найти символику древа жизни и древа знания. Взаимоотношения между сыновьями Адама полны недоверия, непонимания, недостаточности чего-то. Что это олицетворяет, что это символизирует, какой вечный смысл они несут? Конфликты библейских сказаний между такими парами, как Каин и Авель, Исав и Иаков – это конфликт между принадлежностью к вечному и стремлению быть владыкой собственного времени, действовать в данном времени и добиваться успехов, которые прежде всего связаны с той эпохой, в которой ты находишься. Конфликт между вечными ценностями и тем, что является преходящим, тем, что является временным.

В Книге Бытия Авель описывается как человек, приносящий жертву. То есть он готов принести себя в жертву, стремиться к самоотдаче, стремиться к постижению, к истине через самоотстранение. Каин же описывается как человек, который обрабатывает землю, но не просто обрабатывает, а хочет произвести изменения на этой земле в эти дни, сейчас, как человек, олицетворяющий страсть к приобретению. Само его имя Каин – это слово «кана», то есть «приобрести». Аналогично, кстати, тому, как Ева говорила о том, что «сейчас я приобрела себе мужа». Каин – это тот, кто приобретает, хочет владеть, постигать через владение. Авель же мешает Каину тем, что он смотрит на мир иначе, самоотреченно. Да и, собственно, имя его аналогично тому, что в книге Экклезиаста в не совсем удачном русском переводе обозначается как «суета». Суета или, если быть точнее, некая основа, первичное существование материального мира, которое определяется через суетность и преходящность. Каин – человек, который «здесь и сейчас», он придает значение только этой минуте, современности. Авель – человек, который, наоборот, отрекается от этого, таким образом, между ними возникает конфликт.

В символике Библии мы можем также найти то, что образ Авеля – это умение довольствоваться тем, что у тебя есть, и умение испытывать счастье от того не-

большого, что тебе уже дано через понимание вечного смысла жизни. У Каина, наоборот, стремление к покорению, распространению и, как результат этого, агрессия и неудовлетворенность. Авель же олицетворяет внутренний мир. Он постигает мир через святость, через пророчество, через Святой дух. Он стремится к этому, опираясь на свое чувство традиций, связь с ними, знание прошлого, понимание того, что несет в себе, и откуда он приходит. С другой стороны, Каин, наоборот, – полное отсутствие духовной сущности. Он цепляется за разные внешние раздражители, внешние приметы, чтобы каким-то образом наполнить свой мир. Если использовать терминологию выдающегося французского философа Рене Генона, Каин отличается наличием «самости» в ее духовном смысле.

Отталкиваясь от примера Каина и Авеля, вспомним слова из Мишны о том, что между Адамом и Ноем было десять поколений, и, в основном, все они пошли по пути Каина. И к чему это привело? К всемирному потопу, всемирной катастрофе. Этот подход, который олицетворял Каин, привел человечество к полному хаосу. И символично, что потоп – это именно вода, смывающая все, размывающая с точки зрения геополитики, все покрывает и все смешивает. Но где искать спасение? Спасение – это Ноев ковчег, пристанище в этом хаотичном, жестоком, разрушительном мире. Как говорится в учении рабби Ицхака Лурье, одного из основоположников современной каббалистической мысли, существует непосредственная сродственность души Ноя и души Авеля. Что делает Ной? В нем происходит нечто, будто он возвращается в утробу матери. Когда все было разрушено, разрушены все связи с прошлым, происходит нечто, что в духовном смысле можно уподобить возвращению в утробу. Все устройство Ноева ковчега было именно по этому самому принципу: обернуться, посмотреть на прошлое и найти себе защиту от тех страшных явлений, которые постигали человечество в этот момент. То есть обращение к прошлому, к традиции, это и есть Ноев ковчег, путь Ноя, исправление, которое было им сделано. Можно сказать, что Ноев ковчег олицетворяет как раз возвращение к традиции. Мы входим в эту утробу традиции, находим там себе избавление. Зогар пишет, что это и есть путь метафизики, путь углубления, понимания, обращения к сущности, к внутренней части.

Есть предание о том, что не все сыновья Ноя одинаково позитивно относились к пребыванию в ковчеге. Были и те, которые хотели его разрушить, выйти скорее наружу. Они воспринимали пребывание в лоне традиции как некое тюремное заключение, хотели некой свободы, либерализма, хотели выйти прямо навстречу потопу. Но Всевышний устроил мир так, что человечество не было уничтожено благодаря тому, что стены были достаточно прочными. Тем не менее, уже с самого начала были попытки протестовать против традиции, восставать против нее. И важно заметить, что в нашей традиции особое уважительное отношение к человечеству идет через определение «сыновья Ноя», но не «сыновья Адама», потому что, по сути, Адам и его потомство кончили тем, что привело к потопу.

И тут мы с вами начинаем говорить об основах авраамизма. Авраам – человек, который навлек на себя

ненависть со стороны, можно сказать, всего мира. И главным его врагом был тогдашний царь Нимрод, который, опять же по каббалистическому определению, душевно был очень близок к Каину. Нимрод, также как отец Авраама по имени Терех (Фарра), были людьми своей эпохи, которые поклонялись идолам. Сегодня нам это видится как нечто примитивное, но на самом деле чего они хотели? Они хотели удовлетворить потребности каждого человека, хотели обратиться к людям, как на выборах, и обещать им то, что им было нужно. То есть, по сути, язычество в то время, согласно имеющимся у нас описаниям, было в значительной степени прообразом современного мира, когда человеку дают то, что он просит. Вы просите – мы будем удовлетворять ваши потребности. Авраам же пришел и сказал: нет, есть нечто намного более важное. Я могу дать нечто намного более существенное, глубокое, а не то, о чем вы просите.

**Н**имрод (само его имя происходит от корня «мерод» – восстание) – это бунтующий человек, который все время хочет обновления, которому все время чего-то не хватает. Обретя нечто, он пытается схватить новое, будучи постоянно неудовлетворенным. Авраам же – человек, который живет тоже, естественно, в современном мире, понимая модерн, но и понимая, что у всего есть свой корень, своя основа и свой смысл. Вы знаете из Библии, что Авраам до определенного возраста был бесплоден, не имел детей. Риконати, выдающийся мудрец средних веков, писал так: Авраам в своей первой части жизни, по сути, смотрел только на прошлое, а человек, который живет только прошлым, который только традиционалист, не способен породить ничего нового. Это был первый этап жизни Авраама. Трагедия, которая разыгрывается на горе, когда Авраам как бы должен был принести в жертву Исаака, также возвращает нас к этому – появился сын, нечто новое. Но способен ли соотноситься с чем-то новым, с будущим поколением, с Исааком, человек, который изначально олицетворяет прошлое, традицию, вечность. И эти испытания Авраама были для того, чтобы показать, что помимо этого духовного сокровища обладателем которого он являлся, он должен был понять, что именно его потомство, его будущность и его воплощение связано с Исааком. Как мы видим через Библию, Всевышний говорит: «Руку свою не опускай на отрока». Но изначально слово «нарок», как отрок или молодой, также имеет тот же корень, что и «восстание», «противодействие». И смысл слов, которые услышал Авраам свыше, был: сохрани и эту часть бытия тоже. Есть в этой молодости, в этом восстании, в этом продвижении вперед, в прогрессе тоже свой смысл.

Та же идея при исходе из Египта. Подчеркивается, что исходим мы оттуда с нашими сыновьями и нашими дочерьми, дочерьюми. То есть обязательно подчеркивается, что мы смотрим и в будущее, на прогресс, на обновление. И эта часть бытия, которая тоже должна найти свое правильное место в общей картине, которую мы сейчас с вами пытаемся сложить.

Продолжение развития человечества снова сталкивает нас с этой же самой проблемой, ибо совершенство не пришло еще к самому Исааку. Мы видим, что некий дуализм, некая двойственность в человеческом бытии

остается, ибо вышло от Исаака два сына. Один Иаков, другой Исав. Про одного говорится, что он был человеком шатров, то есть мы видим некое подобие Ноева ковчега, углубление, погружение. А Исав, наоборот, был охотником, человек степи, полей. Описывается таким образом, что делается вывод опять же о том, как душа его была сродственна с душой Каина. Изначально описание Иакова как человека, который пребывает в состоянии медитации, размышления, в своем шатре. Чтобы вытолкнуть его из этого состояния, заставить его также стать реальным участником событий в этом мире, мы видим, что Иаков должен покинуть ради женитьбы свои родные места, отправиться в место под названием Харан, к Лавану, где его постигают множество огорчений, неприятностей. Так он становится реальным участником этой жизни, в ее самом прямом смысле слова.

Опять же очень интересна символика взаимоотношений между Иаковым и Лаваном. Последний был, можно сказать, успешным бизнесменом, занимался какими-то делами, скотоводством, что-то продавал, был зажиточным человеком, который очень хорошо умел ориентироваться в делах этого мира. И когда Иаков спустя много лет пребывания у Лавана хотел с ним расстаться, то тот заявил Иакову, что его сыновья и дочери принадлежат не ему. Все, чего достиг Иаков, – исключительно благодаря тому образу жизни, который вел Лаван, и только это важно в этом мире.

Та же самая линия продолжается через библейский текст в учении Рамхаля. В нем мы находим сущность конфликта между Иудой и Иосифом. Один из них будет в большей степени олицетворять древо знания, другой – древо жизни. И их соотношение также приводит нас к пониманию и нашей эпохи, и многого из того, что мы называем идеей избавления, спасения, мессианской идеей. Образ Иосифа определяется через такие его свойства, как, например, стремление к универсализму, распространению, его способность выйти в поле. Мы с вами уже говорили о символике поля – в данном случае это его сон, когда в поле собирают снопы. Иосиф – человек, которому свойственно очень активное общение с окружающим миром. С другой стороны, Иуда – наоборот, углубление, погружение, связь с корнем, вечным и непреходящим. Между ними возникает конфликт. Иосиф с его универсальными мечтаниями становится все больше и больше помехой братьев, которые выражают свое опасение, что и над ними он будет властвовать (с его умением общаться с окружающим миром). Иуда и братья, наоборот, хотели сперва от этого отстраниться (возврат к семейности, некой клановости, к тому, что у нас уже есть). А Иосиф представляется братьям неприемлемым своими мечтами и действиями. Его обращение к внешнему миру пугает, страшит, и в итоге оно приводит к тому, что братья кидают его в яму. Именно эта внешняя сторона отпугивала братьев. Что и привело к началу конфликта. И сам Иосиф, и все, кто олицетворяли этот образ в другие эпохи, еще до того как началось изгнание Израиля с его земли, вступали в контакт с внешним миром, стремились действовать и в нем тоже. Иуда же – наоборот, ему была свойственна интравертность нахождения в Иерусалиме, в его окрестностях, семейность, клановость, замкнутость. Затем, когда братья приходят к Иосифу в Египет, смотрят на его челядь, на то, как он владеет казной Египта, как

он распоряжается экономикой, как он реально сумел спасти страну и помочь ей, они тем не менее, страшатся этого. И Иуде как раз принадлежит фраза о том, что ты для нас как фараон, в том смысле, что не поработишь ли ты и нас, как поработает других людей фараон? Нет ли здесь этой опасности? Мы видим, какие действия предпринимал Иосиф для того, чтобы утвердить своевластие над Вениамином. Мы видим, что братья признали свою ошибку. Они признали, что не понимали до конца Иосифа, и его праведность, в конечном счете, выявляется нам. Мы об этом поговорим чуть позже еще.

А сейчас, забегаая вперед, отметим, что такое явление имеет место в грядущих эпохах, далеких для нас, но грядущих уже после Иосифа. Например, царь Соломон, который вел успешные войны, захватил большие территории, объединил весь народ Израиля. Но мы видим, как после его смерти происходит раскол – на царство Иудеи и царство Израиля. Царство Иудеи будет для нас олицетворением того, что мы говорили с вами про Иуду. Царство Израиля – через его недостатки мы видим некоторые свойства и намерения, направления мысли, движения Иосифа, его энергетику, его экстравертность и его смычку с другими народами, которая в этом случае была явно не во благо. Схожие идеи находим при исходе из Египта. Например, вам, наверное, известна история с 12 лазутчиками, которые были запущены в землю Израиля, чтобы посмотреть, ознакомиться с ней. Как известно, десять пришли и сказали: нет, делать нам там нечего – эти люди олицетворяют опасение того, что занятия государственными делами, строительством армии отвлекут нас от главного. Опасение того, что это испортит народ. Пребывание же в пустыне в этом отношении идеально для медитации, для углубления. Тем не менее, находятся два других человека, которые смотрят на это иначе, хотя и они тоже смотрят на это неодинаково. Это Иисус Навин, который совершил затем завоевания (мы видим, что он из колена Иосифа, он – сила, распространение, необходимое введение государственности, связь с землей, связь с современностью). Но есть и другой человек, Халев, он отправился в Хеврон к гробнице патриархов (на иврите патриархи называются словом «авод» – отцы, то есть он пошел к праотцам). Он тоже объявил необходимым покорение земли Израиля, внедрение в нее и освящение ее, но обратившись в первую очередь к Хеврону, там, где были захоронены Авраам и Исаак.

Конфликт продолжается в полную силу, Иисус Навин не сумел справиться со всеми народами, которые находились там, не выгнал их с этой земли, не справился до конца со своей задачей. Земля еще кишела филистимлянами и прочими палестинцами того периода, все это продолжалось еще долгие-долгие сотни лет. С другой стороны, представители племени Иуды тоже не чувствовали себя целиком и полностью дома. Они тоже не сумели до конца выполнить свои задачи, пока не наступило время Давида, а потом Соломона, который объединил уже всех на какое-то время, а потом снова конфликт разросся с новой силой.

И возникает вопрос: как объединить и можно ли объединить эти два понятия, которые сегодня являются темой нашей встречи. Можно сказать о том, что первый этап, который начинался с захвата земли Иисусом Нави-

ном, – это был этап покорения, этап силы. Потом построение храма, в большей степени, конечно, олицетворяющего внутреннюю сторону богослужения и становления этой точки земли неким опорным пунктом связи человека с Создателем. Соломон – его имя – намекает на совершенство, на гармонию, слово «мир», которое знают как слово шолом, Шломо, по-русски Соломон – что же он делает? Построение храма идет следующим образом. От разных народов, разных традиций из разных точек планеты собирается лучшее. С одной стороны, это опора на вечность, на традицию, на прошлое, обращение к предвечному, некий дом, который становится главным центром богослужения всего мира. С другой стороны, также умение обратиться к внешнему миру, привлечение лучшего из того, что есть у других народов, объединение, гармония, совершенство.

**М**удрость Соломона была, среди прочего, в не имеющем равных во всей истории умении объединить традиционные религиозные ценности своего народа с лучшим из внешнего, найти связь между ними, когда все, что привносилось, становилось частью единого и великого. То есть он сумел сомкнуть через свое творение настоящее, прошлое и будущее. Можно взять две книги Соломона, которые вы хорошо знаете: «Экклезиаста» и «Песнь песней». Так, «Песнь песней» есть внешняя сторона, которая указывает на внутреннее. В «Экклезиасте» же, наоборот, обращение к человеческой морали, отторжение мирских угод, некий, на первый взгляд, пессимизм, все равно на самом деле заканчивается тем же, если посмотреть внутренний углубленный смысл. И если мы посмотрим на все это через призму тайного учения, учения истины, как называется оно на иврите, то подойдем к двум именам Творца, двум явлениям Всевышнего через два разных имени. Первое четырехбуквенное, Тетраграмматон, а второе – это Эллохим. Первое – над уровнем природы, близко, кстати, по своему написанию имени Иуда. Второе – то, что олицетворяется в большей степени Иосифом – имя Эллохим по своему буквоисчислению, гематрии равняется тому, что есть природа, то есть действиям в рамках природы не в смысле пантеизма, а в смысле смысла того, что есть в этом мире.

Также в Библии можно найти генетическую связь Иосифа и Иуды с этими именами, их сущностью. Когда родился Иосиф, то его мать Рахиль сказала: «Благодарю Бога (Элохим)». С другой стороны, Лия, мать Иуды, произнесла слово «возблагодарю». И само имя Иуда – от слова «благодарить», «благодарение». Таким образом, мы снова видим, что одно имя указывает на состояние над уровнем природы, вечность в ее абсолютном смысле, другое – на вовлеченность и участие. Сущность и существование опять же. Как мы видим в книге пророка Иезекииля, совмещение древа Иосифа с деревом Иуды – это и есть мессианская идея, когда одно накладывается на другое, и одно помогает другому, когда оба этих понятия сочетаются в идеале в гармонии, а не в противостоянии. Когда оба понятия становятся едины, мы с вами приходим к совмещению традиционализма и модерна, то к чему мы должны стремиться, а именно к ощущению, биению мессианских времен.

# СОЦИОЛОГИЯ ВООБРАЖАЕМОГО

## антропологические структуры воображаемого

лекция профессора Александра Дугина из курса «Структурная социология»



**Карл Густав Юнг**



### Часть 1. Семинар Eranos. Предпосылки возникновения социологии воображения

#### РАЗРАБОТКА ТЕОРИИ ВООБРАЖЕНИЯ

В кружке Eranos в Швейцарии (по инициативе богатой английской любительницы всего интересного Ольги Фребе-Каптейн) собралась группа ученых, которая поставила своей целью разрабатывать и развивать социокультурную топику, альтернативную некритическому прогрессистскому модерну. Они и разработали основы социологии глубин. «Эранос» – по-гречески пир, который длится до тех пор, пока участники добавляют к нему что-то каждый от себя.

Собрания «Эранос», начиная с 1933 года, проходили в швейцарском местечке Аскона, рядом с озером Лаго-Маджоре. Это был круг ученых, которых так или иначе интересовали идеи Карла Густава Юнга.

Изначальная идея – обмен знаниями между интеллектуалами Запада и Востока.

Перечислим основных персонажей и их вклад в интересующую нас топику. (В первой лекции мы перечисляли социологов-классиков и давали краткое описание их воззрений – это социологи должны были знать и сами, мы просто напомнили основные вехи; на сей раз имена и идеи хотя и известные, но специально нигде не изучаемые – частично они известны философам, частично историкам, но мало кто сводит их в единую и общую группу, занимавшуюся общим делом и развивавшую общий подход; поэтому для нашего курса они имеют особое значение – это и есть авторы, создавшие структурную социологию, или социологию глубин, или социологию воображения.)

Группа «Эранос» изучала символы, архетипы, мифы, религиозные теории, а также социологию, авангардную научную мысль (в том числе естественнонаучную), зоологию, этнологию, антропологию, философию, лингвистику и т. д.

**Карл Густав Юнг (1875-1961) – основатель топики и открыватель коллективного бессознательного**

О Юнге мы говорили ранее. Здесь надо лишь напомнить, что весь кружок собирался вокруг него и его идей.

**Ричард Вильгельм (1873-1930) – «Книга Перемен»**

У истоков кружка китаевед Ричард Вильгельм (1873-1930), обративший внимание участников семинара на особую логику китайской традиции, основанной на иных предпосылках, нежели западная, но представляющая собой образец совершенной, рациональной (но по-иному), развитой цивилизации. Вильгельм исследовал и комментировал китайскую метафизику и в особенности «Книгу Перемен» (И-Цзин).

**Рудольф Отто (1869-1937) – концепция сакрального**

Историк религии Рудольф Отто сформулировал важнейшую для социологии концепцию «сакрального» – *das Heilige*. Это понятие Юнг вводит в свое представление о коллективном бессознательном. Согласно Отто, сакральное – это совершенно особый человеческий опыт,

**Мирча Элиаде (1907 – 1986) – вечное возвращение**

Крупнейший румынский историк религии. В юности симпатизировал Железной Гвардии, переписывался и встречался с традиционалистом Юлиусом Эволой.

Элиаде развивал деление Отто и Мосса (а также традиционалиста Р. Генона) на «сакральное» и «профанное». В социологии это получило важное развитие: в традиционных обществах эксплицитно (а в современных обществах имплицитно) все социокультурное пространство делилось на две категории – профанное и сакральное.

Он провел гигантскую систематизацию религиозных и мифологических данных, разработал группировку мифов (таксономию мифов) – особенно его интересовали мифы о циклическом круговом времени. Элиаде особенно акцентировал значение *инициации* как перевода

**Ричард Вильгельм****Рудольф Отто****Анри Корбен**

когда человеческое существо испытывает одновременно *высший ужас и высшее блаженство*. Это чувство выше эмоции или морали, оно намного превосходит ощущение эйфории, даваемой алкоголем, наркотиками или эротическими переживаниями. Это высший *экстаз* (или, как говорил Мирча Элиаде, «энтаз» – то есть вхождение в себя, а не выхождение за свои пределы<sup>1</sup>).

Отто рассматривал сакральное как *первичное* по отношению к теологии или установленным религиозным формам. Это божественность, столкновение с божественным в спонтанной идеологической форме. Это безусловность божественного, рассмотренного не дедуктивно, а *индуктивно* – со стороны человека. Сакральное предшествует делению на светлые и темные силы – все по-настоящему сакральное (и темное, и светлое) внушает особое чувство – ужас и одновременно своеобразный восторг.

По Юнгу сакральное – это свойство коллективного бессознательного. В особых точках (центрах, полюсах) которого сконцентрирована «нуминозность» (*numen* по латыни «бог», но не высший Бог теологии, а конкретное божество – часто второго или третьего эшелона, поклонение которому было характерно для простолюдинов). Контакт с нуминозностью есть опыт сакрального (по Юнгу, его надо искать в коллективном бессознательном).

мифа в область сознательных практик – обрядов, социальных предписаний, институтов, табу и обычаев.

Элиаде вычленил многие мифологические сюжеты в тех явлениях, которые носят современный (профанический) характер. В частности, он исследовал ритуалы хиппи, говорил о квазиинициатической специфике стиля *punk* и т. д.

Элиаде был одним из тех, кто обосновал дробную социокультурную топикку *логос/мифос*, показав в частности, что *мифос* практически всегда есть миф о вечном возвращении, тогда как в *логосе* (в некоторых случаях) возникает идея линейного времени. Об этом подробнее в следующей лекции о «социальном времени».

**Анри Корбен (1903-1978) – *mundus imaginalis***

Крупнейший французский исламовед Анри Корбен исследовал структуру эзотерической философии в исламе – особенно шиизм и суфизм. Кстати, он был первым переводчиком фрагментов *Sein und Zeit* Хайдеггера на французский, а в 30-е годы слушал в Сорбонне лекции отца Сергея Булгакова о софиологии.

Корбен выдвинул концепцию *mundus imaginalis* как особого пространства, где разворачивается специфическая форма мышления – свойственная для эзотериков, визионеров, мистиков, поэтов. Он рассматривал это на примере учения Ибн Араби (наиболее известная работа



**Мирча Элиаде**



**Мартин Бубер**

Корбена «Созидающее воображение Ибн Араби») и шиитского (в том числе исмаилитского) гнозиса.

Mundus imaginalis – это мир, промежуточный между земным миром материальных предметов и духовным миром метафизических принципов (идей). Это – *накоджа-абад*, страна-нигде (нигде-город). Она всегда *двойственна* и определяется дуальными образами – пурпурный архангел (одно крыло светлое, другое темное), «хуркаля» – гора между небом и землей, близнечные мифы.

Корбен исходит из того, что описание этого промежуточного мира – «имагиналя» – является устойчивым фактом всех народов и культур и должно быть признано константой как человеческого бытия (антропологии), так и человеческого общества (социологии).

По сути Корбен вплотную подошел к разработке социологии воображаемого.

**Карл Кереньи (1897 – 1973) – новое открытие греческой мифологии**

Крупнейший специалист по греческой мифологии, венгр по национальности, сотрудничал с Юнгом, развивал *многомерное* исследование греческих мифов – в противоположность упрощенным и одноким классическим интерпретациям, где доминировал рационалистический подход. Кереньи переоткрывает для Запада греческую мифологию как более архаичное, многослойное и поливалентное явление.

Тесно сотрудничал с Элиаде.

**Адольф Портман (1897–1982) – неотения**

Известный зоолог, автор концепции «неотении» – *социальной утробы*, в которой человек в первые месяцы жизни проходит вызревание, как плод в утробе других млекопитающих. Зоологические, психологические и антропологические гипотезы Портмана имеют большую социологическую и философскую ценность.

**Поль Раден (1883 – 1959) – фигура трикстера**

Крупнейший антрополог, этнолог и специалист по фольклору. Ввел в исследования мифологии важнейшую фигуру – *фигуру трикстера*. Персонажа полубожественного, полужемного, аморального, но важного для мифологического обоснования многих мифов. В трикстере выражается наиболее полно сама суть сакрального – его двойственность (ужас/восторг), его амбивалентность (добро/зло), его изначальность в структуре человеческого опыта.

**Гершом Шолем (1897 – 1982) – структура еврейской каббалы**

Крупнейший специалист по иудейской мистике – каббале – и духовным течениям в иудаизме. Применил общую социокультурную оптику этого круга к изучению еврейской духовности. Выступал как центр обмена интеллектуальными интуициями между членами кружка «Эранос» и еврейскими (позже израильскими) традиционалистскими и научными кругами.

**Мартин Бубер (1878 – 1965) – философия хасидизма**

Крупнейший еврейский философ XX века. Интересовался хасидизмом и еврейским мистицизмом, считая это важнейшей стороной еврейской культуры.



**Клод Леви-Стросс**

**Вольфганг Эрнст Паули (1900 – 1958) – синхроничность и спин**

Крупнейший физик XX века, коллега Нильса Бора и Гейзенберга. Лауреат Нобелевской премии.

Обменивался с Юнгом идеями относительно синхронизма как основного свойства коллективного бессознательного. Переписка Паули с Юнгом дает прекрасный образец того, как социальные и гуманитарные знания конститутивны для естественнонаучных исследований и являются для них подчас источником научного вдохновения.

Еще четыре фигуры, примыкавшие к этому направлению, но напрямую не участвовавшие в семинаре «Эранос». Все они тесно сотрудничали и взаимодействовали с отдельными представителями этого кружка.

**Гастон Башляр (1884–1962) – теоретик науки и грез**

Башляр начинал как позитивист, позже открыл для себя психоанализ. Он пришел к выводу, что *в основе научных открытий лежат системы образов*. Стоит изменить режим образов и изменится взгляд на физическую картину мира.

В 1934 году выходит «Новый научный дух» – важная книга этого автора, где он формулирует свои основные идеи.

Согласно Башляру, в основе научного мышления (даже вполне материалистического) лежит *«греза о веществе»*, выражаемая через грезы о стихиях – огонь, воздух, вода, земля. Всем четырем стихиям Башляр посвятил отдельные книги – «Психоанализ огня», «Вода и грезы», «Грезы о воздухе», «Земля и миф о покое», «Земля и грезы воли».



**Жорж Дюмезиль**

По Башляру, воображение и сны (грезы), выражаемые в поэзии и мифологии, это не антитеза логосу, но его неотъемлемая часть. Эта сторона человека не противостоит логосу, она его *вскармливает*.

Еще один штрих к нашей социокультурной топике.

**Жорж Дюмезиль (1898–1986) – трехфункциональная гипотеза социального класса**

Существенной чертой метода Дюмезиля является *антиевгемеризм*. Напомню: Евгемер (ок. 300-260 до н. э.) – греческий философ из школы киренаиков, выдвинувший гипотезу о том, что мифы суть истории о реальных исторических фигурах, которые превратились в богов и героев. Дюмезиль показал, что в мифах и социальных системах разных народов индивидуальное (историческое) не играет почти никакой роли – все древние хроники (в частности римские о первых царях) суть описание не конкретных личностей, но типичных мифосоциальных функций, которые легко обнаруживаются в самых разных версиях индоевропейской мифологии.

*Миф полностью предопределяет историю* – и сама история есть не что иное, как *развертывание мифологических сюжетов и ситуаций* через осмысление (самих по себе бессмысленных) событий.

Миф есть постоянный источник дешифровки истории. В истории индоевропейских народов этот миф почти всегда имеет *трехчастную структуру* – Жрец-Воин-Производитель. Показательно, что в индоевропейском обществе материальные функции и ценности (труд, производство, обмен, торговля) всегда имеют низшее значение по сравнению с ценностями религии и воинского искусства. В Индии это воплощено в кастовую систему: брахманы-кшатрии-вайшьи. Им соответствуют боги и герои, имеющие соответствующую специфику, особые символы и ритуальные черты. У римлян это – Юпитер-Марс-Квирин.

**Клод-Леви Стросс (1908) – мифологика**

Основатель структурной антропологии, крупнейший философ, этнолог, мифолог и социолог. Тематика исследований близка к позднему Дюркгейму и Моссу.

Леви-Стросс развивал структурализм применительно к различным обществам – особенно примитивным. Больше всего он занимался индейцами Северной и Южной Америки. Большое влияние на Леви-Стросса оказал Роман Якобсон (1896–1982), евразиец и один из главных создателей структурной лингвистики.

Основная идея: миф есть законченная интеллектуальная матрица, которая должна быть изучена через особые операции на основе *мифологии* (специальной логики мифа). Синтагма мифа (последовательно развертывающийся рассказ, повествование) скорее обманывает, а казуальные и логические связи – вторичны, незначительны и произвольны. Миф надо изучать как парадигму.

Чтение мифа через периоды. Как ноты, не как текст. Тогда мы увидим гармонию. В нотах можно следить за мелодией, а можно за гармонией, которая считывается по вертикали. При этом в анализе мифа самое главное – верно выделить периоды, то есть те места, где идет перенос нотной строки и начинается новый блок мифа (*мифема* – по Леви-Строссу).

В монументальной работе «Элементарные структуры родства» Леви-Стросс доказывает, что для изначальных социальных систем обмен женщинами между кланами, фратриями и другими группами служил основой социального структурирования и был главной коммуникационной матрицей – как обмен словами в языке. Структурирование общин по брачному признаку первичнее тотемизма.

Строссовский метод анализа текста может быть применен к мифу, а может быть к применен к обществу. Это направление развивал его (и Дюмезиля) ученик, философ Мишель Фуко (1926-1984).

### **Жильбер Дюран (р.1929) – разработка социологии воображения**

Все эти идеи, подходы и сюжеты, стоявшие в центре интереса участников семинара «Эранос» и примыкавших к нему так или иначе ученых, нашли свое *синтетическое воплощение* в трудах еще одного его участника, ученика (и друга) Юнга, Гастона Башляра, Корбена, Леви-Стросса, Элиаде и Дюмезиля – *Жильбера Дюрана*. Дюран обобщил все идеи социокультурной топики, основанной на синтезе всех этих авторов, в форме *социологии воображения* или *социологии глубин*.

Дюран говорил о *Tiefensoziologie* (социологии глубин или глубинной социологии) по аналогии с *Tiefenpsychologie* (психологии глубин, глубинной психологии) Юнга.

## **Часть 2. Антропологические структуры воображаемого: статус мифоса и антропологический траект**

### **Дюран от топики к теории (Гранд-теория социологии воображаемого)**

Жильбер Дюран переходит к формированию законченной систематической теории, где структурализм и изучение мифологии через методы Юнга, Дюмезиля, Корбена, Леви-Стросса, Башляра, Элиаде и т. д. воплощаются в стройную и законченную картину. Дюран называет это *мифодологией* или *мифоанализом*.

В нашей формуле логос/мифос – это значит следующее: в отличие от классической для Нового времени, да и для всей западной (но не восточной!) философии, начиная с Платона, линии, где мифос изучался с помощью логоса, *предлагается изучать логос с помощью мифоса*, то есть полностью перевернуть пропорции. Но это не дает мифологию, это дает именно *науку*, но качественно *иную* – оперирующую с рациональными категориями, понятиями, методами, но *иным* образом, нежели в историзме, позитивизме и рационализме.

Это наука, основанная на «мифологии» (Леви-Стросс), то есть на применении обобщенной и рационально осмысленной *логики мифа* к различным явлениям, как собственно мифологическим, так и вполне рациональным – логическим, социальным и научным.

### **СТАТУС L'IMAGINAIRE: ЕГО ПЕРВИЧНОСТЬ**

Развивая подход Корбена (роль *mundus imaginalis*) и идею Юнга о коллективном бессознательном, Дюран вводит такое понятие как *l'imaginaire*. Понятие на английский передается неуклюжим *imagery*. Это не воображение (как способность) и не воображаемое (как что-то представленное, искусственно воссозданное с помощью фантазии). Но и не воображающее (то есть то, что заставляет появляться фантазии).

Имажинэр – *первичное свойство*, оно представляет собой одновременно:

- нечто, что воображает (воображение как инстанция),
- то, что воображается (воображаемое),
- того, кто воображает (воображающий или воображающее),
- сам процесс (воображение как функция),
- и нечто, что является общим и предшествующим и тому, и другому, и третьему (собственно «имажинэр»).

Дюран так описывает статус «имажинэр» (воображаемое-воображающее-воображение) в его теории. У Платона в диалоге «Софист» дается определение двух типов воображения: *φαντασία* и *εἰκασία*. Оба они основаны на презумпции, что первичными являются две реальности – *разум* как мера реальности и порядка всех вещей и *объективный мир*, воспринимаемый чувствами, которые транслируют ощущения разуму. Они могут делать это корректно или некорректно – тут-то и вступает в дело воображение. Если впечатления от внешнего мира (который реален) передаются разуму (который тоже реален) «правильно» (корректно), то мы имеем дело с *εἰκασία*, т. е. с таким воображением, которое «позитивно» и вносит минимум погрешностей в процесс передачи. От этого слова произошли слова икона, идол (в смысле образ, образец и эталон). Если возникают сбои в передаче образа, мы имеем дело с фантазией, то есть испорченной передачей, которая перемешивает реальные данные нереальными и все путает.

Можно представить это как человека, смотрящего на предметы через аквариум. Если вода в аквариуме прозрачна и чиста, нет рыб, водорослей и других препятствий, то предметы на той стороне видятся ясно и четко. А если в аквариуме кишат рыбы, ползают крабы, вздымая потоки ила и шевелятся водоросли, то предметы на той стороне будут еле видны и между ними и наблюдателем будет происходить настоящая чертовщина аквариумной

жизни, не имеющая никакого отношения ни к наблюдателю, ни к предметам на той стороне. Аквариум – это воображение, имажинэр. В логоцентричной философии, в пространстве логоса у него именно такой статус: самое лучшее для воображения – не мешать рациональному процессу (а еще лучше вообще не существовать, чтобы не искажать «реальность»).

Это же отношение к воображению сохраняется и у Декарта. И даже Кант, который поставил под вопрос и онтологию объекта и онтологию субъекта, не придавал воображению самостоятельной роли, хотя и задумывался о ее трансцендентальных функциях. Сартр, писавший о воображении специально, оставался в рамках классических схем.

Дюран предлагает порвать с этим логоцентризмом и перевернуть стартовые позиции: *первично воображение, именно оно создает в ходе своей динамической работы и субъекты, и объекты внешнего мира.*

Имажинэр – единственно, что существует. Наш мир (и «наш» – то есть субъектный, и «мир» – то есть совокупность объектов) есть результат *свободной игры воображения.*

Здесь мы имеем дело с особой онтологией структурной социологии: единственно, что есть, это «промежуточное».

#### ПОНЯТИЕ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ТРАЕКТА»

Дюран вводит такое понятие «*антропологический траект*». Термин «траект» (traectum) образован от латинского *tras* – «через», «между» и *jacere* – «бросать», «кидать», «метать». От этого же глагола (от его причастной формы *jectum* – брошенное) образованы важнейшие философские и научные категории субъект и объект. Субъект – это то, что «положено («брошено») под» – то есть «подлежащее». Объект – то, что «брошено («положено») перед», то что «метнули перед» – то есть «предмет». Между ними находится тра-ект, «брошенное между».

Антропологический траект – это *придание самостоятельного онтологического статуса тому, что находится между – между субъектом и объектом, между природой и культурой, между животным и рациональным, между духом и жизнью, между внутренним и внешним, между проектом (будущего) и историей (прошлым).*

«Траект» – это схема, маршрут, «траектория», которая предопределяет структуры и структурные ансамбли, режимы и группы форм, динамические взаимодействия и столкновения, оппозиции и сближения, но ничего не говорит об *идентичности* того, что в этом траекте участвует. Так как эта идентичность есть не нечто постоянное, но следствие, результат самого траекта. Объект и субъект суть функциональные следствия антропологического траекта, они им конституируются как ролевые идентичности. То есть, по этой логике, все происходит в «аквариуме»<sup>2</sup>, который и порождает через динамику своей глубинной жизни образ наблюдателя (с одной стороны) и образы предметов (на другой стороне).

Здесь мы узнаем функционализм, о котором говорили на прежней лекции. Мы можем его применить к социологии – тогда социум есть обобщающий *социальный траект*, а можем к психоанализу – тогда *человек есть траект коллективного бессознательного.* В обоих случаях человек (психологический или социальный) есть *функция от чего-то другого*, нежели он сам; функция от того, что само по себе всегда остается потенциальным,

и без человека, без актуализации с его помощью и посредством его, само по себе не выступает, не проявляется. Поэтому Дюран говорит об «*антропологическом траекте*». Через антропологию траект *проявляет* себя и обнаруживает свою структуру (хотя, вместе с тем, и *скрывает* ее одновременно, так как прячется за человеком – так потенциальное, что только может быть, скрывает себя за актуальным, что уже есть). *Человек необходим, чтобы социальное сознание и коллективное бессознательное смогли бы через него осуществиться, проявиться, стать, сбыться.* Точно так же как слова, лексемы, морфемы, синтаксис и т. д. нужны языку, чтобы быть, хотя язык никогда не тождественен им. Язык становится актуальным через речь.

*Человек имеет бытие и смысл только как антропологический траект.* Вне этого функционального состояния он есть абстракция, простая и недоказуемая гипотеза субъекта. Точно так же, как и внешний мир – на другом «конце» (на конце которого нет) – не есть самобытный объект, но плод пластического воображения, конструкт, основанный на «грезе о веществе» (Башляр).

В одной из своих лекций «Тайная мать» (вошедшей в книгу «Философия традиционализма»<sup>3</sup>), посвященной в значительной степени Корбену и Сохраварди (то есть сходной тематике), я дал такое определение человеку: «Человек – это *неточное движение возможного*». Я имел в виду практически то же самое, что Дюран, выдвинувший теорию «антропологического траекта» (отталкиваясь от сходных предпосылок, так как я дал свое определение, как раз рассматривая *mundus imaginalis* Корбена).

#### ИМАЖИНЭР И СМЕРТЬ

Обосновав структуру антропологического и социологического подхода, Дюран делает второе фундаментальное утверждение своей гранд-теории.

Воображение имеет перед собой свою фундаментальную антитезу – *смерть*. То есть антропологический траект сам по себе натянут между собой (как траектом, а не субъектом!) и смертью. Конечность (по Хайдеггеру бытие-к-смерти – *Sein-zu-Tode* как важнейший экзистенциал *Dasein*) есть важнейшее свойство воображения. Это мотор и мотивация воображения. *Воображение воображает потому, что перед ним разверзлась смерть.*

Смерть выступает как *время*. У времени в чистом виде (если вычесть из него воображение) есть только одно безусловное и свойственное только ему самому содержание – это *приближение к смерти*. Время и есть траект – промежуток – между воображением и смертью, а значит, время есть человек и время есть воображение (имажинэр). Но не само по себе, а в регистре воображения. Само по себе оно и есть смерть.

Воображение – это то, что заполняет собой все пространство перед лицом смерти, что баррикадирует чистую стихию смерти всем, что мы видим, чувствуем, слышим, говорим, делаем, строим, ломаем, ощущаем, желаем, о чем грезим, на что надеемся. И тем самым имажинэр заполняет время, делает его антропологическим временем – *временем повествования*, мифа, траекта.

*Имажинэр и смерть – вот основная онтологическая диада, дающая начало всем бесчисленным диадам мифа.* Она рассеивается в сюжетах, образах, символах, ритуалах, обычаях, социальных институтах, отношениях, культурах,

повестях, как в зеркалах. Она лежит в основе такого явления как зеркало. Прежде чем зеркало появилось, его надо было вообразить. Зеркало, зеркальность есть свойство воображения. Когда его не было как предмета (если такое «время» и было на самом деле – зеркало по логике мифа было *всегда*), им служила поверхность воды<sup>4</sup>.

#### СТАТУС МИФОСА/ДИНАМИКА МИФОСА

По Дюрану мифос есть структурированная совокупность архетипов и символов, отражающая глубинные свойства воображения, присущие ему изначально. Поэтому мифос нельзя рассматривать как нечто историческое. Сама история есть издание мифоса. Точно так же неверно изучать мифос с помощью логоса (керигмы). Правильнее постигать логос и его структуры, отталкиваясь от мифоса.

Мифос не статичен, но динамичен, так как при всей повторяемости основных линий он постоянно облекается в новые детали. Это подобно примеру Питирима Сорокина о постоянном и переменном в обществе: мы каждый день чистим зубы, умываемся, завтракаем, обедаем и спим. Но каждый раз это происходит немного *по-разному*. Можно ли сказать, что разница деталей и порождает нашу личную историю? Если да, то личность есть не что иное как погрешность, заусеница плохо выполненной функциональной детали, и мы можем поставить перед собой проблему: «абсолютного обеда», «идеального умывания» и т. д.

Кроме того, отдельные мифы сталкиваются друг с другом, теснят друг друга, вступают в диалектические связи.

Миры мифоса динамичны и активны, в них разворачивается нескончаемая работа. Мифы могут изнашиваться или, напротив, наливать живую энергию, навязывая себя антропологическому траекту, властно поднимаясь из глубин.

Миф есть первый уровень структурирования воображения, он, с одной стороны, еще несет на себе отпечаток жизненной мощи стихии воображения, но, с другой, он уже обращен к четкому структурированию, а следовательно подвержен (по крайней мере, в его наиболее формализованных вариантах и аспектах) ригидной фиксации и энтропии.

Эта двойственность мифа – и мифоса как мифа в его структурно-онтологическом смысле – и делает его основной областью исследования, изучения и систематизации в социологии глубин. Это – часть воображения, структурный компонент коллективного бессознательного, и одновременно нечто, что поддается осмыслению, осознанию. Миф – это и есть путь индивидуации, способ индивидуации, инструмент индивидуации и, более того, сама индивидуация.

Миф есть ось антропологического траекта. А раз так, то можно сказать, что миф есть альфа и омега, начало и конец, смысл жизни и высшая общественная цель.

#### РЕЖИМЫ И ГРУППЫ ВНУТРИ ИМАЖИНЭР DIURNE/NOCTURNE

Мифос есть содержание имажинэра. Отдельные мифы в структуре глобального мифоса (совпадающего с имажинэром) поддаются изучению и классификации.

Дюран разделяет содержание воображения на три большие группы (мифов, архетипов, символов, сюжетов)<sup>5</sup> и на два режима.

Два режима – это *diurne*, «дневной режим» и *posturne*, «ночной режим».

Три группы (схемы) – это *героические* мифы, *драматические* мифы и *мистические* мифы.

*Diurne*, «дневной режим», включает в себя только одну группу мифов – героические мифы.

*Nocturne*, «ночной режим», состоит из двух групп мифов (драматических и мистических). И те, и те являются «ночными», то есть разделяют некие общие характеристики (режима), но различаются по внутренним свойствам.

Для Дюрана принципиально выделение именно трех групп мифов, так как в основе этой дифференциации лежит их структурная несводимость друг к другу. Это принципиально: три группы мифов *ирредуктибельны*, причем принципиально. Они не являются идеовариациями одна другой. Они фундаментально и сущностно гетерогенны.

Рефлексы и доминанты, и их связь с группами мифов и режимами воображения

Глубина всех трех групп обосновывается по Дюрану тем, что они соответствуют одному из трех фундаментальных, доминантных рефлексов новорожденного существа.

Дюран основывается в своей типологии на русской школе физиологии, в частности на трудах Владимира Михайловича Бехтерева (1857-1927) и Алексея Алексеевича Ухтомского (1875-1942).

Доминанта (по А. А. Ухтомскому) характеризуется полным подчинением всех прочих реакций организма, которые ведут или могут привести к снятию (удовлетворению доминантной потребности) или снижению состояния доминанты.

По Бехтереву, рефлексы уже в младенческом возрасте закладывают основные модели отношения человека к внешнему миру. «Рефлекс есть способ установления некоторого относительно устойчивого равновесия между организмом и комплексом условий, действующих на него», пишет Бехтерев<sup>6</sup>. Для Дюрана это важно: это «относительно устойчивое равновесие между организмом и комплексом условий, воздействующих на него», и есть аналог «антропологического траекта» или его материальное воплощение.

### Часть 3. *Diurne*, «дневной режим»/героические мифы

В основе героических мифов, которые формируют режим *diurne*, лежит движение *разделения*. Поэтому Дюран называет эту группу *диайретические мифы*, от греческого слова διαίρεσις, то есть «разделять». Это мифы разделения, расчленения, отсоединения одного от другого. Там, где в мифологии – а также истории, социуме, рассудочной деятельности – мы имеем дело с операцией разделения, разъединения, «разведения по разные стороны баррикад», дифференциации, и особенно там, где это разделение мыслится необратимым, безвозвратным, радикальным, там вступает в силу группа героических мифов и соответствующий ей режим *диурна*<sup>7</sup>.

#### ПОСТУРАЛЬНОСТЬ

«Героический миф» соотносится с «постуральным рефлексом». Это рефлекс вставания младенца. В 6 меся-

цев человеческий ребенок начинает садиться, а к году вставать и пытаться ходить.

В развитии этой постуральной доминанты воображение оказывается в *вертикальном* отношении к миру. Здесь формируется массив боязни упасть, стремление подняться (границы подъема не определены – оно может длиться бесконечно вверх – тема полетов и «асцензиональная психология»<sup>8</sup>).

Здесь речь идет о помещении себя напротив чего-то, лицом к лицу с чем-то.

Мифы вставания (героические мифы) содержат в себе такие черты: полет и падение, отвесные скалы, пропасти, свет (но не цвет), прозрачная и однотонная голубизна неба и холодное золото солнечных лучей; битва с другим – со зверем, чудовищем, врагом; разделение целого на части (дележ добычи); расчленение (жертвенного животного, врага).

### СМЕРТЬ КАК ДРУГОЕ

В основе героического мифоса лежит фундаментальная идея *смерти как другого*, с соответствующим императивом *борьбы с ней*, противостояния ей. Смерть и время рассматриваются как *враг*, с которым надо бороться.

К этому режиму и к этому обобщающему мифосу относятся следующие группы символов.

Символы меча (того, что разделяет), символы скипетра (инструмент властвования), символы стрелы – полет, однозначная и *необратимая* ориентация.

Все животные в этом режиме негативны (кроме птиц, у которых животность скрыта за крыльями – а это идея полета). Животные это *опасное движение* – потому что оно внешнее, движение есть время, а время несет смерть. Мышь – одно из самых грациозных животных по Дюрану, внушает страх и ужас. Почему? Потому что она движется – внезапно отделяясь от пола, темного угла или стены, она будит образ «ожившего внешнего мира», а это «другое». Другое же – враг. Так как любое другое – это смерть. По той же причине змея – излюбленный образ негативного териоморфизма.

Нюктоморфизм – ночеподобные существа демонизируются в героической группе мифов. Все, связанное с ночью, со сном, с материей, с плотью и плотностью, с материнством и женственностью, демонизируется.

Негативными свойствами наделяются, в частности, цвета, женщины, продукты питания. Это режим аскезы (асцензиональной аскезы).

Ночь мыслится как иное, как ужасное и враждебное. Злая ночь.

Чудовище есть более естественный образ для героического воображения, нежели животное. В чудовище – драконе – героический режим антропологического траекта получает свое полное выражение – отталкивающие стороны всех животных сочетаются в целое. Дракон более «реален» с точки зрения имажинера, чем змея, бык, орел и рыба, из которых он состоит.

Герой взлетает, поднимается, бьется с драконом.

Диурн ненавидит время как таковое. Борьба со временем достигается через скорость – все знают, что подниматься в гору быстрее, чем спускаться. Альтернатива взлету – в падении, тоже стремительное движение, но вниз (катаморфные мифы). Бездна – типичный символ героического мифа. Мифы светил, световых озарений,

просветлений, мгновенного «эллампсиса» относятся к героическому режиму.

К этому же разряду относятся мифы о великанах, гигантах. В целом гигантомания – в постройках, статуях, образах – свойственна именно этому режиму.

### РЕЖИМ ДИУРНА И ИДЕНТИЧНОСТЬ (ГЕТЕРОГЕННОСТЬ)

В героическом режиме герой *укрепляет свою идентичность* (траект укрепляет субъектность) и расщепляет внешние предметы (вплоть до распыления), дробит объект. Чем больше цельность субъекта, тем больше нюансов различает герой в объекте.

В психиатрии это выражается в неврозах или *паранойе* (в семействе психозов). Человек держится за свои представления больше, чем за внешний мир, который он постоянно разлагает на части. Паранойя – обратная сторона героизма.

### ДУАЛИЗМ И ТРИАДА

Режим диурна – это режим дуализма по преимуществу. Дуализм мифа может проявляться на всех уровнях – религиозном, политическом, моральном, социальном, культурном, бытовом.

Все содержание героического мифа – это бесконечная и абсолютная война дня против ночи, света против тьмы.

Это и то. Это и другое. Концепция трансцендентности рождается из этого корня. Гностические учения о дуализме, о добром и злом творце вселенной несут на себе явный отпечаток этого режима. Сюда же относится иранская религия и манихейство.

Идея троичности как треугольника, обращенного вершиной вверх (так и его аналог в нюктоморфном отображении), лежит в основе «монотеизма». О симметрии чисел 3 (логос) и 4 (бессознательное) много писал Юнг<sup>9</sup>.

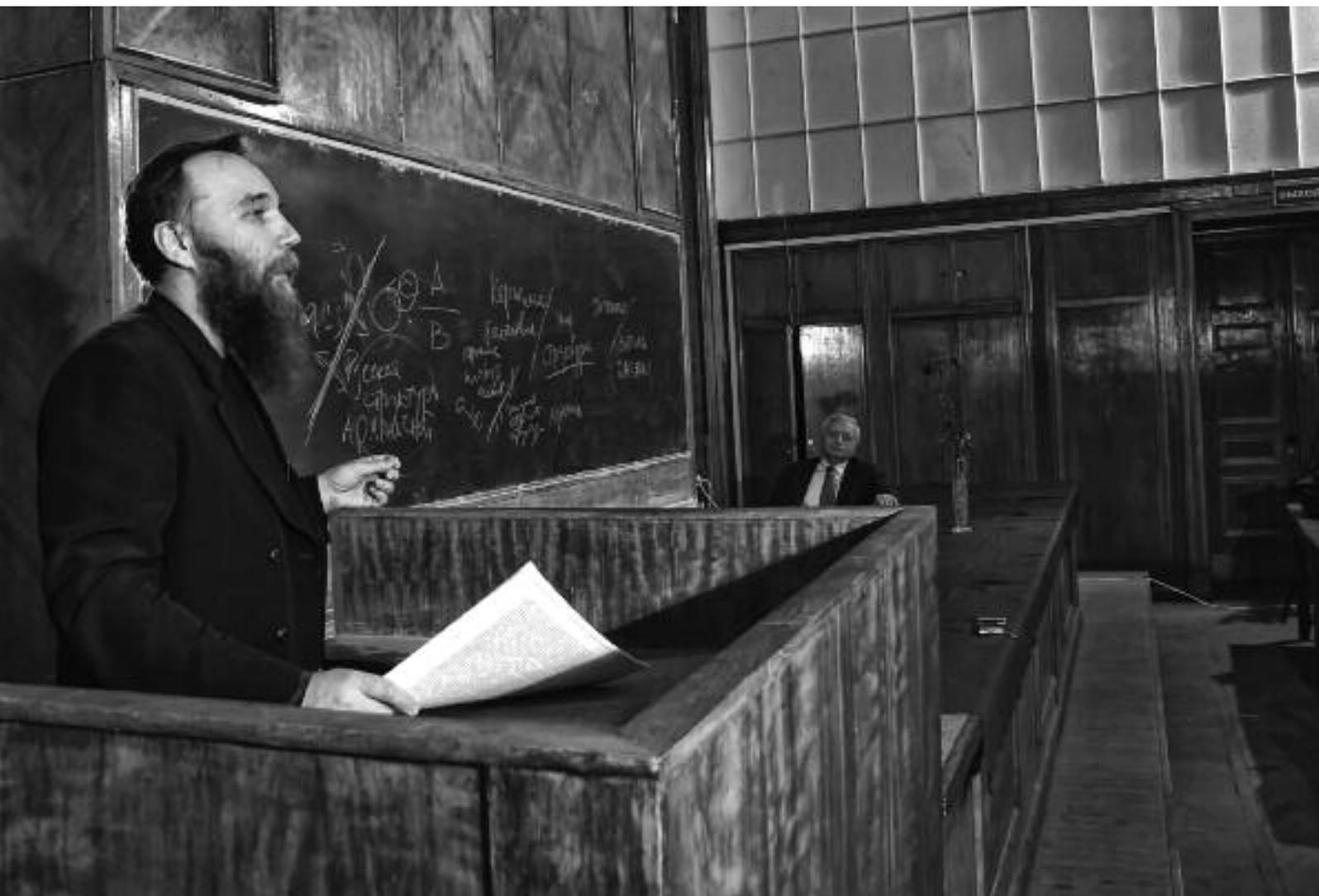
### СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЖИМА ДИУРНА

В социальном измерении героический миф приводит к патриархальным обществам с четкой иерархией (вертикальность скипетра), доминация воинских ценностей (ценность меча), вертикальных планов, образов гор и пирамид.

Социальность диурнического типа производит воинские союзы, государства, образованные с опорой на военную аристократию. Характерно, что большинство известных нам в истории государств имеют именно такое происхождение – в их основе лежит воинское сословие и их социальная структура отражает диурническую логику героического мифа (в праве, морали, институтах и т. д.)

### МУСКУЛИНОИДНОСТЬ

Режим диурна связан с *мускулиноидностью*. Не с мужским полом в анатомическом и физиологическом смысле, но с *мужественностью*, «вирильностью», как особым психологическим, социальным, культурным типом, который воплощает в себе комплекс ассоциаций *героического начала*. К реальному анатомическому мужчине этот образ может не иметь прямого отношения, так как в разных культурах мужчины стилизуются в соответствии с различными режимами воображения, и социокультурные паттерны могут существенно влиять на структуру реальных мужчин. Мускулиноид – это вообра-



## Александр Дугин

жаемый мужчина, мужчина, принадлежащий к *mundus imaginalis*. По Юнгу, он скорее соответствует анимусу (то есть тому, как женщина в самой себе в некоторых случаях воспринимает коллективное бессознательное) – сравни Серафитус у Бальзака<sup>10</sup>. И в бессознательном у женщин (на глубинном уровне) мускулиноидных черт и мифологических связей столько же, сколько у мужчин<sup>11</sup>.

Мускулиноидность здесь имеет связь с гендером особого рода – это *гендер мифа*. Он может проецироваться в культуру, на социум, в политику, в религию, порождая мускулиноидность систем – подчас в отрыве от формальных нормативов и установок или находясь с ними в причудливом соотношении.

В русской культуре, например, женщина часто наделяется мускулиноидным началом («коня на скаку остановить» и т. д.). Но особенно это подчеркнуто в германских мифах (Брунгильда, валькирии и т. д.). Можно вспомнить об индусской легенде о царице Кали, которая превращала прикасавшихся к ней женихов в женщин. Этот сюжет многократно обыгрывается в сказках.

Очень высокие женщины – женщины-гиганты или великанши – относятся к этому мускулиноидному регистру образов диурна.

## Часть 4. Nocturne, «ночной режим»: мистические мифы

### ЭВФЕМИЗМ

Ноктюрн нам легче определить, отталкиваясь от диурна. Ночь во всем противоположна дню, но ноктюрн делится на две группы, которые противоположны дню *по-разному*.

Общим является то, что весь режим ноктюрна это *режим эвфемизма*. Эвфемизм по-гречески «благое имя». Эвфемизмом является название дурного, ущербного, вредного, злого, отвратительного, неприличного, страшного предмета или явления чем-то смягченным, уменьшительно-ласкательным, ироничным, чтобы психологически снять остроту конфликтности, которую это в себе несет.

Если диурн *акцентирует* и *усугубляет* противостояние со временем и со смертью, то ноктюрн *смягчает* его, подвергает эвфемизму смерть и время, как фундаментальные антитезы воображаемому.

Режим ноктюрна (по-разному в случае обеих групп) *становится на сторону своей противоположности*, стремится затушевать ее.

Теперь рассмотрим две группы режима ноктюрна – мистическую и драматическую.

### МИСТИЧЕСКАЯ ГРУППА МИФОВ

Мистической эту группу Дюран называет весьма условно, отталкиваясь от определения французского антрополога и социолога Л. Леви-Брюля (1857–1939) о *participation mystique*, «мистическом соучастии» (как конститутивном качестве примитивных обществ – *Gemeinschaft*), то есть о таком траекте, который постулирует *непрерывную и органическую целостность* (воображения и смерти).

Можно назвать эту установку *недвойственностью* – по аналогии с индуистским адвайто-ведантизмом.

В этой группе все то, что опровергалось и отбрасывалось режимом диурна, подлежит переоценке и переосмыслению.

#### ДОМИНАНТА НОКТЮРНА

В области рефлексологии доминантой мистической группы мифов режима ноктюрна является *дигестивный* (или нутритивный) пищеварительный (или питательный) рефлекс.

В момент поедания материнского молока младенец проводит фундаментальную метафизическую операцию – он превращает *иное в свое, в себя*, абсорбирует и ассимилирует иное. И это иное дает ему первые чрезвычайно положительные ощущения. *Иное выступает не как смерть, но как мать, дающая грудь*. То есть младенец чувствует интегрированность с миром.

Пребывание в утробе еще более чисто фиксирует эту нутритивную и дигестивную доминанту.

#### РЕЖИМ МАТЕРЕЙ

Мистические мифы позитивно переосмысливают женское начало. Женское здесь значит благое, доброе, мягкое, нежное, позитивно оцененное. Ночь здесь нежна и свежа, а не страшна. Женщина – царица ночи. Это – «царство матерей», которое искал Фауст у Гете.

Сюда же относятся образы скандинавских норн или греческих парок, ткущих у корней мирового древа (или в Аиде) судьбу мира. Сюда же относится и Параскева Пятница в русском фольклоре. Пряжа – это то, что связывает (одно с другим), высшая форма единения.

#### ЧАША КАК ЭВФЕМИЗАЦИЯ БЕЗДНЫ

Образ чаши – центральный в мистических мифах. Это своего рода *эвфемизация бездны*. В героическом режиме преобладает катаморфный ужас падения. Для мистического режима – убаюкивающая дрема мягкого медленного спуска, скольжения, погружения (как в ванну).

Сюда же относятся образы норы, ямы, постели, горизонтальности, неги, центра, круга и овала, водной стихии, земли, матери-земли, предметов, заложенных один в другой, футляров, коробочек, сундуков и т. д.

#### БЛАГИЕ ЖИВОТНЫЕ

Животные в этом режиме перестают быть врагами. От охоты переходим к приручению, к побратимству со зверями (Маша и медведь), иногда к браку с ними. Звери отныне позитивны, их принадлежность к смерти и времени затушевывается вплоть до прямой противоположности – они, напротив, спасают, лечат, воскрешают. Точно так как негативные персонажи – Баба Яга, дракон, чудовище, оборотень – становятся

помощниками при определенных условиях. Это работа эвфемизма. Своего рода постоянный «стокгольмский синдром»<sup>12</sup>.

#### АНТИФРАЗА

В риторике есть прием *антифразы*. Когда одна вещь называется прямо противоположным именем. Это крайняя (в риторике ироничная чаще всего) форма эвфемизма. Антифраза называет болезнь «здоровьем», смерть «бессмертием» и «жизнью», утрату конечности или органа – «приобретением», нищету – «богатством», страдание – «праздником» и т. д. Но по логике мифа, называя нечто таким образом, воображение *превращает* на практике одно в другое. Антифраза теряет ироничность и обретает *магичность* (или мистицизм).

Это становится возможным через обращение к связности всех вещей, их сущностного единства, что как раз отличает суть мистической группы мифов.

#### ЗОЛОТО-ЭКСКРЕМЕНТЫ

Мистические мифы часто повествуют о богатстве, материальных дарах, золоте, сокровище. Антифразой могут выступать экскременты – и как намек на приятные чувства младенца.

В сновидениях взаимозаменяемость золота, денег и экскрементов – константный символизм, подробно изученный Фрейдом.

#### ПРОГЛАТЫВАЮЩИЙ-ПРОГЛОЧЕННЫЙ

Часто в режиме мистических мифов тот, кто был проглочен сам, проглатывает того, кто его проглотил. Символизм Ионы и кита.

Владимир Яковлевич Пропп (1985-1970) в книге «Исторические корни волшебной сказки»<sup>13</sup> приводит множество примеров инициатических сказочных историй про взаимное проглатывание персонажа и чудовища (кита, волка, змеи, дракона и т. д.).

#### МАЛЬЧИК-С-ПАЛЬЧИК

В режиме ноктюрна преобладают истории про маленьких человечков – гномов, карликов, лиллипутов. Пальчик-с-пальчик или мужичок-с-ноготок относятся к этой категории.

Это женское видение мира – другой как ребенок, как нечто маленькое. Отсюда уменьшительно-ласкательные суффиксы – они в лингвистике также относятся к мистическому режиму ноктюрна.

С помощью символического уменьшения (лиллипутизация – эвфемизм размерности) женщина укрощает буйную природу героического начала, мускулиноидность.

#### ГЛИШРОИДНОСТЬ (ЭПИЛЕПТОИДНОСТЬ)

В психиатрическом смысле доминанта дигестивного рефлекса и данного регистра работы воображения дает глишроидный,<sup>14</sup> а в предельном случае – эпилептоидный тип. Эти состояния называют клейкими, вязкими, глишроидными. В них происходит слипание различных чувств, мыслей, предметов в одно целое, в нечто тягучее и смешанное. Такие состояния часто предшествуют эпилептическим припадкам или (в легкой форме) икзотимии.

### ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК АЛЬТЕРИТАС

Глишроидный тип склонен придавать *единство объекту и размывать субъектность* по внешним предметам. То есть внутренняя идентичность размывается, а различные предметы (самые далекие), напротив, связываются, склеиваются между собой через интуицию всеединства. Пятна Роршаха<sup>15</sup> обязательно связываются друг с другом, даже если между ними нет никаких общих свойств.

Это порождает в клинических случаях шизофрению (икзофрению), разделение сознания на осколки.

Субъект становится гетерогенным, объект гомогенным.

### ФЕМИНОИДЫ

Режим ноктурна и, в первую очередь, группа мистических мифов формируют особую матриархальную конструкцию, где преобладает *женственно-материнский* тип. Это можно назвать *феминотипом*. Точно так же, как и с героической группой мифов, феминотипность не свойство реальных женщин. Феминотипный характер может быть присущ и некоторым патриархальным системам, и весь этот комплекс присутствует в глубинном воображении мужчин практически наравне с глубинным воображением женщин.

По Юнгу, феминотипность соответствует *аниме* (Серафите Бальзака) в мужской версии бессознательного.

Феминотипные типы, мифы, культуры и личности обладают специфической ориентацией и представляют собой четко выделенный антропологический траект, сопряженный с дигестивно-нутривной доминантой (культ еды, ласки, покоя, уюта, комфорта) и другими мотивами, свойственными режиму ноктурна.

Чтобы различить феминотипность, свойственную двум группам мифов в самом режиме ноктурна, можно говорить о *материнской феминотипности* мистических мифов и о *копулятивной феминотипности* второй группы, которую мы сейчас и рассмотрим.

## Часть 5. Режим ноктурна–2: драматические мифы

### РЕЖИМ ДРАМЫ КАК УМЕРЕННЫЙ ЭВФЕМИЗМ

Вторая группа мифов, входящая в режим ноктурна, – *драматические* или *синтетические* мифы – также подвергают фундаментальную оппозицию воображение (имажинэр)/смерть эвфемизации (поэтому они отнесены Дюраном к ноктурну). Но эта эвфемизация отличается от группы мистических мифов и *количественно* и *качественно*. Количественно – в том, что в данном случае эвфемизация *не столь абсолютная*, не меняет знаки на прямо противоположные. А качественно – в том, что процесс эвфемизации разворачивается *по иному сценарию* – через интеграцию негативного (смерти и времени) в *общую синтетическую систему*, где сохраняется и некоторый дуализм, и положительная оценка световых символов, и признается некоторая отрицательность ночных символов, но все в целом заключено в *схему относительной диалектической сцепленности*.

В этой группе мифов смерть ведет к новому рождению (воскресению), время – циклично (за прогрессом следует регресс, а затем снова прогресс), во всем доми-

нирует дуальный ритм, лишенный той бескомпромиссности, которая характеризует режим диурна.

### КОПУЛЯТИВНАЯ ДОМИНАНТА

В области рефлексологии синтетической группе мифов соответствует *ритмосексуальный* или *копулятивный* (половой) рефлекс, влечение к совокуплению и наслаждению.

По Дюрану, базовый траект копуляции состоит не просто в наслаждении – определенные формы наслаждения (равно как и травмы) человек получает во всех режимах, поэтому либидозные теории Фрейда, объясняющие подсознание как постоянного производителя сексуальности относятся не только к этой группе мифов, но ко всем их разновидностям. Дюран считает, что в копуляции важнее всего *ритм*, повторяемость одного и того же, а остальные ощущения и впечатления – вторичны и лишь добавлены к копулятивной доминанте (как к воспроизведению ритма) в качестве акциденций.

Брачный танец – это не только предкопулятивные игры людей, он встречается у многих видов животных, а у некоторых из них превосходит по сложности и изобилию символизма человеческие танцы (павлины, лебеди, волки и т. д.)

Половые отношения по Дюрану это, в первую очередь, воспроизводство ритма. *А ритм есть траект связывания* между собой противоположностей – мужчины и женщины, воображения и смерти (времени), наличия и отсутствия, ночи и дня. Эта связь иная по отношению к материнскому *склеиванию* всего в одно: два не становятся одним необратимо; их слияние несет в себе расставания, а расставание чревато новым сближением – таким образом, что пара противоположностей постоянно меняется местами, но превалирование одного обязательно влечет следующую фазу – превалирование другого.

### СИМВОЛЫ СИНТЕТИЧЕСКОЙ ГРУППЫ

Типичными образами синтетических мифов являются крест, круг, колесо, дерево, свастика, а также огонь, цвета, краски, пластическое многообразие, андрогинность, повторяемость, музыка (заполнение времени ритмическим благозвучием).

Многомерный сексуальный символизм, циклическая симметрия – верх-низ, право-лево, многообразие близких сюжетов, симметричное удвоение всего и вся вдоль вертикальной оси – все это указывает на драматическую группу.

Сценарий драматического мифа таков: *умирание не окончательно, за ним следует новая жизнь* (эвфемизм). Но вместе с тем сохраняется трагичность утраты, напряженность поражения и трагизм верховенства времени и смерти. Однако фатальность времени и смерти релятивизирована.

Образцом такого драматического дуализма является китайский символ инь-ян и вообще классический символизм китайской традиции.

### ДРАМАТИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

В этой группе мифов идентичность не столько укрепляется в своей сингулярности (параноидный субъект диурна) и не столько рассыпается (шизофреническая рассеянность мистического ноктурна), сколько раздваивается, эротизируется, сексуализируется.

Миф об Андрогине играет важную роль. Среди греческих богов более всего этой мифической картине соответствует бог Гермес, психопомп (водитель душ между мирами). Некоторые его черты относятся к диурну (крылышки на икрах). Но с другой стороны, он покровитель воров и торговцев.

Гермес имеет своим отличительным символом кадуцей – жезл, вокруг которого сплелись две змеи – одна головой вниз, другая – вверх, а сам скипетр являет собой ось симметрии драмы. Кадуцей, в котором две змеи сплелись, но сохранили двойственность, отличается от оубороса (змеи, кусающей свой хвост), которая относится к мистической группе мифов ноктурна.

### МИР НЕВЕСТ

Будучи частью режима ноктурна, группа драматических мифов также находится под знаком *женского* начала. Но это не столько мир матерей, сколько мир невест, жен, супруг, возлюбленных, «прекрасных дам». Женственность здесь выступает в дуальном качестве – она желанна и опасна, привлекательна и губительна. Множество сказочных сюжетов повествует об этой дуальности – став близкой, женщина исчезает (ее похищают, она в кого-то превращается); будучи далекой, она притягивает к себе, прокладывая сценарий для развертывания подвигов ее мужской пары.

В этих мифах драматического типа персонажи постоянно путешествуют, возвращаются по циклическим маршрутам, поднимаются в небо и спускаются под землю, превращаются в животных и снова становятся людьми. Очень важна повторяемость архетипических сюжетов, действий и поступков, а также воспроизводство и умножение аналогичных символов.

### МИФ О ПРОГРЕССЕ И ПРОМЕТЕЕ

К драматическому режиму относится *миф о прогрессе*, который Дюран считал сопряженным с мифом о Прометее.

В изначальной версии дуализм и обратная симметрия полностью соблюдена – Прометей титан (а не бог), то есть принадлежит ноктурну, а не диурну. У него есть симметричный аналог Эпиметей. (Этимология имен братьев означает «мысль, забегающая вперед» и «мысль, отстающая сзади»). Прометей и Эпиметей – две половины цикла (подъем и спад, верхняя и нижняя дуги окружности и т. д.). Прометей – это прогрессивная дуга, Эпиметей – регрессивная. Оба они должны находиться в Аиде (в царстве ночи и матерей). Но Прометей постоянно пытается *выбиться на верх* (в диурн). У Гесиода он вначале помогает Зевсу в его борьбе против других титанов, но потом подменяет жертвоприношения и похищает огонь, то есть выступает как трикстер (хитрец).

Так половина цикла покидает свою отведенную законным мифологическим порядком сферу, чтобы вторгнуться в область божеств, за что получает от богов (диурн) закономерное наказание. Компенсаторную функцию выполняет женщина (Пандора со своим ящиком: ящик, сундук, сокровище – все это символы мистического режима ноктурна), причем месть Зевса за украденный огонь проникает через Эпиметея (в полном соответствии с двойной симметрией мифа).

По Дюрану в этом мифе о Прометее, который был так популярен в Новое время, особенно к середине XIX века, явлена сама схема прогрессизма и историцизма. Нечто циклическое пытается освободиться от своей темной половины (как бессмертный Кастор и смертный Поллукс) и стать равным диурническим божествам. Сходный сценарий у мифа о Дионисе или в гностическом сценарии об апокатастасисе – финальном прощении сатаны у Оригена – см. поэму В. Гюго «Конец сатаны»<sup>16</sup>. Прогресс берется в отрыве от регресса, цикл размыкается в попытке сместить диурническую божественность. Отсюда один шаг до буржуазно-демократических революций (освобождение материалистических и ноктурнических «дигестивных» торговцев-буржуа из-под бремени диурнической наследственной аристократии) и до пролетарской революции Маркса (который сознательно отождествлял пролетариат с титанами греческого ада).

Параллельный сюжет в древнеиндийском способе получения огня через вращательные ступы в форме свастики. Свастика вращается равномерно (часто движимая животными), пока наконец, не загорится огонь – отсюда название свастики («сва асти» – «это благо» на санскрите). Так ритуальное постоянство, *вечное возвращение одного и того же силится разомкнуть этот цикл повторений* и выпрастывает прометеический миф о прогрессе.

По Дюрану, прогресс – обычный миф, ставший на некоторый период весьма популярным, но потом исчерпавший свою притягательность. После романа Андре Жида «Плохо прикованный Прометей»<sup>17</sup> тема банализируется, и миф окончательно изнашивается.

### ДРАМАТИЧЕСКИЕ ФЕМИНОИДЫ

В драматическом режиме ноктурна превалирует феминность несколько иного типа – не столько материнская, сколько эротическая, провоцирующая, дразнящая. Феминные культуры этого регистра отличаются динамическим сладострастием, ритмикой, легкостью и динамичностью.

Такой феминности соответствуют и мужские типы, с подчеркнутым эротизмом, склонные к флирту и большие поклонники женского пола. Тип Дон Жуана в такой классификации – это тип феминоида. Современные латинские «мачо» с набриолиненными прическами («как из душа») относятся к тому же типу.

### СИНТОНИЯ

В психиатрии Дюран не без колебаний соотносит с этим типом синтоников и циклотимиков, а точнее было бы соотнести норму. Данная модель мифорефлекторных комплексов характеризует более-менее уравновешенную личность, которую принято рассматривать как сбалансированную и «здоровую». Зависимость от настроений и их частая смена – это частный случай уравновешенной психики, равноудаленной и от паранойи (сверхсильная идентичность субъекта), и от шизофрении (сверхслабая и размазанная идентичность субъекта).

## Часть 6. Объяснение логоса через мифос

### СОЦИУМ КАК ПРОЕКЦИЯ РЕЖИМА ДИУРНА

Теперь посмотрим, к чему приводит нас методология Жильбера Дюрана, с точки зрения социологии и,

шире, с точки зрения социокультурной топики нашей базовой пары логос/мифос.

Дело в том, что мы видим наглядно, что основные параметры логоса (числителя) есть *ничто иное как одна из разновидностей режима диурна*. То есть логос есть частный случай одного из режимов мифа. Не нечто прямо противоположное мифу, но одна из его вариаций (и даже идеовариаций, то есть версии того же самого).

Могут сказать: эта вариация претендует на эксклюзивность. Да, но и сам героический миф, отталкиваясь от которого логос развился, претендует на эксклюзивность – это и есть миф об эксклюзивности, так как борется со временем.

На всех этапах развертывания западноевропейской рациональности, если учесть структурный подход Дюрана, мы встречаем именно героический миф, диайрезис, диурн – гипертрофированное развитие патриархальной воли, мускулиноидность, постуральную доминанту, подминающую все остальное.

Это – Рим. Это – ахейская Греция и Александр Македонский. Это – европейское Средневековье и пылающая готика. Это – Декарт и рациональность Нового времени. Это – мировой колониализм. Это – классическая философия, культура и искусство. Это – современная наука. Можно назвать это мифом об Аполлоне, или мифом о Духе.

Миф о субъекте и объекте, равно как и платоновский миф об идее, да и сам гераклитовский логос – все это следствия мифологической активности режима диурна.

В той мере, в какой социум есть явление рациональное (а в значительной степени оно именно таково – не случайно мы говорим о социальном логосе), он также есть продукт диурна. То, что не попадает в диурн, выносится за пределы социального логоса – в то подполье, с которого мы начали выяснение структуралистской социокультурной топики (в первой лекции).

Однако вычленение режима диурна, который сам относится именно к мифосу, а не к логосу, позволяет наметить тонкую грань – став логосом, диурн делегировал ему только одну часть, остальное же осталось в подполье. Поэтому неверно было бы понимать всю ситуацию так, будто весь мифологический заряд диурна переходит в логос. Не весь – только определенная его часть, причем меньшая. Основной объем Аполлона в ситуации логоса против мифоса остается на стороне мифоса. В XX веке в форме возрожденного культа Вотана он взрывает (по Юнгу) логосную рациональность германской культуры (феномен национал-социализма Гитлера).

Можно сказать, что идея Ницше о воле к власти, как иррациональном (мифологическом) инстинкте, сводится к тому же самому: воля к власти это диурн в широком смысле, и она является невидимым двигателем рационально-социальных процессов (в науке, обществе, политике, этике, системе ценностей).

#### ПРОГРЕСС КАК МИФ

Существенную модификацию логоса Запада привносит миф о Прометее. Это не диурническая модель, но оторвавшаяся от целого половина циклического мифа. Философия истории – это половина окружности, выбившаяся на поверхность и сцепившаяся там с результатами сильно обескровленного рационалистического логоса.

Она подпитывает разлагающееся Средневековье новым титанизмом (Возрождение, буржуазные революции).

Но, как и в классической версии мифа, прогресс несет в себе наказание и возврат к той второй половине, от которой восходящая стадия тщетно пыталась освободиться. Судьба титанов находится на их месте и не посягать на привилегии богов. В XX веке относительность прогресса стала очевидной всем<sup>18</sup>. Определенную роль в этом играет и сюжет о Пандоре и ее сундуке. Стремление женщин полноценно участвовать в политической жизни (суфражизм) и современный феминизм явно указывают на вторую составляющую этого мифа. Эта тема совпадает с индусским мифом о кали-юге, последнем, темном веке, в котором будет преобладать разнузданная и хаотическая женственность.

#### РЕЖИМЫ И СОЦИАЛЬНЫЕ КЛАССЫ

Еще один вывод из Дюрана – это возможность спроецировать данную картину на социальные классы и основные социальные функции.

Очевидно, что режим диурна покрывает собой королей, аристократов и воинов (ноблей). Сюда же следует отнести жрецов (фламинов) богов света и ясного неба. Это мускулиноидные олимпийские культы. По Дюмезилу, в индоевропейских обществах представители этих двух «классов» (или больших социальных групп), жрецы и воины, формировали основную социальную, политическую, экономическую и ценностную структуру, являясь правящими в прямом и мифологическом смысле (боги жрецов и воинов – Юпитер и Марс римлян – считались верховными по сравнению с богом ремесленников, торговцев и земледельцев – Квирином).

Драматические мифы относятся к ремесленникам и крестьянам, занятым циклическим трудом. Пролетарии Рима способны были только производить детей<sup>19</sup>, то есть копулятивная (сексуально-ритмическая) функция в них преобладала. Ритмичность однообразного физического труда – классический пример цикла и его символизма.

И наконец, мистическим мифам соответствуют женские культы и их жрецы (черная богиня мать Кибела, жрецы которой практиковали ритуальную кастрацию – феминность), а также особые мистические созерцательные культы.

Касты, классы и сословия в большинстве известных нам обществ (социальных систем) отражают принцип доминации режима диурна над режимом ноктурна. Патриархальная аристократия – жрецы и воины представляют собой элиту, высшие слои общества.

Третье сословие – крестьяне, ремесленники и торговцы относятся к драматическому режиму ноктурна, связаны с циклическим символизмом.

Социальная группа, соответствующая мистической группе мифов, представляет большую трудность для ее определения и локализации. С одной стороны, представители этого типа относятся к определенному виду жречества, утверждающего вселенский монизм, единство всего сущего. Это эзотерическая (мистическая) линия в классических религиях. В примитивных обществах и в шаманизме их можно отнести к условной категории «черных магов» или «черных шаманов».

Вместе с тем, ряд свойств этого типа относится к низшим слоям общества, стоящим в определенном смысле

ниже его нижнего предела: это четвертая каста в индуизме (шудры), состоящая из плохо интегрированных в арийскую структуру автохтонных элементов – маргиналы, парии, чандалы, рабы, лица без гражданства в греческих полисах (идиотес).

Здесь можно вспомнить о двойственном значении черного цвета у традиционалиста Рене Генона (1987-1951). Генон говорил, что черный цвет обозначает и «высшую непроявленность» (небытие, асат в индуизме, мир чистой возможности) и вместе с тем «тьму материи»<sup>20</sup>.

Поэтому социальная идентификация комплекса мистического ноктурна представляет собой определенную проблему и нуждается в более подробном выяснении.

В качестве примера можно привести период буржуазно-демократических революций, которые захлестнули Европу, начиная с эпохи Возрождения, и сформировали социально-политический пейзаж Нового времени. Подъем третьего сословия (ему соответствуют синтетические – циклические – мифы ноктурна) сопровождался в культуре подъемом тем титанизма и прометеизма.

#### ОБЪЯСНЕНИЕ ГЕТЕРОТЕЛИИ И СБОЕВ В РАБОТЕ СОЦИАЛЬНОГО ЛОГОСА

Благодаря социологическим конструкциям Жильбера Дюрана у нас открывается возможность дать объяснение таким явлениям, которые привели социологов к убежденности в недостаточности классической социокультурной топике (о чем подробнее говорилось в первой лекции).

Учет мифологических режимов объясняет нам сбой в рациональном причинно-следственном функционировании общества: *режим ноктурна аффектирует диурнические структуры на уровне индивидуумов, групп и коллективов*. Кроме того, те стороны диурнического мифа, которые не вошли в легитимные модели социального логоса (мускулиноидная агрессивность, стремительность, радикальность, разрыв и т. д.), также осуществляют бессознательную работу по подтачиванию этого логоса.

Бессознательная сторона во всех ее режимах, и в первую очередь *жизнь в регистре эвфемизма*, срывает четкие механические и героические проекты логоса. Но так как сам логос есть не весь диурнический миф, а его часть, то саботаж работы логоса проистекает еще и из самого диурна – из тех его областей, которые остались на уровне мифа и не перешли в статус рациональных систем. Наблюдение за этим явлением позволило Ницше поместить в знаменатель структуралистской дроби волю к власти. Структурализм Маркса, помещающий в основание (базис) материальные и трудовые процессы, напротив, акцентирует логику драматического ноктурна, выползающего на дневной свет в форме социалистических революций вслед за первой волной феминизма – буржуа, которые готовят пролетариату путь. В конце концов, по этой логике в социальную сферу должны проникнуть носители мистического ноктурна – «черные маги» (чего-то подобного и ожидали в будущем философы-традиционалисты – Ю. Эвола, Р. Генон, говоря о «великой пародии» и воцарении «антихриста», к которым приведет процесс снисхождения по кастовой лестнице).

#### Этнос и мифологические режимы

Забегая вперед в нашем курсе, можно сказать, что еще более ярко проявляют себя мифологические режимы в сфере этносов. Этнос, будучи сообществом людей по крови, в еще большей степени есть сообщество людей по мифу. *Этнос объединяется общностью мифа, общностью сновидений, общностью структуры воображения*. Поэтому при исследовании особенностей этнических культур миф вообще выходит на первый план и служит выкройкой, кодом как для понимания бессознательного, так и особенностей социального и культурного логоса в его этническом выражении.

Это мы продолжим разбирать в дальнейших исследованиях, показывая, как режимы воображения аффектируют этнические и национальные культуры, социальные и политические институты, процессы и формы.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Экстаз (εξτασις) – по-гречески дословно «выхождение из себя». Неологизм, предложенный Элиаде, «энтаз» (εντασις) – означает дословно «вхождение внутрь в себя, вглубь своего я».
2. У гениального современного поэта и культуролога Евгения Головина есть такие строки:  
«Кто-то идет рядом с нами и в походке виден ум –  
Вместо этой дряни на плечах аквариум».
3. А. Дугин «Философия традиционализма», М., 2002, стр. 590.
4. См. Г. Башляр «Вода и грезы», М., 1998.
5. Жильбер Дюран называет их также «структурными полосами» или «схемами».
6. В. М. Бехтерев «Основы общей рефлексологии», Петербург, 1923.
7. Теологические и культурные аспекты этого я анализировал в работе «Философия традиционализма», ук. соч., в разделе «Опыт разрыва. Боль и число».
8. См. Г. Башляр «Грезы о воздухе», М., 1999.
9. К. Г. Юнг «Психология и алхимия», М., 2003.
10. О. де Бальзак «Серафита», М., 1996.
11. Этот факт установил последователь и однофамилец Дюрана психолог и психиатр Ив Дюран в многолетних своих экспериментах (длвшихся более 30 лет) по выявлению структур воображения через тест АТ.9 («Архетипический Тест из 9 ком- понентов»). См. Yves Durand, Une technique d'étude de l'imaginaire, Paris, L'Harmattan, 2005.
12. Стокгольмский синдром – психологическое явление, когда заложники добровольно переходят на сторону террористов, которые их захватили и активно действуют заодно с ними. В основе его лежит психологическое стремление преодолеть невыносимое состояние полной беспомощности и зависимости.
13. В. Пропп «Исторические корни волшебной сказки», Л., 1976.
14. Термин «глишроид» (от греческого γλισχρος – клейкий, вязкий) ввел Эдуард Пишон (1908-1940), французский грамматик и психоаналитик.
15. Герман Роршах (1884-1922), швейцарский психиатр и психолог, разработавший системы визуальных тестов, представляющих собой ничего не означающие цветные пятна, которые он предлагал опрашиваемым описать ассоциативно и связать между собой.
16. V. Hugo. La Fin de Satan. P.1886.
17. A. Gide. Le Prometee mal enchainee. P.1899.
18. В социологической науке наиболее последовательно проводил критику прогресса Питирим Сорокин – см. П. Сорокин «Социальная и культурная динамика», М., 2006.
19. Латинское слово proles, дословно «производитель детей», «пролетарий» – насмешливое название, данное аристократией неимущим слоям Рима, способным только «производить детей».
20. Р. Генон «Символы священной науки», М., 1997.

# НАБАТ РУССКОГО КОЛОКОЛА

Виктор Грановский

**М**ы живём так, будто бы у нас не было религиозно-философского ренессанса начала XX века. В том возрождении было много смутного, там хватало «большевизма до большевизма»

и иных духовных соблазнов. Но сколько верного было сказано, да и предсказано на век вперёд, в то недолгое десятилетие «перед бурей», после которой набравшую ход религиозную мысль России стали свертать с кафедр, душить в лагерях и, в лучшем случае, высылать на пароходах подальше от пределов родной страны.

В конце 80-х годов XX века произошло как бы второе религиозно-философское возрождение, когда «изгнание», бывшее одновременно и «посланием», окончилось, и пришло время читать послания изгнанных. При изрядных и горьких потерях идейное наследие предреволюционной России и русской эмиграции вернулось к нам в объёме довольно значительном. Но хотя сегодня интеллектуальные кадры продолжают плодотворно колдовать над ним, штудии эти суть *modus cognoscendi* не слишком превозносимой в нашем обществе прослойки добросовестных гуманитариев. А вот социальный динамизм русской религиозной мысли по большому счёту не востребован нынче ни властью, ни обществом, ни народом. До сих пор в России не произошло *национального анамнезиса*. «Судьба России» (памятное название яркого бердяевского текста) – скорее отдельная тема религиозно-философского россиеведения, но никак не предмет «пойэзиса» русских людей, проникнутых идеалами этого россиеведения. История наша, как подметил о. Георгий Флоровский, совершается в страдательном залоге и «более случается, чем творится».

О том же самом – но с привлечением многомерной сакрально-социальной палитры – мы имеем теперь воз-

*Ильин И. А. Собрание сочинений: Русский Колокол: Журнал волевой идеи / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; Подгот. текста и имен. указ. О. В. Лисицы; Худож. Л. Ф. Шканов. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2008. – 855 с.*

можность прочесть в памятной записке, извлечённой из архива Ивана Александровича Ильина и опубликованной в пёстром Приложении к вышедшему единым томом изданию девяти (точнее, десяти – если учитывать «неродившийся» десятый) номеров журнала «Русский колокол». Вот точная характеристика, различаемая, по слову Юлия Айхенвальда, «энергичным, внушительным, стальным стилем»:

«Русскому человеку не доставало не только характера, т. е. крепкого волевого уклада, способного к самостоятельным решениям и мужественным, организующим и преодолевающим жизненные затруднения поступкам; – но и особенно *духовных основ* характера, каковыми являются вера в Бога, совесть, чувство собственного достоинства, чувство чести, правосознание, патриотизм и христиански воспитанный инстинкт частной собственности» (с. 792).

*Духовные основы общества* (опять знакомое название, на сей раз известной книги Семёна Франка) – вот то, поиском чего мы озабочены, уже не одно десятилетие блуждая по перепутьям новой России. И именно поэтому так необходимо сегодня читать Ильина. Где-то уже отмечалось, что среди наших мыслителей невелика доля профессиональных правоведов. Конечно, в условиях «правового нигилизма» довольно анекдотичен самопризыв к усвоению каких-то там норм правосознания, пусть и самых возвышенных. Но он и не празден. Ибо русская религиозная мысль – это не только, как мы привыкли, «идеализм». Наши философы слишком хорошо знали живую *конкретику* российской действительности, и это знание



позволяло им дерзнуть предсказать не то, чем она предстанет после большевиков (хотя здесь случилось немало предвидений), но то, чем точно ей не быть никогда, если живущие в новой, возрождённой, укреплённой России не возобладают сильным гражданским и, безусловно, нравственным правосознанием. Советский режим попирает всякое право; за минувшие с распада Союза два десятилетия, согласно уровню презрения к личности, мы держим лихой курс на пущее снижение. Это тоже причина для будущей национальной катастрофы.

«Русский колокол» Ильина зовёт к реализации «волевой идеи» не только в религиозном плане, но и в окормляемых верой социальных навыках. Уже в первом номере «Колокола», касаясь оппозиции монархии и республики, Ильин высказал себя сторонником «христиански фундаментальной» – «не ветхозаветно-библейской!!» – монархии (с. 31), но уверял: «Если Россия обречена после падения советов на республиканский строй, то мы будем реально и патриотически служить России и в этой форме». В отличие от современных ультрамонархистов Ильин никогда не был, по его собственному выражению, «патриотом государственной формы». Делать из монархии политическую либо историографическую икону, вымещать максимализм личного монархического чувства на несомый с гордостью транспарант – лишь повредило бы грядущей России. Ильину было абсолютно чуждо возводить царя выше закона божественного и нравственного, а смысл трагического падения русской монархии обнаруживать в кознях многочисленных «тёмных сил». Философ знал по личным столкновениям перверсии патриотического чувства, сегодня не только не иссохшие, но расцветшие пышнейшим цветом, каковы суть: «антисемитическая магия», болезненное выискивание масонской угрозы, экстремистское узкомыслие черносотенства.

Уравновешенные положения либерального консерватизма не восприняты нашим обществом до сих пор (и хочется спросить в год столетнего юбилея знаменитого сборника, сколько народу прочло-таки пресловутые «Вехи»). Кроме того, отрицательный социальный опыт постсоветского десятилетия, когда под озвучивание заоблачно-абстрактных либеральных проектов шёл невиданно наглый, никак не либеральный разграб страны, – и сегодня, в сгущающихся тучах нового кризиса, заставил усомниться в ценностных ориентирах, бездумно перенятых нами у Запада. Но что, к не меньшему прискорбию, застоялось у нас в сознании – так это вульгарные коммуно-монархические апокрифы о российском прошлом, увы, определяющие осмысление настоящего. Перманентно выбрасываемые на патриотический интеллектуальный рынок «апологии Грозного царя», набухание псевдоблагочестивых басен о «святом чёрте» Распутине, иконы Сталина, рисуемые не только на фронтисписах газеты «Завтра», но и вывешиваемые в отдельных церквях, – всё это печальные симптомы давней, с каждым днём усугубляющейся в нас болезни исторического невежества, признак сильнейшей нравственной астении.

Наше патриотическое движение, если обозреть всю его разномастность, представляет собою «чудище обло», и при нестеснении выражаться – сущую бестолочь, увы, не всегда только в крайних, а и в «головных» своих направлениях; и это при вовлечённости в него, так часто, действительно светлых голов и горячих сердец. Послесло-

ветский патриотизм, замешанный во многих случаях на сильных искренних чувствах (и в то же время – при ужасной исторической непросвещённости и идеологической зашоренности даже лучших умов), противники наградили «красно-коричневым» ярлыком. Печально сознавать, что дыма без огня не бывает, и правота до сих пор сохраняет место даже в этой несмешной шутке.

На фоне постоянно делящихся как амёбы маргинальных псевдопатриотических групп духовно трезвым и общественно перспективным представляется помещённое в журнале Ильина кредо Н. А. Цурикова: «Я не сектант. Я сам измеряю те или иные формы [патриотизма] только дух героизма, социально облагораживающего и заразительно возвышающего, дух национального горения, безраздельный пафос Родины, пафос долга и жертвы, водительства и служения» (с. 174).

В какой-то, весьма недолгий, момент Ивана Ильина было модно цитировать даже с самых высоких кафедр. В том, что Ильина расхватывают на цитаты, «повинен» и сам мыслитель – он был слишком ярким, доходчивым, прозрачным философом, незаурядным русским писателем. Между тем справедливо понимание этой простоты как только кажущейся. Знавший Ильина с молодых лет В. Даватц отмечал, что «читать его трудно. Надо останавливаться на каждой фразе; каждая запятая – внутренне необходима» (с. 818). За внешней простотой и привлекательностью стиля кроются те глубины, встречный анализ которых не каждому по перу. Возможно, именно поэтому до сих пор мы не имеем серьёзного, нюансированного исследования системы взглядов мыслителя. Мы имеем дело всего чаще с не слишком броскими компиляциями, более или менее умелым подбором блестящих периодов ad hoc, что в каком-то смысле низводит сердечно выстраданные писания Ильина до уровня развёрнутых плакатных лозунгов.

В других, искажающих самую суть национального христианского мировосприятия случаях, мы наблюдаем директивное «скрещивание» консервативной и революционной традиций отечественной историософии – под дурной вывеской «порядка в русских мозгах», где полагаемый отчего-то «коренным» взгляд запутавшегося национал-большевика Н. Г. Устрялова «дополняется» (?) «ильинским и федотовским»<sup>1</sup>. Случаются и ещё более возмутительные попытки. Ивана Ильина, не сверяясь с элементарной логикой историко-философского исследования, пытаются втиснуть в стройный ряд апологетов советского державничества. В угоду идеологеме огрубляют его утончённую монархическую концепцию до слепо-напыщенного этатизма, сводя к нулю то религиозное мирозерцание (восточноправославное – для России), вне которого монархизм Ильина немислим по определению<sup>2</sup>.

Но и вполне сомнительной общественной акцией представляется не столь давнее перезахоронение праха Ивана Александровича в ближайшем соседстве с генералом Деникиным. Совсем не хочется принижать честное имя Антона Ивановича Деникина – самоотверженного русского патриота, совершившего всё, что было в его силах и вдалеке не узких границах его военно-политического таланта в гибельные дни той русской смуты, очерки которой, вышедшие из-под пера генерала-литератора, сегодня широко

*«Я сам измеряю  
те или иные формы  
патриотизма  
только их большей  
или меньшей  
способностью  
вмещать в себя  
дух героизма»*

доступны любому читателю. Однако столь прямолинейное мировоззренческое сближение этих двух имён, совершённое записными политтехнологами в 2005 году, не порадовало бы, вероятно, обоих усопших. Так уж сложилось в истории русской общественной мысли, что межевание внутри патриотического лагеря (причём более всего – среди патриотов самых искренних) всегда происходило с яркой непримиримостью ко взаимным позициям. Это правда, что имея дух столь максималистской щепетильности торить дорогу к осуществлению искомого общественного идеала весьма проблематично. Но ведь и дань памяти есть прежде всего понимание духовного наследия тех, кого чтить, как и умение расставлять в нём смысловые акценты. Для Ильина, как известно, идеалом белого лидера был барон П. Н. Врангель, при оценке же действий Деникина Ильин употреблял слово «деникинщина», означавшее в проклятом ильинском вокабулярии «керенщина внутри Белого движения». Стало быть, разногласие историческое и, если угодно, *элитологическое* было здесь налицо, и лишь ультралиберальное всесмещение позволило тогда это разногласие «сгладить». А параллельно – сотрясти воздух благодушно-кощунственным заклинанием о «примирении белых и красных», свершившемся якобы под звуки советского гимна, бессовестно разыгранного над прахом антикоммунистических изгнанников.

**Ч**то бы ни говорить, число рефератов по Ивану Ильину сегодня возрастает, хотя и не в обилии. Но реальная трудность – указать в этом перечне<sup>3</sup> такое ильиноведческое исследование, которое явилось бы звучным событием интеллектуальной жизни. Сборники фрагментов под благословением Никиты Михалкова, порой даже перемежаемые «эмбрионами» В. В. Розанова (опять-таки: с точки зрения самого Ильина – малопочтенное соседство), выполняют, во всяком случае, лишь культуртрегерскую функцию. Если не считать разве что в высшей степени содержательных и компетентных введений-послесловий-примечаний проф. Ю. Т. Лисицы к продолжающим выходить в свет томам Ильина. Кстати, возвращаясь к «загибулинам» (словечко Павла Флоренского) непросвещённого отечественного патриотизма, читатель может набрести на актуальный исторический этюд усердного комментатора:

«Сейчас “теория Третьего Рима” переживает в России новый всплеск» (в то время как «нигде в работах самого Ильина термин “Москва – Третий Рим” не встречается»). «Этот *этактический* уклон в русском менталитете ещё более накрепился. В эту теорию привносится “представление” о Катехоне (Удерживающем), причём роль этого “удерживающего” выпадает на государство, на империю – независимо, языческая она или христианская (Римская империя, Российская империя, сталинский СССР, грядущая Русская империя, вся “Русская православная цивилизация”). Ильину всегда было присуще чувство ранга, он это понимал так: “Религия, вера, церковь, потом нация, народ, граждане, и только потом государство, империя, право”. Перевернутая пирамида – характерное явление нынешнего патриотического и государственного предпочтения. Этот выбор не только неверен, – убеждён проф. Ю. Т. Лисица, – но естественным образом теряет религиозную глубину, мысленную строгость (по Ильину, “теоретическую совесть”), нравственную чистоту (оправдываются все исторические безобразия своего народа и своей истории)... Вот почему ничего подобного нет у Ильина» (с. 828 – 830).

Если взглянуть в роспись содержания вышедших номеров «Русского колокола», то в доброй их половине мы встретим фамилию знаменитого донского атамана и писателя П. Н. Краснова. Судя по частной переписке Ильина, философ относился к нему и его произведениям не без иронии. Между тем переизданная у нас «Белая свитка» Краснова, насквозь просвеченная монархическим пафосом (однако лишённым трезвомысленной закалённости самого Ильина), выводит философа в качестве законспирированного демиурга в антиутопии, где Россия не только в одночасье освобождается от большевизма, но и тотчас обретает былой монархический апофеоз – стоит ей выслушать единственную лекцию приглашённого из-за рубежа Ивана Александровича... Что поделать! – Краснов живописал гревшую его сердце иллюзию, мало сообразуемую с повреждением народной души, пережитым революционной Россией («Свитка» написана на рубеже 1927 и 1928 годов, она – современница первых двух выпусков «Колокола»). Но казачему вождю было настолько сродни «горение и кипение» *Прибывшего оттуда* (псевдоним И. А. Ильина в «Колоколе»), что вера и его, и других честных ревнителей «волевой идеи» в силу слова, *воскресительного для России*, была не фантазмом, но чаением.

Краснов описывал Ильина следующим образом: «Он был высок и худощав. На голове мягкая шляпа бронзового плюша. Длинное узкое пальто. Очень бледное, с бледностью монаха, аскета, пожалуй – йога лицо. Светлые, цвета соломы, волосы, небольшие усы, борода клинушкой. Очки, смягчающие огонь глаз». И ещё – характеристика речи: «Слова били, как молот по раскалённому железу» (Белая свитка. М.: Вече, 2006. С. 293, 294).

Так ударяет набатный колокол.

1. Сергеев С. Стратотерпец великодержавия // Устрялов Н. В. Национал-большевизм. М.: Эксмо, 2003. С. 47.
2. Зернов И. Н. Иван Ильин. Монархия и будущее России. М.: Алгоритм, 2007. С. 220 – 223.
3. Солидный знаток русского консерватизма, доктор исторических наук А. В. Репников ещё в 2004 г. опубликовал ознакомительную библиографическую статью, содержащую подобный перечень (см. на сайте: <http://www.pravaya.ru/ludi/450/519>). За пять лет список, очевидно, сделался намного шире.

# РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В XX СТОЛЕТИИ

Елена Клевцова

*«Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее». (Мф. 16, 18)*

Издательство Сретенского ставропигиального мужского монастыря выпустило в свет уникальную книгу: «Русская Православная Церковь. XX век». Издание сразу же было отмечено несколькими премиями: «Лучший книгоиздательский проект года», «Лучшее издание духовной и историко-религиозной литературы», «Издание, ставшее событием года». Причем впервые в истории конкурса Ассоциации книгоиздателей России «Лучшие книги года» (а он проводился уже в 17-й раз) одно издание победило в двух номинациях одновременно («Лучшее издание духовной и историко-религиозной литературы» и «Издание, ставшее событием года») и получило Гран-при.

Главный редактор и руководитель проекта – наместник Сретенского монастыря архимандрит Тихон (Шевкунов). Около пяти лет ведущие специалисты в области церковной истории работали над составлением книги-энциклопедии «Русская Православная Церковь. XX век». Это доктор исторических наук О. Ю. Васильева (руководитель авторского коллектива), кандидат исторических наук Д. В. Сафонов, кандидат исторических наук А. Л. Беглов, доктор исторических наук С. Л. Фирсов, кандидат исторических наук и кандидат богословия А. В. Журавский, кандидат богословия В. И. Петрушко. Колоссальную работу по систематизации материала и подбору иллюстраций проделала редактор книги Т. А. Соколова. Рецензентами книги выступили такие видные специалисты по истории Церкви как доктор церковной истории, профессор, протоиерей Владислав Цыпин и доцент Московской духовной академии, заведующий кафедрой Церковной истории Алексей Светозарский.

Чем же так интересно и уникально это издание?

Во-первых, это, пожалуй, самая полная энциклопедия российской церковной истории минувшего столетия, такого близкого нам по времени. В книге можно почерпнуть информацию, ранее не доступную широкому кругу читателей. Хронологически выстроенная летопись важнейших событий истории Церкви тесно сплетена с трагической историей России. В ткань повествования включены документы, обращения, письма, царские манифесты, а также биографии (уже жития) архиереев, ныне прославленных Церковью в сонме святых, и биографии архиереев – наших современников. Эти документальные свидетельства позволяют нам ощутить «пульс жизни» нашей Церкви.

Во-вторых, это было очень драматическое столетие. Народ прошел через бурные общественные перемены. В XX веке впервые в отечественной истории безбожие было провозглашено одним из основополагающих элементов

официальной идеологии. «Именно поэтому раскрытию сложных механизмов в области церковно-государственных отношений авторы-составители книги уделяют столь пристальное внимание», – пишет А. К. Светозарский.

Архимандрит Тихон отмечает, что это было особое время для Церкви в России и во всем мире: «Вопрос о вере и верности Богу встал перед каждым православным человеком как вопрос жизни и смерти. И другой вопрос – о том, что Божие и что кесарево – самым решительным образом требовал ответа, в первую очередь от тех христиан – иерархов и священников, – на которых Господь в эти страшные годы возложил ответственность не только за управление, но и за сохранение поместной Русской Церкви».

В-третьих, несомненное достоинство работы – отказ от «узко клерикального» подхода. Проблемы внутрицерковной жизни (в том числе и те, которые не получили до настоящего времени однозначной оценки как в трудах специалистов, так и в глазах общественного мнения) представлены объективно, без желания сгладить «острые углы» и обойти «щекотливые темы», – отмечает профессор Светозарский.

Хотя начало и конец века – времена внешне относительно спокойные, мы даже видим подъем церковной жизни (строятся храмы и монастыри, совершается прославление святых подвижников в начале века, и мучеников – в конце столетия), но «внутри каждого сравнительно мирного периода, за который мы должны благодарить Бога, всегда зреют будущие испытания, как это наглядно показала история России XX века», замечает архимандрит Тихон.

И, наконец, стоит отметить богатый изобразительный ряд энциклопедии. В книге около тысячи иллюстраций. Редкие фотографии и «документы эпохи» по крупницам собраны из государственных и частных коллекций. Дорогие православному человеку лики святых – патриарха Тихона, епископа Илариона Троицкого, Иоанна Кронштадтского... И лица безбожников, вскрывающих святые мощи преподобных Сергия Радонежского, Серафима Саровского. Фотографии храмов и репродукции известных картин. Фотолетопись событий начала века и жизни Церкви в наше время.

Церковь никогда не держалась в стороне от своей паствы – православного народа. И на все, что происходило в России, Церковь непременно отвечала и пастырским словом, и делами милосердия.

27 января 1904 началась русско-японская война. «Многие священники отправились на театр русско-японской войны, в полной мере разделив опасность с непосредственными участниками боевых действий, нередко



вступая в схватку с врагом. Но главным для них было па- тырское окормление русских воинов».

«На помощь воинам, сражавшимся в Японии, на- правляли свою деятельность многие православные рус- ские люди, и среди них – великая княгиня Елизавета Фе- доровна, супруга московского генерал-губернатора великого князя Сергея Александровича. Великая княгиня организовала несколько прекрасно оборудованных сани- тарных поездов, устраивала в Москве госпитали для при- нятия раненых. Помня о духовных нуждах оторванных от Родины людей, великая княгиня направляла в дей- ствующую армию походные церкви, снабжая их всем не- обходимым для совершения богослужений».

В годы первой русской революции (1905–1907 гг.) св. праведный Иоанн Кронштадтский обратился к на- роду со словом «Царства земные колеблются и падают от безверия и беззакония» (6 мая 1907 г.): «Отчего же столь великое, бывшее столь твердым, могущественным и славным прежде, царство Русское ныне так расслаб- лено, обессилено, уничтожилось, всколебалось? Оттого, что оно сошло с твердой и непоколебимой основы истинной веры и в большинстве интеллигенции отпало от Бога, Который один есть непоколебимая во веки веч- ная держава, Коим твердо держится на дивной гармо- нии небо и земля – столько веков. Вот отчего царство наше колеблется. И одно ли Русское царство, занима- ющее шестую часть земли, колеблется от безбожия и анархии?»

Нет, колеблются и трясутся все царства земные, оставившие веру истинную... <...>

Держись же, Россия, твердо веры своей и Церкви, и Царя православного, если хочешь быть непоколеби- мою...»

В тяжелые голодные 20-е годы патриарх Тихон пи- сал, что «Православная Церковь никогда, ни при каких обстоятельствах не проходила безучастно мимо пости- гавших русский народ бедствий» и объявил сбор пожерт- вований, несмотря на то что власти пытались отстранить Церковь от помощи голодающим.

Массовые репрессии 30-х годов Церковь сполна раз- делила со своими согражданами, оказавшись на грани полного уничтожения. Тем не менее, епископы управляли своими епархиями из ссылки и лагерей, не оставляя своего мученического креста. Они еще по возможности старались облегчить жизнь солагерникам, духовно окорм- ляя их. Например, с Иларионом Троицким на Соловках любили поговорить не только верующие и интеллиген- ция, но и самые настоящие уголовники. И со всеми он был добр и приветлив.

В страшные годы Великой Отечественной войны Церковь с первых дней поддерживала народ в его борьбе с фашистскими захватчиками. «Она собирала и переда- вала деньги и вещи государству, армии, госпиталям, семьям советских воинов <...> и всем нуждающимся». В 1944 году целая танковая колонна «Димитрий Донской» была отправлена на фронт.

«Сколько священнослужителей было на фронтах Ве- ликовой Отечественной? Сколько погибло? Этих цифр нет. Никто в свое время не вел такого учета. В Красной армии не было полковых священников, но были священники,

надевшие гимнастерку и шинель и взявшие в руки оружие. <...> На оккупированной территории священники являлись подчас единственным связующим звеном между партизанами и местными жителями».

В 1943 году советское руководство решает использовать авторитет Церкви для решения своих внешнеполитических задач. Власть была вынуждена пойти на некоторые уступки Церкви – восстановление ее структуры, открытие храмов и духовных школ.

В послевоенные годы в городе Куйбышеве произошла поразительная история, о которой даже советская пресса не могла умолчать. Молодая работница Зоя в шумной компании собиралась встретить Новый год. А жених Николай задерживался. Тогда она взяла в руки икону святителя Николая и решила потанцевать с ней. Подруги уговаривали ее поставить икону на место, но Зоя прокричала: «Если Бог есть, то пусть Он меня накажет!» И тут же «поднялся вихрь, засверкали молнии, загрохотал гром... Все вмиг покинули комнату, одна Зоя не смогла сдвинуться с места». Так и простояла она с иконой в руках 128 дней...

В 50-е годы антицерковный курс, проводимый в период правления Н. С. Хрущева, был продолжен людьми, отстранившими его от власти. Если в 1959 году было 63 монастыря, то к 1970 году их осталось 16.

В 1983 году (чуть больше 20 лет назад!) за издание религиозного журнала «Надежда» приговорена к лише-

нию свободы и последующей ссылке Зоя Крахмальникова.

Новая общественно-политическая ситуация, сложившаяся в России в 1990-е годы, привела к кардинальному изменению места и роли Церкви в жизни общества. Законодательно были сняты дискриминационные ограничения.

В продолжение статистики: в 1996 в России действовало 341 монастырей, а к 2000 году – уже 545.

Многие события минувшего века взаимосвязаны с современными проблемами общества. Поэтому так важно знать историю своей страны в целом, в совокупности с ее церковной историей.

Какое постановление принял Поместный Собор после принятия в 1918 году декрета «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви»? Когда положения декрета вообще были отменены? Как отбиралась церковная собственность? За что отлучен от Церкви Л. Н. Толстой? Почему Сталин дал распоряжение не опубликовывать результаты переписи населения 1937 года и даже наказал переписчиков? О многом расскажет книга заинтересованному читателю.

И закончу словами Патриарха Московского и всея Руси Алексия: «Без духовного обновления, без Бога, без исполнения Его заповедей никакие знания и учения, никакие деньги и товары, никакая сила и никакая власть не принесут человеку подлинного счастья, полноты и гармонии бытия».

«Патриархия.Ру»



## ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ им. М.В. ЛОМОНОСОВА

[www.konservatizm.org](http://www.konservatizm.org)