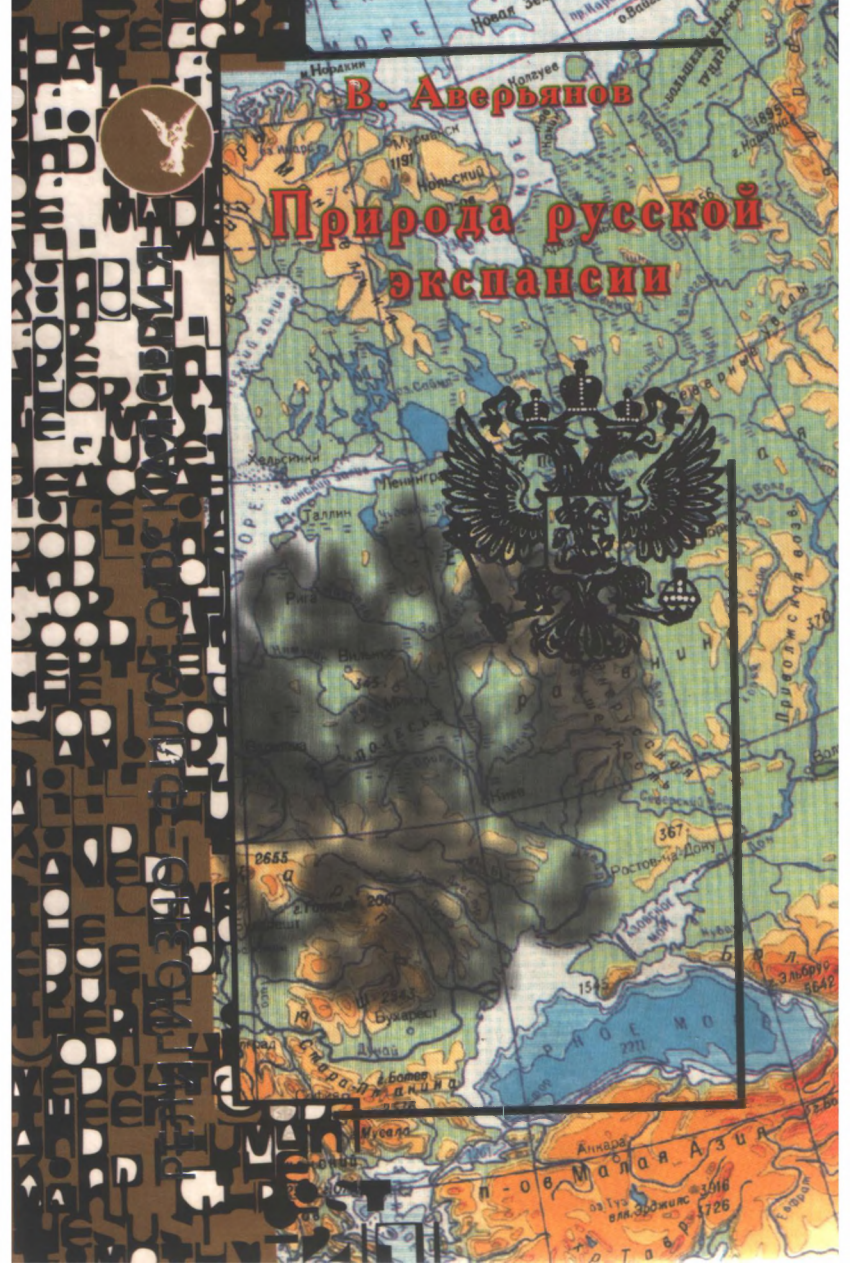




В. Аверьянов

Природа русской экспансии



Виталий Аверьянов

**ПРИРОДА
РУССКОЙ ЭКСПАНСИИ**



**Москва
2003**

Серия основана в 2000 г.

Выпуск 11

Виталий Аверьянов.

Природа русской экспансии. — М.: «Лепта-Пресс», 2003. — 512 с. — (Испытание мудростью. Вып. 11).

ISBN 5-98194-003-4

Книга современного философа и публициста Виталия Аверьянова «Природа русской экспансии» посвящена двум актуальным проблемам — историософии как *мудрости истории* и перспективе построения новой идеологии, которая должна прийти на смену сосуществующим сегодня у нас в стране идеологическому хаосу и плюрализму. Главную задачу этого труда можно определить как попытку выявить смысл и предназначение духовной Традиции, которая лежит в основе русской цивилизации и культуры.

Наверное впервые после трудов А. С. Хомякова, К. Н. Леонтьева и Н. Я. Данилевского тема историософии осмысливается на фактах и событиях российской истории российским автором. Можно сказать, что «Природа русской экспансии» — это возможный историософический ответ на знаменитый «Закат Европы» О. Шпенглера.

Книга будет интересна как любителям русской истории и философии, так и студентам и преподавателям гуманитарных вузов.

ISBN 5-98194-003-4

© Аверьянов В., текст, 2003.

© «Лепта-Пресс», 2003.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я не буду говорить, о чем здесь написано и как написано, это читатель сам поймет, стоит только ему вчитаться. Я скажу о себе, что когда я читал эту книгу, я почувствовал себя в мире философии на стыке старой и новой Руси, почувствовал, как билась философская мысль тогда, чтобы осмыслить переломный момент. Автор книги является достойным наследником таких философов, как Е. Трубецкой, Н. Бердяев, С. Булгаков, Л. Карсавин и другие. Он осмыслил и тот перелом, осмыслил и наше становление, казалось бы, в погибающем мире.

Значит, не погибла русская философская мысль, как бы ее ни старались обесмыслить и обесценить. Более того, она находит подход и к той вере, которой жила наша православная Россия.

Мне остается пожелать читателю этой замечательной философской книги получить такое же торжество и наслаждение мысли, какое я получил, более того — вдохновиться на дело Божие, оттолкнувшись от плесени, мрази, которая разлилась сейчас широкой волной по нашей стране, от того убожества, которое пытается все заполнить.

Раз появляются такие книги, никому не удастся нас одолеть.

Священник Димитрий Дугко

ОТ АВТОРА

Идейная линия этой книги выковывалась постепенно — через обсуждения в академической среде и в интеллектуальных кружках, через полемику в газетах и сетевых изданиях. В результате в этой книге тесно переплелись и связались друг с другом два главных смысловых мотива, каждый из которых сам по себе самостоятелен: во-первых, попытка построить модель русской историософии, которая поможет нам определиться в новой эпохе, во-вторых, попытка дать альтернативные политологические категории, заменив ими ряд тех негодных категорий, которые не объясняют, а затуманивают наши исторические перспективы.

В результате этого скрещения двух полей мысли вырисовывается контур особой оригинальной идеологии, вернее, сверх-идеологии, которая удовлетворяет одновременно нескольким требованиям, в первую очередь: соответствует русской исторической традиции в прямом смысле слова, то есть следует из нее, принимает и вбирает в себя своеобразие и необходимую ценность исторического пути России, ее пути как единого целого, обрисовывает возможность

столь важного для современности синтеза национального и религиозного начал.

Имя этой сверх-идеологии — динамический консерватизм. Сверх-идеологией я называю его потому, что в отличие от собственно идеологий, нацеленных на выработку перспективных программ деятельности в свете идеалистической картины истории, данное мировоззрение преимущественно историософично. Это означает, что оно не столько призвано строить непротиворечивую в самой себе перспективную "идеологическую" программу, что может оказаться несвоевременным, близоруким, незрелым, сколько и, главным образом, призвано улавливать в истории цивилизации (а значит и в становлении конкретной традиции) скрытый смысл, раскрытие которого помогает нам понять движение внутренних измерений традиции, ее заветные мысли. Для сверх-идеологии традиция не бессмысленна, не внеразумна и не бессловесна. Для сверх-идеологии слова и формулы человеческих умозрений служат лишь разными ступенями к постижению словес самой Традиции, без которых идеологическое творчество людей обратилось бы в слепое шарханье по истории, в многоязычный хаос. Главное не во внутренней логике идеологий, а в той многомерной сети связей, которая продолжает одну мысль и одно мировоз-

зрение в других мыслях и воззрениях — главное не в том, что значат определения идеологии внутри нее самой, но что говорит она всей материцивилизации, в которой обитает.

Русский динамический консерватизм конкретно-историчен. Это значит, что его нельзя рассматривать в качестве универсальной концепции, применимой везде и всегда. При этом не исключено, что из его недр выявится и некоторое глубинное универсальное содержание, но это содержание потомки все равно будут вынуждены адаптировать к современным им обстоятельствам. Поэтому построение конкретной программы действий для сверх-идеологии не столь значимо, как видение в истории ее предельно-высших "программ", замысла Божия о конкретно-исторической традиции. Идеал динамического консерватизма — это не совсем идеал, это не идеалистический идеал, потому что константы русской цивилизации можно осознать лишь в их живом движении. И если бы это было не так, то только в том случае, когда русская цивилизация отошла бы в прошлое, и ее историософия превратилась бы в реконструкцию традиции, в ретроспективную и неизбежно монументальную "русологию".

Чтобы говорить о традиции здраво, необходимо прекратить баламутить вокруг себя поня-

тийную среду, дать ей вымутиться и отстояться. Тогда сквозь туман проглянет голубое небо, и в понятиях наступит необходимая ясность. В частности, к негодным, "туманным" политологическим категориям я отношу понятие "социальной революции". Я отдаю себе отчет, сколько недругов накликаю таким образом себе и этой книге. Искренне призываю всех прельщенных идеей революции смотреть в корень замысла этой книги, всматриваться в положительное содержание динамического консерватизма, цель которого в решении сложнейшей и насущнейшей задачи — синтеза национализма и православного консерватизма, шире: евразийского супранационализма и религиозного традиционализма. Ради решения этой задачи можно многим пожертвовать и необходимо отказаться от многих иллюзий. Идея социальной революции, как бы ее ни трансформировали, как бы ее ни интерпретировали, несовместима с решением этой задачи — так же, как невозможно держать договор с теми, у кого мутные глаза и смута на сердце.

ТРУЦОБЫ
(образ России)

*Были наполнены звуком трущобы,
Лес и звенел, и стонал,
Чтобы
Зверя охотник копьём доконал.*

*Олень-олень, зачем он тяжело
В рогах глагол любви несет?
Стрелы вспорхнула медь на ляжку,
И не ошибочен расчет.*

*Напрасно прелестью движений
И красотой немного дёвьяго лица
Избегнуть ты стремился поражений,
Копьём искавших беглеца.*

*Все ближе конское дыханье.
Все ниже рог твоих висенье.
Все чаще лука трепыханье.
Оленю нету, нет спасенья!*

*Но вдруг у него показался бивень
И мамонтовый хобот.
Был зверь величествен и дивен
И грозен ног тяжёлый топот.*

*Без несогласья и без крика
Они легли в свои гробы.
Он же стоял с осанкою владыки —
Были созерцаемы поникшие рабы.*

Часть Первая.
РУССКОЕ
ВЪДЕНІЕ ИСТОРИИ

1. ЗАПАДА НЕТ, ЗАПАДНИЧЕСТВО ЕСТЬ (ПАРАДОКС ОТСТУПАЮЩЕЙ ЭКСПАНСИИ)

Вряд ли кто оспорит ту мысль, что русское философское сознание выдвигает на передний план задачи историсофские. Об этом много говорено. Достаточно сослаться на протоиерея Василия Зеньковского, писавшего, что "русская мысль сплошь историсофична", или на протоиерея Александра Шмемана, вторившего, что историсофия "стала главной темой русской мысли". Но историсофичность представления о ходе человеческих судеб главенствует не только в теоретической русской мысли. В конечном счете, это вообще русская черта — определять все согласно тому месту, которое мы здесь и сейчас занимаем по отношению к началу и концу мира. Мы думаем, что спор идет о злобе дня, а спор идет об историсофской позиции.

В то же время русским свойственна забывчивость. Память — тот духовный орган, который мы склонны держать в небрежении до тех пор, пока жизнь не заставляет вспомнить, что нечто подобное с нами уже случилось, что у нас имеется-таки опыт, на который можно опираться. Один из самых глубоких философов истории — Лев Карсавин — заметил, что прошлое забывается, но не исчезает. Прошлое хранится и почивает в нас — и это наше решающее богатство, которое мы, возможно, еще и не начали возделывать как следует.

В этой книге речь пойдет о природе странных событий русской истории, истории последних 500 лет, продолжающейся по сей день и требующей от нас живого отклика, жизненного ответа. Эти события, вернее, целые событийные ряды, как будто неоднократно возвращаются, повторяются. Смутные времена находили на нас и наших предшественников, как припадки, загадочные припадки русской государственности, кризисы уклада жизни, разрывы национальной традиции. После каждого такого разрыва мы вновь завязываем узел своей национальной традиции — новая, она никогда не похожа на старую. И все-таки это она — та же цепь, которую передали нам предки. Проходя через Смут-

ное время, Россия преобразуется — она как будто вновь поднимается с земли, отряхнется, очищается, возобновляет путь, наверстывает упущенное и довольно быстро забывает о своем падении. Но когда мы падаем, прошлое является перед нами, прежние падения возникают, как живые. Сегодня настает пора, когда нам нужно сосредоточить свою историческую память настолько, чтобы ощутить кажущуюся невероятной перспективу новой экспансии России, которая, судя по всему, не за горами.

Источник неистребимого потенциала России, скорее, внутри нее, чем где-то еще, скорее, в глубине России, чем на ее поверхности, скорее, в сущности ее, чем в ее преходящих исторических формах и качествах. Этот "русский Бог", воскресающий "русский дух" проявляется в специфическом образе нашего поступка. Русский поступок в религиозном, деловом и бытовом своих измерениях глубоко своеобразен, это исторический и антропологический самородок. Черты русского поступка можно легко усмотреть и у других народов — но я говорю о самой природе поступка, а не о его отдельных чертах. Своеобразие русского человека находит свое усиленное и увеличенное во много раз "я" в социальных порядках — то есть в культурной, го-

сударственной, народной традиции. Тогда русский человек признает себя в своей истории и узнает в себе свою духовную традицию — и эту духовную традицию узнает он с тем большей радостью и ошеломляющим восторгом, чем меньше была она до того содержанием его самосознания. Наибольший восторг вызывает узнавание своего архетипа, первообраза, своего "совершенного Я".

Русский взгляд на мировую историю означает, что ось мира проходит здесь, что история исходит отсюда, что в сугубом смысле нет ни Запада, ни Востока, но есть только Россия. Битва истории проходит на полях России — и это верно чувствовали создатели наших древних былин, которые пели обо всех событиях времен и народов как о происходящих "на Святой Руси". Исходя из духа языка, более точно будет сказать, что нет именно Запада, тогда как Россия — это Восток. Россия есть исток и источник, восход и путь восхождения. Запад же представляет собой чистый locus, "место где...", место рассеяния и угасания, зона разрыва связующих тканей. Перефразируя Шпенглера, нужно говорить не о закате Европы (Западной), но о Западной Европе как Закате. Перефразируя Достоевского, нужно говорить о Западе не как о дорогом

нам кладбище с дорогими покойниками, но как о месте, где похоронено все то, что забредало туда с Востока. Пустой склеп, в котором не подобает искать Истину, не подобает искать Живого среди мертвецов. Когда западный мыслитель сказал: "Бог мертв", — он был прав. Ибо Бог прикоснулся к Западу, но не живет в нем. Запад есть Закат не только даже историософский (перемещение центра истории), но и метафизический (граница, предел, "абсолютный ноль" исторической жизни).

Итак, Запада нет, нет этого "инициатора" истории, этого завоевателя мира, этого "изобретателя" цивилизации, этого возмутителя спокойствия племен и государств. Запад представляет собой лишь место превращения тонких инфильтраций Востока, все более рассеивающихся. Смысл истории в этом свете предстает как взаимопроникновение противоречивых инфильтраций — традиционной восточной и превращенной "западной", которая в субстанциальном смысле ничего из себя не представляет, кроме как небытие Востока, место, где Восток сходит на нет. Однако дурной смертоносный сок, тем не менее, активно действует в цивилизациях и культурах, действует так, как будто он является носителем самостоятельной

субстанции, имеет в себе собственный бытийный корень. Запад — историческая болезнь Востока, которая усугубляется и в отраженном виде воспроизводит ущерб всего тварного космоса. Запад — историософский символ, метафизическим аналогом которого является небытие, смерть, граница "тьмы внешней".

Именно русское созерцание впервые улавливает эту истину, именно русская мысль первая приходит к такому заключению. Это так потому, что Россия исторически оказалась первой и главной пораженной "западничеством" цивилизацией (кроме самой Западной Европы). С XVII века неся в своей крови эту заразу, Россия бесконечно менялась и приспособлялась к ней, но так и не погибла, не растворила себя в западничестве, сберегла в себе потенциал другой цивилизационной идентичности, другой дух.

К. Н. Леонтьев в кратких словах так выразил учение Н. Я. Данилевского о Европе: *Данилевский доказал (неопровержимо, по-моему), что, географически говоря, Европы такой особой нет, а вся эта Европа есть лишь не что иное, как Атлантический берег великого азиатского материка, великий же смысл слова Европа есть смысл исторический, то есть место развития или поприще особой, последней... культуры**.

*) Леонтьев К. Избранное. — М., 1993. — С. 167.

В этом определении-завещании нам русских консерваторов XIX века скрывается истина о Западе как пространственном "Местомимении Где", но не самостоятельном начале истории ("что" или "кто")*. У истории нет и не может быть многих начал — начало одно.

Ход истории в смысле эсхатологической перспективы ("последняя культура", "последняя империя") — это развоплощение locus-ов, смешение исторических потоков, взаимопроникновение смерти и жизни, конвергенция рас, эрозия черного и белого, энтропия глобальных социальных импульсов. Восток и Запад утрачивают определенность, смещаются и смешиваются, но тенденция восточно-западной динамики земной истории все равно сохраняется. Тенденция эта подтверждает, что субстанциально Запада как не было, так и нет, Восток же пошатнулся, но все равно существует и время от времени воскресает в своей чистоте в виде определенных исторических сгустков. Бытие Востока повсеместно оттенено "западничеством", повсеместно им приглашено. В отличие от Запада как чисто отрицательного понятия, западничество — это реальность.

*) Карлу Ясперсу эта мысль явилась как тревога о судьбе Европы, как ощущение опасности для нее быть вновь поглощенной своим "до-историческим" истоком.

Русский святитель Феофан Затворник за полтора ста лет до нас писал: *Один ушел вперед, а другой отстал. Это можно сказать о тех, которые идут одною дорогою. А о тех, кои идут разными и даже противоположными путями, сего сказать нельзя. Миротлюбцы бегут на запад, чуждающиеся духа мира идут на восток; стало быть, всякий своею дорогою. О тех, кои зрят на восток, даже если б они не шли, а стояли на одном месте, надо сказать, что они успешнее миротлюбцев, кои точно стремятся без устали, но во дно адово...**

Итак мир представляет собой двойственную картину чистого Востока как предельного символического истока, аналога божественного источника творения и Востока, больного западничеством, то есть одержимого самоотрицанием, саморазрушительным духом. Смыслом западничества оказывается деструкция Востока, размывание Традиции, раскалывание ее цивилизационного средоточия. Если Бог сотворил мир из ничего, то мы из любви к миру сему творим в нем свое маленькое человеческое "ничего".

Однако логика истории такова, что помимо двух этих реальных модусов истории образуется невиданное третье начало — Восток, очища-

*) Епископ Феофан. Письма о христианской жизни. — М., 1899. — С. 82-83.

ющийся от западничества, останавливающий ход смешения и деструкции. Конкретно-историческим образом и воплощением этого третьего начала и является Россия. Существо Востока в России — сознательное служение своему историческому делу. Восток в России не чисто-созерцательный и не отрешенный, Восток в России обретает свою живую и бодрственную ипостась, свою царственную разновидность. Поэтому и Православие в России становится своего рода историческим венцом Вселенского Православия, Церковью не отрешенной от мира, но Церковью самоотречения в миру и поперек мира. Поэтому и государство в России становится Третьим Римом, то есть возведенной в последнюю степень миродержавной государственностью*. Третий Рим — это та самая высказанная

*) Историческая тайна доктрины о трех Римях, вероятно, состоит в том, что и языческий, и тем более средневековый (византийский) Рим были каждый в свою эпоху адекватными образами того же "третьего Востока", противостоящего деструкции. Блаженный Августин в своем главном историческом труде "О Граде Божием", в котором он выступил как один из жесточайших критиков языческого демонопоклонства, тем не менее, отдавал должное доблестям и добродетелям Древнего Рима, в ходе истории которого все свои страсти римляне подчиняли одной великой страсти — стремлению к славе и чести. Согласно Августину, "жажда доброго о себе мнения, это страстное желание славы

ранее идея, что история принадлежит престолу Белого Царя, что история священна, и что весь мир в его динамике борется на русском историческом поле.

Отсутствие России как ключевого и центрального звена означало бы, что история последних 500 лет инертна, что динамика истории прямолинейна: западничество количественно растет и поглощает весь мир, Восток отстывает и изгоняется до тех пор, пока не превратится в символическую точку посреди полностью разложившегося и обратившегося в хаос мира. Но Россия обеспечивает Востоку такое состояние, что он проявляется всюду, что он всепроникающ и неистребим в истории. Россия возвращает Восток из изгнания, из отшельничества, из пустынничества — она обращает силу богооб-

и произвели множество дел удивительных...”, заставив пренебрегать частным ради общего и снискав римлянам право стать обществом, “градом”, господствующим над другими народами.

Тем не менее, представление о Первом (языческом) Риме как прототипе православного царства, в котором идея “великого града” (гражданства) связана с идеей Церкви (государства-общества как организма со своими органами) свойственно именно русским, именно в свете Третьего Рима два предыдущих обретают свой отчетливый смысл как вехи одного пути — выработки уравновешенной традиции-цивилизации.

щения в силу миродержавия. Только в России традиционализм как идеология окончательно переходит из своей оборонительной фазы в наступательную. Тактика ответных ударов в ходе реакции, которую осуществляет традиция-цивилизация, в ходе каждой новой ее экспансии дозревает до выработки тактики ударов упреждающих.

Прямолинейное победное шествие "мирового духа" Россия останавливает и поворачивает вспять, она разоблачает мифы о движении истории с Запада, о движении христианства с Запада. Россия обращает вспять католическую псевдо-реабилитацию Востока, Россия служит прямым вызовом Европе Гегеля, которая в военно-практическом измерении явилась Европой Наполеона. В России сломлен хребет Гегеля-Наполеона и сломлен хребет германской псевдо-реабилитации Востока в XX веке. Гегелевская историософия, историософия "фаустовского человека", историософия социализма как ее последнего, самого острого выражения предельно приняты Россией и переосмыслены — не в кабинетах, а в самом живом историческом процессе русской жизни — так, как нигде.

Главная битва с западничеством идет не на полях сражений с европейцами. Русские и сами

вполне европейцы — в том смысле, что вмещают в свой дух, в свой антропологический тип весь спектр европейских характеров. (Русские не европейцы в другом смысле — что Россию и русский исторический опыт, богатство русских характеров, потенциал русского культурного и духовного творчества Европа не вмещает и не желает вмещать в себя.) Решающая борьба с западничеством идет не в Англии и не во Франции, где западничество давно одолело все существенные манифестации Востока, не в Испании, не в Италии и не в Германии, в которых это произошло сравнительно недавно, хотя и там западничество доминировало всегда. Настоящая борьба идет внутри России, между русскими, здесь западничество острее и опаснее, потому что здесь оно разрушительнее, а его антихристианский соблазн глубже и радикальнее*.

*)Примером может служить феномен русского большевизма (и шире — русского социализма и анархического направления вообще). Россия "переварила" и преосуществила марксизм и социалистическую идею, как никакая другая страна в мире, — и этот откат ее от традиционной историософии в пользу предельного западничества сегодня исторически завершился. Если у западных народов сложилась своя "стабильная" и "органичная", приспособленная к современности ментальность, то у нас этого так и не произошло. Поэтому и русские либералы не способны дать убедительной историософии, общественное сознание в этом смысле на-

Участь России — быть притворно "западнической", быть приманкой для мира сего, быть по внешности мирской, но в тайне своей "восточнической" и "неотмирной". И эта драматическая черта России живет не только в сердце консерваторов, православных клерикалов, славянофилов, почвенников, евразийцев, но просматривается и у отъявленных русских западников. В скрытых пластах русского отступления и самоотрицания заключается огромная и непонятная другим народам энергия наступления — невидимая экспансия, которая в процессе истории становится видимой. **На каждый удар западничества Россия отвечает своей экспансией, которая оборачивается реакцией, неожиданно вовлекающей в свое действие все новые и новые круги всего человечества. Парадокс отступающей экспансии может быть проиллюстрирован и примером "скифской" тактики (она же тактика Кутузова), и примером "древнеславянской" тактики против самих скифов (она же тактика русских партизан в отечественных войнах).**

ходится в подвешенном состоянии. Это означает, что сверх-идеология, которой посвящена настоящая книга, нащупывает едва ли не единственное направление формирования русского социального проекта в начавшемся столетии, во всяком случае, нащупывает подходы к таковому безальтернативному направлению.

Однако и все духовно трезвое, все ориентальное в метафизике, что создано западными европейцами, незаметно инспирировано Россией, самым ее "нависающим" существованием, самой ее неуклонной экспансией и реакцией, сила которой стала поистине историческим фактором, определяющим мировую жизнь в последние 500 лет. Россия отрезвляет западников, ставит на место европейцев. В предельном виде ответ России на вызов истории представляет собой противостояние "красной свободе" западничества (свободе, балансирующей на грани духовной гибели) "черной свободы" мирового центра, мирового хребта. Свободой в западническом понимании несущие конструкции обладать не могут, природа их свободы другая*. Это апофатическая свобода — способ жить в мире и истории, неся в своей крови и в своем сознании независимый от мира и истории дух, непреклонный дух

*) Представляет интерес книга профессора П. В. Калинина "Уравнение русской идеи" (М., 2002), в которой охарактеризована как "антиномическая" и "антисекулярная" высшая ступень русского духовного творчества, описываемого автором на примере мирозерцания русских ученых монахов XVIII-XIX вв. По мысли Калинина, русская цивилизация вырабатывала в этом мирозерцании более совершенный по отношению к прошлым образцам тип духовного творчества с его *сердечной внутренне-крестно свободнической защитой от любых идолопоклонников и "миролюбцев"*.

человеческого достоинства и богочеловеческой правды. "Черная свобода" — это свобода образа Божия. В этом смысле Россия осуществляла особую реакцию, чуть ли не химическую реакцию социальных смыслов — она осуществляла метафизическую поляризацию вокруг последовательно нигилистических, до конца "небытийных" своих мировоззрений. Западничество в России решительно поляризовалось в **секулярный нигилизм и атеизм**, восточничество — в **апофатические формы духовной жизни**, а именно: апофатический национализм, апофатическую свободу духовной традиции, апофатическую формулу отступающей в западничество экспансии Востока (русская реакция — опрокинутое вспять "западничество", юродственное преодоление духа иронии и самораздвоения).

Судьба России — служить проводником и перекрестьем тенденций. Участь России — принять в себя яд западничества во всей его остроте и перерабатывать его в броню Востока. Миссия России — взять всю эту шумную, говорливую мировую иллюзию, весь этот кипучий, неумный морок как он есть и противопоставить ему невидимую молчаливую реальность, апофатическую сущность нашей неотмирности и нашего миродержавия. Эманации Востока, превращен-

ные на Западе в схемы анализа, критики, системности, технологичности, эффективности, эмансипации и идущие обратно в этом превращенном виде — в России снова встают на свои места. Анализ и критика у нас встраиваются в служение, системность используется как протез там, где распалась органика, технология становится средством и способом обороны Таинства, эффективность ее измеряется адекватностью ответов Традиции на провокацию мира сего во всех его фонтанирующих периферийных и центробежных страстях, эмансипация служит внешней широчайшей рамой для раскрытия строгого внутреннего аскетизма, выражения необычайной духовной свободы православия.

Западничество для нас — это не соблазн внешней стилевой и технической "вестернизации", которую в действительности мы усвоили и переработали, примерили на себя как свою "маску", свой "защитный слой", существующий для внешних, но не врастающий в нашу собственную сущность. Западничество для нас — это соблазн дурной историософии, историософии противотрадиционной, противонациональной, противоцерковной, противоречащей тому взгляду на историю, который мы наследуем от Христа. В метафизике и ее социальных проек-

циях главным выражением этой дурной историософии явился миф о революциях. Прежде чем говорить о конкретно-историческом русском пути в последние столетия, необходимо пересмотреть устоявшиеся представления о революции, в частности, и о том, что происходило в России в XX веке: так называемой "русской революции".

2. ПРОТИВ РЕВОЛЮЦИОННОЙ МЕТАФИЗИКИ: ВЫМЫТАЯ СВИНЬЯ ВАЛЯЕТСЯ В ГРЯЗИ

Навсегда останется загадкой, каким образом революционерам-классикам удалось наполнить это слово таким несоответствующим его происхождению смыслом. *Revolutio* в традиционной латыни — откат, круговорот, круговращение, но никак не скачок, не прорыв, не выход на высшую ступень. *Revolutio* — самое непосредственное выражение инерции, сопротивления среды, ее победы над волей к движению, к необратимости развития. Собственно, *revolubilis* и значало у латинян — "обратимый", *revolvi* — "катиться назад", "сваливаться" (то есть, как бы не удержавшись, отступать на прежние позиции). Цицерон употреблял словосочетание *revolveris eodem*, которое можно передать как "впадать в ту же ошибку", он же употреблял глагол *revolvi* в значении "возвращаться к пройденному", "предаваться тем же порокам" и т. д.

Не произошло существенных изменений в понимании *revolutio* и в поздней латыни. И очень мало было в этом слове тех смысловых оттенков, которые благоприятствовали бы изменению его значения на современное общеупотребительное. Но здесь скрыта великая ирония, ведь по существу реальные духовно-политические революции Нового времени, а также следующие за ними революции культурные, технические, психологические и прочие обернулись постепенным "откатом" к состоянию дохристианского духа. Царь Соломон (Притчи 26, 11) и апостол Петр (2-е Послание 2, 22) приводили половицу, которая хорошо передает это превращение: С ними случается по верной половице: пес возвращается на свою блевотину, и: вымытая свинья валяется в грязи. Может быть, классики-революционеры знали, что говорили, когда вкладывали в слово "революция" новый мифологический смысл? Или сама природа языка в этот момент повелевала ими?

Когда совершалась так называемая "Великая Английская революция", понятие революции в новом значении еще не употребляли. Революционность английских событий XVII века стала закрепляться в ретроспективном свете эпохи Просвещения и особенно в свете, который бросила

на нее "Великая Французская революция"*. Только во времена Токвиля и Маркса революционность "великого мятежа" англичан стала расхожим о нем представлением. В мир пришел новый объяснительный миф, сопутствующий мифу о прогрессе и мифу о единой социальной цели истории. Научный вид этому мифу был придан именно Марксом и Энгельсом, которые вообще отличались странной претенциозностью во всем, что касалось построения "действительно научного мировоззрения" и строили эти претензии так, как будто до них деятели науки не касались социальных вопросов. (Подобная навязчивая апелляция к "научности" бывает свойственна шарлатанам и патологически озабоченным "изобретателям".)

*) Одной из красивых версий, объясняющих историю термина, является версия коперникианская. Главный труд Коперника назывался "De Revolutionibus Orbium Coelestium" ("О вращении сфер небесных"). Таким образом, можно предположить, что термин "революция" перекочевал из области истории науки в область социально-философскую по принципу метонимии — книга, совершившая первую научную "революцию" и начавшая "освобождение естествознания" (оценка ее Энгельсом), сообщила самому понятию "революция" свое название. Если эта версия верна, следует считать, что подрывные силы Запада использовали науку в качестве инструмента саморекламы и навязали нейтральной научной терминологии радикальное историософское содержание.

Обращаясь к суду здравого смысла, я бы хотел спросить всех приверженцев "научного", то есть марксистского понимания революции: можно ли всерьез искать объективную оценку революции у ее провозвестников, могли ли быть теоретиками революции те, кто ее разжигал? Перефразируя А. Макинтайра — можно ли принимать за диагноз то, что очевидно является симптомом болезни?

Секрет успеха нового мифа заключался в том, что его невольно поддержали враги. В этом загадка западного консерватизма и действие в нем "хитрого духа" — ведь западный консерватизм не просто уступал радикалам, но изначально сдавал ему свои метафизические позиции. Западноевропейские контрреволюционеры очень легко согласились со словоупотреблением революционеров. В июле 1789 года после осады Бастилии король Людовик XVI, казненный в будущем якобинской властью, квалифицировал происходившее как "мятеж", на что получил ответ герцога де Лианкура: "Сир, это не мятеж, это революция". Что означали эти слова? Сам Людовик воспринимал революционный миф как знак исторической смены легитимности, как волю Франции к переустройству ее социального бытия. Король был вынужден

одобрить "революцию" и на время становится конституционным монархом — за что и поплачется в 1793 году*.

Тогда ни во Франции, ни в Европе не нашлось никого, кто поставил бы под сомнение этот миф о революции. Некоторым исключением, может быть, был Карл Людвиг Галлер, несколько более самостоятельный в отношении революционной риторики, чем другие представители "романтической" реакции. Классики контрреволюционной идеологии фактически молча согласились называть критикуемые ими события "революцией". Вместе с тем, следует отдать им должное, они не испытывали иллюзий в отношении содержания так называемой "революции". Это позволило Жозефу Мари

*) По существу, Людовик пошел на роль не конституционного монарха, но пленника смутьянов и бунтовщиков. В 1791 году в письме к Менонвилю Э. Берк писал: *"Разумеется, я не желаю зла вашему королю; но для него лучше не жить (он ведь не правит), чем служить пассивным орудием тирании и узурпации... Они оставили королевское имя лишь как приманку для тех французов, кто еще с почтением относится к имени короля".* И чуть ниже Берк пророчески добавляет: *"Несмотря на их торжественные декларации, их льстивые послания и многочисленные клятвы, которые они дали сами и заставили дать других, они убьют короля, как только отпадет нужда в его имени для их замыслов..."* (Берк Э. Правление, политика и общество. — М., 2001. — С. 373, 374 — 375)

де Местру стать основателем принципиально альтернативной идеологии, в которой положительный смысл революции как историсофского понятия отрицался: *Возвращение к порядку не может являться болезненным, ибо оно будет естественным и ему будет способствовать <Бог>... Король коснется ран государства осторожной и отеческой рукой. Наконец, вот великая истина, которой еще не очень прониклись французы: восстановление монархии, называемое контр-революцией, отнюдь не будет революцией противоположной, но явится противоположностью революции**.

Увлеченность контрреволюционным мифом, то есть мифом "Рестаурации", который в устах графа де Местра оказался пророческим, но только отчасти, сделала его своего рода парадоксальным апологетом "революции". Термин этот он понимал явно так же, как Цицерон, так же, как Соломон или апостол Павел понимали участь "рабов тления", но при этом де Местр утверждает, что воплощенное торжество неправды и злодейства, торжество идей антихристианской секты, явленное в "революции", было знаком провиденциальности событий. Воспринимая Французскую революцию как "откат", как

*) Де Местр Ж. Размышления о Франции. — М., 1997. — С. 169.

ниспадение на более низкую ступень духовного развития и цивилизации, де Местр видел в этом карающую десницу, которая, наказуя, тем самым очищала Францию для ее будущего подъема и восстановления. Но хотя реставрация действительно произошла, и произошла она почти в точности по прогнозам де Местра, необходимо признать, что он недооценивал тотальность и глубину того "отката" и "ниспадения", которые начались в Европе. Он недооценивал того, что в свете "революции" история с ее реставрационными и контрреволюционными волнами выглядела трудом Сизифа, обреченного видеть, как поднятый им камень всякий раз снова катится вниз.

Слабость контрреволюционной историософии явилась одной из причин легкого усвоения многими представителями "правой идеи" в XX веке идеологии так называемой "консервативной революции", восходящей к Артуру Мюллеру ван ден Бруку, хотя словосочетание встречалось и раньше (впервые, вероятно, у славянофила Самарина). Сам ван ден Брук указывал как на главный источник этой идеологии высказывание своего любимого писателя Достоевского. Если де Местр был соблазнен актуальностью мифа Реставрации, то "консервативные революцио-

неры" Германии первой четверти XX века были оглушены актуальностью уже самого революционного мифа на его новом витке. Миф этот настолько гипертрофировался, что правые предпочли не воевать с ним, но "работать" с ним изнутри. И в этом состояла решающая победа подрывных сил европейского западничества — наиболее творческие консервативные силы эпохи не представляли себе идеологии вне пролетарского и социалистического "гештальтов".

За эстетической эффектностью идеологии "революционного консерватизма" скрывалась отравленность соблазном, о котором зорко писал в первой главе книги "Люди и руины" реакционный радикал этой эпохи Юлиус Эвола: *Всякое слово обладает душой и, следовательно, необходимо позаботится о том, чтобы неосознанно не попасть под ее влияние... В этом случае существует реальная опасность более или менее неосознанно принять основные предпосылки, близкие тем, из которых исходит противник; согласиться, что "история идет вперед", что для создания нового и отыскания новых принципов нужно смотреть в будущее... На самом деле это уступка, так как в этом случае довольно легко, даже не заметив, оказаться жертвой прогрессистской иллюзии, согласно которой*

все новое является чем-то большим и лучшим по сравнению с предшествовавшим ему.*

В этих словах Эвола четко обозначил роковую роль магии понятий, в кругу которой были закованы многие носители "консервативной революции" и их духовные дети — политики фашистского толка. Тем не менее, и сам Эвола, и не только в молодости, давал повод для того, чтобы скрещивать идею "реакции" с идеей "консервативной революции". В работе "Фашизм с точки зрения правых" он писал о консервативной революции: *Необходима была революция, но не в прогрессистском и разрушительном смысле, а как устранение негативного: того, что в предшествующей системе огрехло и отчасти истощило свои жизненные возможности, пострадав от пришествия новой индустриальной эры. Именно тогда возникло часто используемое сегодня выражение "консервативная революция". Под этим не погразумевался простой возврат ко вчерашнему. Стремилась сохранить не определенные исторические формы, но принципы, имевшие незыблемую ценность**.* Эта черта Эвола сквозит даже в тех же "Людах и руинах", в которых он в начале выдвигает ло-

*) Эвола Ю. Люди и руины. — М., 2002. — С. 25.

***) Julius Evola. Il fascismo visto dalla Destra. — Roma, 1989. — P. 187.

зунг "реакции", чтобы на следующих страницах снять этот лозунг и уже впоследствии редко упоминать о нем: Несомненно, слово "реакция" само по себе имеет некий отрицательный привкус: кто реагирует, сопротивляется — тот не владеет инициативой... Двусмысленность, заложенная в понятии "реакция", исчезнет, если мы свяжем его с идеей "консервативной революции", подчеркивающей динамическую составляющую, то есть "революцию". Однако в данном сочетании последнее слово утрачивает свое прежнее значение насильственного ниспровержения законно установленного порядка и подразумевает действие, направленное на устранение хаоса, некогда пришедшего на смену прежнему порядку, и на восстановление нормальных условий*. Эвола слишком широко истолковал античное понятие революции, акцентируя в нем его положительные коннотации, тогда как у древних "революция" была понятием нейтральным и даже, скорее, относящимся к предосудительным поступкам (см. об этом в начале главы). Тем не менее, он достаточно определенно высказался о том, что стиль "истинных повелителей истории", тех, "кто сумел выстоять", вряд ли согласуется с какими бы то ни бы-

*) Эвола Ю. Люди и руины. — М., 2002. — С. 17.

ло "революционными" лозунгами*. Хотя Эвола и допустил некоторую уязвимость своего реакционного лозунга и по существу оставил его без развития, ему все-таки удалось сформулировать главный идеологический узел подлинного правого мировоззрения: идеал динамической традиции — без существенной задержки на промежуточных идеологических станциях, таких как консерватизм (в любых его разновидностях), "консервативная революция", фашизм и национализм (также в любых разновидностях). Динамическая традиция выше всего этого и служит критерием для построения и очищения всех идеологем, претендующих на союз с духом Традиции.

Вступая в схватку со змеем революционной мифологии, консерваторы после 1918 года попытались взять у этого змея его привлекательную для западных масс блестящую кожу и натянуть ее на некоторые из оболганных и опороченных идеалов "консерватизма" и "традиции". Нужно же было поступать по-другому: превращать в свое знамя оболганное и оплеванное без апелляции к революции. Не Церковь, не "феодальные" ценности, не имперские ценности были виноваты в пришествии новой разру-

*) Там же, С. 26, 27.

шительной мифологии, но сами люди современности виноваты в том, что опустили знамена веры, чести и преданности. Необходимо было поднимать символы Церкви и Империи против революционного мифа, а не встраивать усеченные и обрезанные остатки прежних ценностей в новую мифологию. И уж тем более недопустимо повторять эту ошибку сейчас — когда "консерватизм" и даже "реакция" уже мало кому кажутся бранными ярлыками. Сегодня каждый третий сочтет за честь прослыть реакционером. Так будем же русскими консервативными сверхреакционерами, ортодоксальными реакционерами, а не повторяющими ошибки немцев-протестантов "консервативными революционерами"!

Другой линией, по которой западники пересмысливали миф революции, был европейский нонконформизм, истоки которого теснейшим образом пересекались и с истоками "консервативной революции". Нонконформисты пошли с другого конца — они не в консерватизме увидели возможность новой революции, "революции наоборот", а в самой революции увидели ту самую "реакцию" в дурном смысле слова, которую осуществил через нее мир человеческой посредственности, смешения и конформизма.

Нонконформисты поднялись интеллектуально на следующую ступеньку по сравнению с "консервативными революционерами" — они очистили понятия, свели их к предельным основаниям, вновь "вымыли свиней", извалявшихся в грязи. Однако делали они это не в контрреволюционном, а, скорее, в анархическом и нигилистическом духе.

Первыми вдохновителями нонконформизма были люди, которых невозможно отделить от среды "консервативной революции" и традиционализма 1918 — 1940 гг. К ним относились и А. Гелен, и Э. Юнгер, и тот же Ю. Эвола. Так, например, А. Гелен предвосхитил позднейшие построения нонконформистов эпохи постмодерна, построив концепцию о манипуляции идеями в буржуазном обществе, согласно которой идеи в процессе их "демократической" фабрикации и обработки забалтываются и испаряются из политической реальности. По существу, у Гелена уже было дано ядро той концепции, которая выросла у Ж. Бодрийара в учение о симулякрах, то есть мнимых идеологических конструкциях, идеологемах-прикрытиях. Бодрийар же последовательно применил свое представление о симулякрах и к понятию революции, истолковав его именно как новейший нонконформист: *Все продолжают*

играть в линейную революцию, тогда как она уже захлестнулась вокруг себя, чтобы породить свой симулякр, подобно лепным ангелам, конечности которых соединяются в кривом зеркале*. Мы представляем себе революцию как взрыв, говорит Бодрийяр, тогда как она представляет собой "имплозию" (схлопывание пустоты)**.

*) Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. — СПб., 2000. — С. 77.

**) В работе "Прозрачность зла", созданной уже в 90-е годы, Бодрийяр вновь обращается к теме революции как тотальной эмансипации: *В сущности всюду имела место революция, но она проходила не так, как мы себе это представляем. Все, что высвобождалось, получало свободу для того, чтобы, выйдя на орбиту, начать вращение. Слегка уклонившись, можно сказать, что неотвратимой конечной целью каждого освобождения является поддержание и питание сетей. Все, что освобождается, неизбежно подвергается бесконечным замещениям и, тем самым, возрастающей неопределенности и непостоянству* (Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла*. — Москва, 2000. — С. 8–9). *Кибернетическая революция подводит человека, оказавшегося перед лицом равновесия между мозгом и компьютером, к решающему вопросу: человек я или машина? Происходящая в наши дни генетическая революция подводит человека к вопросу: человек я или виртуальный клон? Сексуальная революция, освобождая все виртуальные аспекты желания, ведет к основному вопросу: мужчина я или женщина? (Психоанализ, по меньшей мере, положил начало этой неуверенности.) Что же касается политической и социальной революции, послужившей прототипом для всех других, она, предоставив человеку право на*

В эпоху постмодерна происходило осознание того, что революционизм вошел в плоть и кровь современного общества, стал качеством обывателя, который в течение жизни не раз меняет, как модную одежду, мнения, вкусы и установки. Революция стала системным свойством общества, стала характеристикой комфорта — в согласии с ее великим пророком, говорившим, что человечество должно весело, "смеясь", расставаться со своим прошлым. С другой стороны, и "неоконсерватизм" стал ширмой, за которой разворачиваются

свободу и собственную волю, с беспощадной логикой заставила его спросить себя, в чем же состоит его собственная воля, чего он хочет на самом деле и чего он вправе ждать от самого себя. Поистине неразрешимая проблема. Таков парадоксальный итог любой революции: вместе с ней приходят неопределенность, тревога и путаница. По окончании оргии освобождение поставило весь мир перед проблемой поиска своей родовой и половой идентичности, оставляя все меньше и меньше возможных ответов, если учесть циркуляцию знаков и множественность желаний. Именно таким образом мы стали транссексуалами. Точно так же мы стали трансполитиками, т. е. существами, не различающими ничего и не различимыми ни в чем, что касается политики, двуполыми гермафродитами, взяв при этом на вооружение, тщательно обдумав и в конце концов отбросив наиболее противоречивые идеологии, нося отныне только маску и сделавшись, может быть, сами того не желая, трансвеститами от политики (Там же. С. 38 — 39).

"научно-техническая революция", "сексуальная революция", "психоаналитическая революция", "революционная" плюрализация идеологий, информационная "революция" и другие соответствующие процессы (в последние десять лет заявили о себе еще и "глобализация" экономических и политических институтов и "гендерная революция"). Старые термины социальной динамики утратили свой некогда живой и воинственный смысл.

Если Бодрийар пошел по пути витиеватой изощренной критики революционного мифа, то линия Жоржа Батая, наследующего в этом аспекте Юнгеру и Эволе, может считаться более позитивной — в ней просматривается нечто вроде альтернативы неолиберальной магии, магии работающего с большими массами людей новейшего революционного духа. Такой альтернативой революции и консерватизму, оказывающимся на поверку союзниками внутри единой Системы современного мира, было в свое время юнгерянское представление об "анархе" как субстанции чистого восстания. "Анарх" — это индивидуалистический контр-миф Юнгера, Батая и других нонконформистов, который они выдвинули против коллективной магии революции, эффективно действующей как в буржуазном, так и в социалистическом обществах.

Анарх — это носитель власти, суверен, духовный аристократ, который несет принципы власти и иерархии в мире, где центры этой власти и авторитета подорваны. Феномен анарха раскрывается в мире, где иерархия разрушена, где монарх свергнут и уничтожен. Важно заметить: если для де Местра и Бональда ситуация без монарха была "безвременьем", выходом из которого могло быть только восстановление монархии, то для Эволы и Юнгера эта ситуация представала как уже узаконенная, почему они и строили идеократические контр-мифы, пытаясь тем самым **не восстановить старую иерархию, а установить иерархию новых аристократов**; наконец, для нонконформистов (то есть для реакционеров = радикалов эпохи постмодерна*) Батая и Бодрийара "Система" и "Революция" соединились в некую изменчивую и в то же время инертную социальную реальность, разумную, но энтропийную трясину "информационного общества" — противостоять такой трясине мог бы только бескомпромиссный одиночка.

В случае с нонконформистами мы видим уже полную адекватность в отношении мифа революции. Например, Батай пишет, что между

*) В постмодерном обществе крайние реакционеры и крайние радикалы сливаются в единую "оппозицию" Системе.

восстанием и революцией примерно такая же разница, как между страстью и рассудком — революция, перевернув существующий порядок, устанавливает новые законы и новое "рассудочное" государство. Если для правых носителей нонконформистской идеи развитие ее означало сближение с традиционализмом, то для "левых" анархических авторов, которых среди нонконформистов большинство, — сближение с оккультизмом и неоспиритуализмом. Так, например, мысли Батая находят своеобразный отклик у другого — восточного — "нонконформиста" Джидду Кришнамурти, который также видел в революции слепую попытку разрушить рассудочный порядок, попытку, за которой следует скорое восстановление "порядка в беспорядке", неотделимое от самой сущности революции.

Определенные итоги развития нонконформистской идеи были подведены в статье "Горизонты антиэкономики" Герда Бергфлета, который оттачивает свой язык до однозначных лозунгов. Революционизм, на взгляд Бергфлета, был идеологией интуитивного, "слепого" восстания против "отчуждения технократии", тогда как обмануть технократию нельзя, она включает в себя революцию как один из своих "механизмов" (любопытно: и де Местр тоже говорил,

что в Робеспьере и прочих якобинцах было что-то неустранимо "механическое"). Главным лозунгом Бергфлета становится "восстание против революции". В тех же "Горизонтах антиэкономики" он мечтает о наступлении "мифологических времен", когда земля сама начнет внезапно оглашать свою волю — и здесь его анархо-нигилистический миф обретает, скорее, сакральное, религиозное звучание, гораздо ближе стоящее к традиционализму, чем у Батая. Поэтому метафизика жертвоприношения, жертвоприношения здесь достигает своего рода кульминации: *Природа человека есть бунт, Восстание... Человеческая природа не только не совпадает в последней инстанции с рассудком, она совпадает с восстанием против рассудка...* Поэтому последовательный неконформизм у Бергфлета обобщается не идеологией нео-анархизма, но идеалом своего рода "анархии" (от слова "анарх"), то есть скрытой иерархии, действующей в мире с нарушенным "обменом веществ" (обменом идей и ценностей).

"Восстание против Революции" — вот последний лозунг западной по своему происхождению оппозиционной мысли, на котором мы могли бы остановиться, замкнув круг перво-

*) Цитируется по интернет-версии статьи.

начального анализа. Важно только не упускать из виду, что, пройдя этот истолковательный круг, как бы заново переживая разные формы и облики революционного мифа, мы могли бы заметить, что понятие революции оставалось в глубинной сущности одним и тем же — переименованием теплохладного духа "века сего". Вопреки догматике "исторического материализма" революция была диалектическим пафосом эволюции, своего философского дифференциала. Смысл понятия "революция" был только в том, чтобы вдохновлять стратегию разрушения всех фундаментальных традиций в обществах XIX и XX веков, и на сегодня смысл этот уже практически исчерпан.

В России в 90-е годы появились мыслители, которые сполна выразили парадигмы революционного консерватизма и нонконформизма. В силу русской специфики понятие "революция" играло у них особенно напряженную роль. Так, московский религиозный философ и публицист Гейдар Джемаль попытался поднять на щит в своем творчестве идеал некоей религиозной революции, "революции пророков", хотя на поверку оказывается, что духовное происхождение Джемалья тесно связано с идеями нонконформизма, с идеей Восстания,

по существу несовместимой с революционным мифом. С метафизической точки зрения, Джемаль является поборником идеи Восстания, хотя он упорно цепляется за революционный миф. Это упорство объясняется, во-первых, необходимостью искать общий язык с так называемым "патриотическим" блоком современной российской политической оппозиции, наследующим вместе с советским консерватизмом и груз марксистских предрассудков, во-вторых, это упорство объясняется тем курьезным обстоятельством, что иранские события конца 70-х годов также получили прозвание "революции", что лишний раз свидетельствует об окончательном смешении понятий в современном интернациональном наукообразном языке и об окончательной девальвации этого дурного термина. Более последовательно и обоснованно революционная риторика воспроизводится в кружках, связанных с деятельностью Александра Дугина, поскольку он как раз ориентируется на классиков немецкой "консервативной революции" и стремится перенести ее идеологемы на современную русскую почву. К Джемалю и Дугину как новоявленным российским "революционерам-традиционалистам" я еще вернусь в третьей части книги, по-

скольку, в отличие от других "революционеров", они ходят не далеко от идеала динамической Традиции и претендуют на аутентичное выражение идей традиционализма.

3. ПРОТИВ РЕВОЛЮЦИОННОЙ МЕТАФИЗИКИ(II): МУТАЦИЯ ИЛИ АПОФАТИЧЕСКИЙ ОГОНЬ?

Не только первоначальный анализ осмысления понятия революции у европейских консерваторов и традиционалистов, но и обращение к авторам официальной академической школы приводит к результатам, заставляющим отбрасывать пришедшие в негодность понятия.

Среди современных мыслителей, создавших масштабные историософские картины, одним из первых подошел к этому отбрасыванию Арнольд Тойнби, который гораздо выше футуризма и архаизма, "консервации" и "революции" (то есть ломки существующего порядка) самих по себе ставил идею внутреннего обновления общества, улавливаемого в категориях "смерти и воскресения", "ухода-и-возврата". Источниками же консерватизма и революционизма Тойнби называл *естественный человеческий ужас перед перспективой уничтожения настоящего, кото-*

рое невозможно проглядеть или задержать. Еще более глубоким историософским зрением обладал современник Тойнби Лев Карсавин, рассматривавший понятия причинности, изменчивости, системности (к которым относятся и прогресс, регресс, консерватизм и революция) как "умаленную реальность" истории, ее несовершенное ухватывание человеческим разумом: *Не следует мыслить конкретно-исторический процесс как интегральный эмпирически. Конечно, он все время обогащается появлением нового. Но зато в нем все время наблюдается и вытеснение новым старого. В нем эмпирически возникают некоторые абсолютно-значимые ценности; но в нем исчезают другие, столь же абсолютно-значимые. В некотором смысле можно говорить про обогащение абсолютного бытия историей**.* Когда Карсавин говорит здесь про обогащение, он имеет в виду, конечно, не какое-то изменение Абсолютного Бытия, но обогащение историчных, конкретных, индивидуальных форм проявления Абсолютного Бытия, то есть про внутреннее обогащение Традиции.*

Здесь мы выходим на некий перекресток истин — истины контрреволюционной, высказан-

*) Тойнби А. Постижение истории. — М., 1991. — С. 428.

***) Карсавин Л.П. Философия истории. — СПб., 1993. — С. 164.

ной в частичном и "умаленном" виде Жозефом де Местром, истины динамической традиции, которую высказал Юлиус Эвола, сделав при этом ряд неточных движений, соблазнительных для поборников "консервативной революции", истины нонконформистов, вернувших понятию "революция" его исконный и единственно реальный смысл, но при этом не сумевших выработать точного соотношения между анархией и иерархией. Динамическая традиция, взятая в ее несовместимости с революционным мифом (то есть взятая в ее реакционной сущности), взятая в ее исторически конкретном бытии, которое, по Карсавину, нуждается в "обогащении" через углубленное зрение в прошлое и вечное — вот реальная сверх-идеологическая альтернатива, царский путь, на котором возможно выстраивание иерархии и выход из одинокого состояния бескорыстных духовных аристократов и "анархов" к сплоченному теомонархическому порядку. Это не "просвещенный консерватизм", но высокотехнологическая, высокодуховная реакция восточного и религиозного мира против мира западного и мутагенного в своей основе. Почему этот завязываемый узел сверх-идеологии я предлагаю назвать динамическим консерватизмом — об этом речь пойдет позже, в третьей части книги.

Ритуальный смысл учения о революциях, который воплощался в сочинениях марксистов и затем неомарксистов, долго оказывал влияние на все социологические и социально-философские теории. Наиболее видные мыслители в Европе, обращавшиеся к исследованию сущности революции, как правило, были в той или иной мере заморожены этим образом. Причем ритуально-мифологический статус понятия "революция" многим обязан не только Марксу, но и де Токвилю, и фон Штайну, и даже контрреволюционерам и родоначальникам романтического консерватизма. Миф о революции был плодом коллективного труда различных писателей. Академические исследования революции не избежали той же участи и вплоть до 70-х годов XX века груз марксово-токвилевской рефлексии по существу довлел над историками и социологами, когда они заговаривали о революции. Более благополучно дело обстояло у тех ученых, которые избегали употребления этого понятия, как бы "выдавливая" его из своих объяснительных схем. Классические академические трактовки революции (Э. Ледерер, Г. Ландауэр, Т. Гейгер, Р. Нисбет) сыграли свою важную роль в формировании его устойчивого словарного значения — как насильственного свержения полити-

ческого порядка и, далее, как сопутствующие такому свержению радикальные перемены в других сферах человеческой жизни*.

В XX веке "революция" стала одной из генеральных метафор, объясняющих процесс модернизации — на "революцию" списывали все сложности и напряжения модернизации, ею пытались оправдать существующие противоречия современности. Вместе с тем, происходило это во многом неосознанно. Даже в конце 70-х годов израильский исследователь Шмозль Эйзенштадт имел основания говорить о своих коллегах, что большинство из них *игнорируют связь между революцией и цивилизацией Нового времени... Не удастся проследить систематическим образом связь между основными организационными и институциональными чертами революций и фундаментальными характеристиками и динамикой Нового времени***. Эйзенштадт представлял собой одну из центральных фигур в западной науке в эпоху переосмысления мифов о традиции и модернизации, господ-

*) Интересующиеся библиографией академических исследований революции могут найти ее в работах: Cohen A. S. Theories of Revolution. — L., 1975; Skocpol T. States and Social Revolutions. — Cambridge, 1978.

***) Эйзенштадт Ш. С. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. — М., 1999. — С. 51.

ствовавших весь "классический" век после великих буржуазных революций (то есть после XVIII столетия). Эпоха этого переосмысления увенчалась новой культурной ситуацией — ситуацией постмодерна, когда произошла релятивизация однозначных понятий модерна, а мифологический пафос сменился скепсисом демистификаторов и демифологизаторов.

Некоторые исследователи пытались балансировать на грани модерного и постмодерного стилей мышления, удержать гегелевско-ясперсовскую линию в историософском сознании (С. Хантингтон, Л. Эдвардс, К. Бритон, Л. Стоун, Дж. Данн, Т. Шанин). Одним из главных недостатков авторов этого ряда была непроговоренность, в каких случаях и по каким причинам одни и те же факторы исторического развития в сходных ситуациях приводят к неодинаковым результатам: к революциям, похожим на классические, к революциям, сильно отклоняющимся от "образца", наконец, к событиям, которые никак не могут быть классифицированы в качестве революции.

Несмотря на всю двусмысленность постмодерного состояния гуманитарного знания на Западе, в нем сказалось то разочарование прогрессистской мифологией и революционной

символикой, которая незаметно определяла ход развития мыслителей разных направлений на протяжении всего XX века. В событийном плане одной из последних капель в чашу исполнения постмодерна явилась "исламская революция" Хомейни в 1979 году. Новые настроения в европейской социальной мысли (Э. Шилз, Ш. Эйзенштадт, Т. Скокпол, К. Тримберджер, а также целая плеяда других авторов, переосмысливающих модернизацию в III мире), как бы наложились на восприятие "исламской революции". Классическое мифологическое сознание было введено в большое смущение — причем заметно это было не только на Западе, но и в Советском Союзе, где "революционному" смыслу иранских событий долгое время не могли найти адекватных объяснений. Последователи классических мифов, как правило, отделялись от новых затруднений риторикой о необычайной "сложности" политических отношений в современную эпоху. Сложность сложностью, но, говоря об иранских событиях, уместно было бы сперва поставить под сомнение адекватность самого понятия "революция". Если не принимать в расчет некоторых довольно-таки необязательных идейных переключек между традиционной исламской политической философией и западни-

ческой революционной мифологией, то причина терминологической мимикрии видится довольно простой. "Персидский джихад" Хомейни осуществлялся на той же интеллектуальной базе и теми же кадровыми и организационными силами, что и "белая революция Шаха и народа" (лозунговая формула иранских реформ 60-х - 70-х годов). Таким образом, проникшаяся школьными экстраполяциями западных наук иранская интеллигенция называла революциями все, что происходило в Иране — и то, что приводило к "революции", и то, что было направлено на устранение "революционных" бедствий.

Этот пример, когда на смену "белой" революции пришла революция "обездоленных", может дать почувствовать любому непредубежденному читателю, насколько размытым языком пользовались политики и газетчики, насколько обесценился смысл употребляемых слов. Слова в эту эпоху употребляются уже не для того, чтобы обозначить смысловую реальность, но для того только, чтобы послать необходимые административные и корпоративные "сигналы", встроиться с их помощью в систему международной борьбы, противостояние западной и восточной суперсистем.

Один из наиболее выдающихся социальных мыслителей американской школы Эдвард Шилз, автор влиятельной концепции "центра и периферии", о котором еще будет идти речь в этой книге, рассматривал революцию как социальное начало, внутренне принадлежащее традиции, понимаемой в неклассическом расширительном смысле (традиция как цивилизация вне зависимости от динамики этой цивилизации). В традиции, говорил Шилз в своей статье "Традиция", происходит постоянная война оригинальности и привычных, устоявшихся форм, при этом данная война приобретает иногда и революционный характер. Но все трансформации общества в конечном счете идут в русле традиции и дают всегда лишь новые модификации той же традиции. В работе "Центр и периферия" Шилз, правда, замечает, что, с другой стороны, традиция в ее центрах, символических фокусах постепенно "оседает" в направлении периферии, так что традиционные убеждения трансформируются в самих центрах социального порядка, и эти убеждения (особенно религиозные) могут и не обладать существенной восстановительной способностью.

Получается, что традиция в своих новых "модификациях" может настолько перерож-

даться, что, уступая то в одном, то в другом аспекте, то в одном, то в другом своем качестве, она может постепенно уступить и "всю" себя. Там, где была традиция, остается лишь абстрактное место преемственности, традиция приравнивается к "месту", да и то с оговорками, поскольку пространство исторически перекраивается между цивилизациями и культурами, а священные и символические "локусы" смещаются.

Запад в моем понимании — это и есть такая "традиция" по Шилзу, "нечистое" место, пустое место, "мерзость запустения", которое может быть сколь угодно роскошно обустроено и технически обеспечено — но вся эта роскошь и техника призваны лишь к тому, чтобы скрыть за собою эту пустоту, небытие, чтобы выдать отсутствие за присутствие. Миф революции — один из главных инструментов, с помощью которого западничество пытается скрыть свою сущность, сугубо отрицательную и небытийную свою природу. Итак, с одной стороны, традиция становится чем-то "геологическим" в социальных порядках, тогда как революция сама становится существенным содержанием традиции — наиболее жизнеспособными и долгоиграющими в современном мире оказываются "револю-

ционные традиции". В этом пункте американская и советская мысль загадочным образом совпали*.

Ш. Эйзенштадт может по праву считаться израильским партнером Шилза, поскольку в 60-е годы их позиции сблизились, и Эйзенштадт вскоре усваивает шилзовскую концепцию "центра и периферии". Развивая этот подход в 70-е годы, Эйзенштадт подвел своего рода итог двухсотлетней социальной и историософской мифологии революции. Он сделал это, построив параллельно свою версию сравнительно-исторического изучения цивилизаций, альтернативную как тойнбианской, так и парсонсовской. Эйзенштадт едва ли не впервые в официальной академической науке выдвинул мысль о новоевропейских революциях как об особом уникальном типе социальной трансформации, уникальном в том смысле, что их качественное содержание непереносимо в другие эпохи и цивилизации. Согласно Эйзенштадту, в Западной Европе складывался небывалый в истории "преобразовательный потенциал", вылившийся

*) Советская ритуально-идеологическая литература по "революционным традициям", равно как по революционно-боевым, революционно-трудовым и прочим традициям, огромна, о чем я имел случай подробно говорить в другой своей книге — "Священное Предание и секулярная традиция" (М., 2002).

в буржуазные революции, воздействие которых Эйзенштадт считал более значительным, чем последствия зарождения "мировых" империй и великих религий. Рассматривая революции не в их историко-феноменологическом измерении, но в контексте последовавших за ними преобразований, Эйзенштадт декларирует, что этот тип изменений является "наилучшим" и наиболее естественным, тем более что его модель распространяется по всему миру в силу нового технологического, информационного качества взаимоотношений внутри международных систем.

Интеллектуальный уровень концепций Шилза, Эйзенштадта и авторов близкого им круга достаточно высок, чтобы вместить в эти концепции объяснения самых разнообразных путей социальных изменений в современном мире. Гибкость и глубина подхода Эйзенштадта обусловлены и тем, что он взял на вооружение аналитические разработки, полученные в результате исследования коалиций между словными, политическими и корпоративными группами в рамках складывания тех или иных общественных движений (С. Роккен, С. Липсет). Вместе с тем, когда Эйзенштадт переходит к конкретно-историческому анализу революци-

онных, постреволюционных событий и событий периода "стабильности", и особенно когда он анализирует исторические события, не относящиеся к Европе Нового времени, он нередко впадает в философски случайные построения, попросту говоря в произвол. В этом смысле, обладая более изощренной методологией, чем, скажем, А. Тойнби, как аналитик он уступает и Тойнби, и тем более таким виртуозам историко-софского мышления, как Освальд Шпенглер. Сильная сторона Эйзенштадта — его критика эволюционистского истолкования революционных преобразований и дерзкое использование им "сакрального фактора" в объяснении большинства этих преобразовательных процессов. Постмодерный характер концепции Эйзенштадта проявился в том, что он последовательно отстаивал тезисы о разнонаправленности и разнотойности изменений в большинстве обществ, о специфичности и неповторимости исторических ситуаций, о торможении так называемыми "аскриптивными" коллективами любых попыток системного переустройства общества, так что революции XVII — XVIII веков в Западной Европе и Америке предстают в его освещении как уникальный исторический "прорыв", сбой в многовековом порядке классичес-

ких империй и сакрально ориентированных традиций.

Переводя рассуждения Эйзенштадта на язык традиционализма — Запад явился слабым местом, уязвимым звеном в цепи сакральной Традиции. Именно на Западе различным независимым от Традиции, отщепенческим группам удалось создать столь мощные политические коалиции с другими, более традиционными, чем они сами, общественными силами, что направляемая ими деятельность привела и к религиозному, и к социальному ниспровержению традиционного порядка. Что же касается "революций" XX века (отчасти в Германии и России, в полной мере в странах III мира), то они явились, скорее, реакцией на вестернизацию, ответом на вызов цивилизации Нового времени, и смысл этих "революций", если говорить о целях преобразований и о значении революционной символики, был уже существенно иным, чем в "классических", "подлинных" революциях. В большинстве случаев (Япония, Турция, Перу, Египет) речь шла об имитациях "подлинной" революции, имитациях, представляющих собой на деле радикальные реформы западной военизированной элиты, идущей на "переворот сверху", чтобы по-новому

встроиться в быстро меняющуюся международную систему*.

По мнению Эйзенштадта, ряд постреволюционных обществ по существу не пошел по пути классических преобразований и сохранил, несмотря на революционную символику и внешний идейный радикализм, традиционные образцы в важнейших сферах институциональной организации и глубинные ориентации традиционного общества (к таким "революциям с обратным знаком" он отнес русскую и китайскую революции)**. С другой стороны, возможен и обратный случай — революционная по своим масштабам модернизация, проводимая, однако, без революционной идеологии ("реставрация Мэйдзи" в Японии). В итоге Эйзенштадт приходит к выводу, что революции в современ-

*) Существенно отметить, что речь идет не столько о естественно-историческом ответе многих обществ III мира на вызов революционной трансформации, сколько о стремлении элит успеть на "уходящий поезд" международной супраэлиты. Практически всегда, когда речь шла о "переворотах сверху", осуществлялись они благодаря руководству советников и экспертов, найденных национальными элитами в той же "цивилизации нового времени", то есть на Западе.

***) Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. — М., 1999. — С. 285.

ном мире (начиная с XVII в.) не следует рассматривать в качестве естественного и неизбежного процесса, скорее это уникальная форма развития, или мутация. (...) Сколь бы сильна ни была расположенность к революции в любой данной среде, этот процесс представляет мутацию*.

Я специально так основательно задержался на подходе Ш. Эйзенштадта, поскольку, во-первых, у него мы встречаем одну из самых масштабных сравнительно-исторических концепций революционных преобразований и, во-вторых, поскольку в его случае по существу намечается необходимый отказ от употребления понятия "революция" в ее классическом категориальном значении. Необходимость такого отказа связана именно с масштабностью привлекаемого материала и с серьезностью исследовательской методологии. Разделяя с Эйзенштадтом отрицательные выводы его исследования, в то же время я в целом стою на противоположных идейных и научных позициях и не разделяю многие другие его выводы, которые, что само собой разумеется, я не ставил перед собой задачи излагать здесь в точности с теми акцентами, которые свойственны их автору.

Итак, верно то, что в перспективе послед-

*) Там же, С. 389.

ней трети XX века революции, как они предстают в мировой истории, растворяются в некотором более широком типе изменений, который можно обозначить как всеобъемлющие мутации социальных порядков. Вместе с тем, мутации социальных порядков происходили всегда и во всех обществах. Что именно дало возможность говорить о "подлинных" и "неподлинных" революциях? Если исключить Эйзенштадта, то практически всегда, когда речь заходила о "подлинности" революции, мы имели дело с апелляцией к религиозной или скрыто-религиозной санкции, духовной харизме.

Очень обнаженно эта апелляция проявляется в работе современного русского философа-традиционалиста Алексея Болдырева, озаглавленной им "Христианство как абсолютная революция"^{*}. Парадоксалистская позиция Болдырева раскрывается в библейских словах, принадлежащих Богу: "Се — творю все новое" (Откр. 21, 5). В отличие от святых отцов Болдырев заявляет, что позиция мироборца, одолеваящего природу "мира сего", в чем-то совпадает с позицией революционера — тем самым он идет на духовную провокацию. Провокационно звучат высказывания типа: *Кровью Спасите-*

^{*}) Философская газета № 1. Ноябрь 2000.

ля куплены право и сила на революцию. Человек реабилитирован как революционер. Болдырев не может не замечать двойственности перспективы революционной мифологии — отсюда возникает мотив революции "подлинной" и революции "подложной", "фарисейской". И этот мотив у Болдырева тот же, что и у "консервативных революционеров", у либеральных и постмодерных авторов — неизжитый мотив эпохи великих революций и XIX века, идущий от зачарованности магией революционного мифа.

Как выясняется, для Болдырева все конкретные политические революции Нового времени представляют собой разновидности этой фарисейской революции, которая "симулирует трансцендентный прорыв", являясь "тайным агентом Системы". Подлинная же революция, революция Христа создает парадоксальное поле "социальной асоциальности", "неотмирности в мире", абсолютная революция — преимущественно внутренняя, надсословная и внеклассовая, почти бесшумная. Носитель такого апофатического начала в сердце — христианский подвижник — носитель чудесного и чистого изумления, в котором уже не осталось ничего человеческого.

С одной стороны, провокация Болдырева плодотворна, и в его работе не может не восхи-

щать поэтическая проповедь "апофатического огня", который выжигает в сердце верующего человека, а значит и в христианской культуре, пространство для божественного присутствия. С другой стороны, революция, которая направлена внутрь сердца — это уже никакая не революция. Если все словосочетания "абсолютная революция", "абсолютный революционер" мы заменим в этом тексте на "абсолютную реакцию", "абсолютный реакционер" — ничего по существу не изменится, только сама работа станет точнее и увереннее. Говоря о "христианской революции", Болдырев на деле говорит именно о реакции. И если сводить проблему к ее последним, запредельным полюсам, то окажется, что мы должны выбрать между двумя крайними версиями: революции как мутации и революции как "теофании", "апофатического огня". Но теофания в человеческом мире промыслительна и исполнена смыслом, она не приходит как бессмыслица, но приходит как смыслодающая, смыслополагающая реакция, реакция на абсурд обезбоженного бытия.

Христианство в его историческом происхождении — абсолютная реакция, осуществленная в ответ на революцию "сынов противления" (конкретно-исторически — книжников

и фарисеев), направленную этими последними на подрыв богооткровенной традиции. Революция — субстанция "красной свободы", свободы исторического отката и мистического провала в бездну. Реакция — субстанция "черной свободы", субстанция апофатического огня в сердце, черной ночи взывающего к Создателю сердца, в которой оно ждет света Бсжия.

Итак, я готов согласиться с соотечественником Болдыревым, если откорректирую его терминологию. И в то же время я готов согласиться с терминологией израильтянина Эйзенштадта, с вершиной его вербальных выводов, хотя я ни в коей мере не согласен с ним по существу. Революция — это мутация социального порядка, происходящая тогда, когда несущие конструкции цивилизации и духовной традиции не выдерживают натиска внешних ей и чужеродных для нее социальных сил. Революция происходит тогда, когда "черная свобода", "апофатический огонь" покидает традицию. Она представляет собой не "богоявление", не "откровение Божие", а наказание, бич Божий, насланный на тех, кто уже не способен должным образом защищать свою традицию, свое происхождение. И тогда-то в ответ на происходящую мутацию приходит реакция — Традиция восстанавлива-

ет себя в новых обстоятельствах, находит возможность задействовать некие скрытые, ранее не использованные резервы своего присутствия и свидетельства.

4. ОТСТУПЛЕНИЕ: О ФАРИСЕЙСКОЙ ПОДОПЛЕКЕ РЕВОЛЮЦИИ

Фарисейская революция — это более значительный символ, чем наименование исторического явления начала нашей эры, приведшее к образованию нехрамового иудаизма. Особый свет бросает на эти события Евангелие. Сверх своего конкретно-исторического смысла "фарисейская революция" выступает как акт священной истории, звено в цепи, начало которой просматривается в "прото-революции", совершенной Люцифером. Поэтому "фарисейская революция" — это символ всякой земной революции, направленной на подрыв традиции, хотя осуществляется она, как правило, под знаком обновления и оживотворения традиции. **Фарисеи встречали на земле Бога, но они предпочли Ему, предпочли Его Традиции (Реакции) свою новоизобретаемую и революционную теократию.**

Николай Бердяев, который иногда делал поразительно зоркие наблюдения, в своей статье "Духи русской революции", написанной в 1918 году, пришел к мысли, что в России в конце XIX века образовался особый культ "революционной святости": Долгое время всякое сомнение в этом священном предании, всякая критика этих догматов, всякое непочтительное отношение к этим святым вело к отлучению со стороны... общественного мнения... После бесовства революции святость русской революционной интеллигенции не представляется уже столь канонически бесспорной. Духовного оздоровления России нужно искать во внутреннем изобличении этой революционной лжесвятости и в освобождении от ее обаяния. (...) Русским людям, плененным духовно революционным максимализмом, свойственны переживания, очень родственные иудейской апокалиптике, той апокалиптике, которая была преодолена и побеждена апостолом Павлом и Христианской Церковью. Победа над этой иудейской апокалиптикой и сделала христианство всемирно-исторической силой.

Действительно, Иисус Христос не может трактоваться как символ какой бы то ни было революции. Этот расхожий взгляд — о революционизме Христа — идет не от настоящих хрис-

тиан, а от тех, кто не верил в богочеловечество Спасителя (Ренан, Лев Толстой и т. д.). Для них Христос был кем-то вроде Бар Кохбы, вождя "кинжальщиков", только имеющий вдобавок серьезную теорию (учение). Но Христос не стал вождем этих "экстатиков" в действии, этих партизан, террористов и гностических сектантов. Христос — Вождь новых пророков и носителей Царства в своем сердце, носителей Божественного мрака в сердце, если угодно, носителей "апофатического огня", который неподвластен революционным мутациям сего погрязшего во вражде мира. Мы видим два исторических результата евангельских событий — Христианскую Церковь как результат "реакции" Богочеловека и иудаизм как результат "фарисейской революции", заставившей ветхозаветную традицию мутировать до неузнаваемости. Наиболее умеренные из революционеров породили новую религию — "раввинистический иудаизм", иудаизм без храма и без царя, которого они обречены ожидать. Наиболее радикальные из еврейских революционеров — zeloty — спровоцировали и разрушение Иерусалима, и запрет на израильскую государственность, то есть по существу повергли свой народ и свою религию в состояние "рассеяния". Рассеяние и

нехрамовая религиозность — вот существенные и очевидные плоды революции, той революции, которая послужила прообразом "революциям" Нового времени.

Но в силу того, что та фарисейская революция готовилась и оттачивала свои кинжалы во времена земной жизни Спасителя, Богочеловека Иисуса Христа, ее символическая исключительность оказывается беспримерной. Если сатана, восставший на Бога, как бы "убил Бога" в своем сердце, то иудейские революционеры во главе со своей теократической элитой убили Бога в прямом и буквальном смысле.

В связи с этим мне бы хотелось обратить внимание читателя на нашего выдающегося духовного писателя митрополита Антония (Храповицкого), который посвятил рассматриваемым вопросам работу под названием "Христос Спаситель и еврейская революция"* . В этой работе владыка говорит не только о том, что еврейская революция весьма тесно соприкасалась с земной жизнью Спасителя, но и о том, что *она же была главной причиной возникшей против Христа народной ненависти, возведшей Его на крест*. Опираясь на глубокий и точный анализ Евангелия, владыка Антоний приходит к выво-

*) Антоний, Митрополит. Христос Спаситель и еврейская революция. — Берлин, 1922.

ду, что противоположно исторической действительности то богословское мнение, согласно которому Христа казнили из опасности народного восстания. Такая интерпретация переключивает, что называется, с больной головы на здоровую — ибо не Христос и апостолы, но первосвященники и Синедрион были реальным центром заговора, "повстанческой ставкой" еврейских революционеров. Народ, несший в себе заряд революции, в действительности произошедшей через 37 лет и приведшей к полному искоренению израильского государства, пытался навязать Христу роль "царя", то есть вождя революции, но Христос начисто отклонил такое чаяние народа. *Читайте Евангелие от Иоанна, — пишет митрополит Антоний, — и вы увидите, что отказ Спасителя от этого избрания и последовавшие за тем беседы, несочувственные для готовившегося восстания, и были поворотным пунктом в отношениях иудеев ко Христу Спасителю; отсюда началась народная вражда...* Фарисеи и книжники обосновали необходимость убийства Христа следующим тезисом: "Если оставить Его так, то все уверуют в Него, и придут римляне и овладеют и местом нашим, и народом" (Иоан. 11, 57–48). *Иисус Христос стал жертвой еврейской революции, явившись в глазах мятежного*

народа контрреволюционером, — заключает свою работу владыка Антоний.

Но по существу, домысливая за владыкой, Христос был, конечно, не контрреволюционером, не сторонником Рима в его борьбе против еврейских патриотов. Христос был Богочеловеком, принесшим на землю великую Духовную Реакцию, обретшую свою плоть в Церкви. Духовная Реакция не исключает национализма, а включает его в себя, однако, национализм в ней переплавляется в иное качество, становится существенно иным. В нем нет фарисейства, нет и духа гордой оппозиции. Ведь фарисейство — это именно гордая оппозиция власти, оппозиция всему и вся, оппозиция, которая сама втирается во власть и становится ее "тенью", контуром ненависти вокруг нее. Фарисейство представляет местами идеи народного служения и национального величия. Странно, что нашим патриотическим политикам (верующим из них, христианам из них) не приходит в голову, что не все чисто в их лагере, что в нем находится место для своеобразного фарисейства.

5. О ДВУХ "ПОДЛИННЫХ" ИЛИ "КЛАССИЧЕСКИХ" РЕВОЛЮЦИЯХ

Английская и Французская революции (в отличие, скажем, от Американской) явились теми образцами, на которые ориентировались революционеры XIX и XX веков, теми идеальными типами исторических прорывов, по которым равнялись как теоретики, так и практики. Подражание Французской революции было всепоглощающим мотивом для представителей различных русских партий в период с 1905 по 1917 год. Обезьяны хорошо выучили свои роли, как выразился один из борцов с большевизмом в 1919 году. Любопытно, что одним из первых на огромную роль "обезьянничанья" во время социальных преобразований указал Карл Маркс, писавший, что преобразователи как бы стремятся втиснуться в "старые костюмы", одолжить их у своих предшественников. Тенденция это восходит к политической риторике эпохи Просвеще-

ния, которая узаконила обращение к античным образцам как своего рода подтверждение духовной "образованности" или "научности". Античными именами стремились называть друг друга представители различных революционных (заговорщических) партий, а также многих европейских тайных организаций. В дальнейшем исторический язык был для оппозиционеров языковой практикой и языком прогноза — отсюда бесконечные аналогии с английским парламентаризмом (у либералов), с французским якобинством (у радикалов). История так называемой "русской революции" преисполнена материала, иллюстрирующего эту истину — русская интеллигенция настолько упорно ожидала революцию, так настойчиво искала аналогий с Французской революцией, что невольно приходит на ум тезис: **"революционность" российских событий 1905–1920 гг. была не чем иным, как попыткой искусственного перевода живых исторических явлений на усвоенный интеллигенцией схоластический язык, вчитыванием в современные события своих представлений и фантазий, "надуванием" событий своими разгоряченными умозрительными ожиданиями.** Правда, действовал и фактор обратного влияния — когда целые партии и фрак-

ции, даже само правительство (как, например, Временное правительство или ЦК большевиков) руководствовались историософскими параллелизмами. Логика их мышления "по аналогии" вмещивалась и в сами живые события, в толщу исторических сдвигов, происходивших в народе. И все-таки это было вмешательство извне, внесение в события дополнительного, "головного" начала, по существу же оно оставалось своего рода наукообразными гаданиями и заклинаниями. Отсюда разрыв между риторикой и практикой, историософскими горизонтами и цинизмом реальных будней — разрыв, который с трудом преодолевали либералы и эсеры, но без труда преодолели более прагматичные большевики. Внутренний смысл революционной мифологии состоял не в том, чтобы схватить события, понять повторения истории и осмыслить злободневную политику. Внутренний ее смысл состоял в том, чтобы "оседлать" события, дать им экзотерическую одежду, прикрыть их неприглядную наготу — объяснения же и истолкования откладывались на будущее.

В романе Бориса Садовского "Шестой час" изображена замечательная сцена допроса иеромонаха Глеба (Ахматова) большевиком Соломоном Исакером:

" — И кто вы такой?

— Настоятель Борисоглебской обители иеромонах Глеб.

— Как ваше прежнее имя?

— Георгий Николаевич Ахматов.

Исакер закрыл глаза.

— И потрудитесь перечислить точные факты из вашей прежней жизни.

— Я родился в селе Ахматове, недалеко отсюда. Отец мой был в Малоконске губернатором. Мы здешние дворяне. Я кончил гимназию и кавалерийское училище, служил в драгунах.

— А потом?

— Потом состоял младшим адъютантом при Московском жандармском управлении.

— И как вы относитесь к Советской власти?

— Я признаю ее. Несть власти аще не от Бога.

— Но вы сочувствуете ей?

— Да, я считаю ее заслуженным наказанием всем нам за измену Помазаннику Христову.

— И какой ваш взгляд на революцию?

— Революции в России нет, не было и не будет.

— Так кто же делает теперь все это?

— Вы знаете, кто.

— Товарищи, уведите отца Глеба"*.

*) Волшебная гора № 6. — М., 1997. — С. 37.

Историософия революций была стройной и последовательной только у марксистов, что вполне понятно и объяснимо. Вне марксизма, вне его убийственной логики историософия эта размывается и утрачивает четкие очертания, вырождается либо в стихию "бунтарства" анархистов, либо в либеральную обстоятельность мышления, за которой утрачивается сам смысл марксистских категорий. Если не принимать марксистской схемы истории, учения о закономерной и поступательной смене социальных формаций, то критерий революционности повиснет в воздухе. Действительно, история полна "насильственных переворотов"; история полна переходов от монархии к республиканской форме правления (но и обратно); история богата разнообразными сочетаниями авторитарных и демократических институтов. Ни одна "революция" (кроме Французской, которая была взята теоретиками за "идеальный тип" буржуазной революции) не обладала всеми существенными чертами, которые позволяли бы выстраивать действительно оправданную типологию исторических процессов.

Так, например, потрясения в Нидерландах в конце XVI века (мнимая "Нидерландская рево-

люция") справедливо рассматривается одними историками как национально-освободительная борьба против испанской митрополии, другими же — как религиозно-социальная война, иконоборческая реформация в ее политической фазе. Главенствующей мотивацией всех ключевых сил в этой борьбе была именно религиозная кальвинистская программа (включавшая погром церквей и уничтожение долговых описей), а также стремление сменить суверена. Собственно, "изобретение республики" было вынужденным шагом после того, как бесконечные попытки пригласить герцога или принца не увенчались успехом. Нидерландские события были именно местным завершением Реформации, и острота их была обусловлена глубоким кризисом Испанской империи.

Более сложный случай представляли собой события "Великого мятежа" в Англии XVII века. Позволю себе остановиться на так называемой "Английской революции" подробнее. Опять же, как и в Нидерландах, религиозный характер главных мотиваций мятежников не может быть поставлен под сомнение. Значение программы пуритан с их задачей реформировать англиканскую церковь было в "Великом мятеже" очень велико, и задачу эту невозможно отделить от

других целей "революционных" групп. Наиболее активный бродильный элемент Великого мятежа представляли диссентеры (многие и многообразные сектанты, преследуемые властью — король Яков I отсекал уши уличенным в сектантстве). Ударной же силой кромвелевской армии стали пуритане, религиозный дух которых был высок, а религиозное мировоззрение которых было в деле решающим. Оливер Кромвель так и называл его — "Дело Божие", а солдат своих называл "ратниками Господа". Своего рода кульминацией пуританизма в его политическом развитии стал так называемый "парламент святых", заседавший в июле-декабре 1653 года — явление в истории довольно-таки необычное. Членов его называли "божьими людьми", поскольку они представляли церковные общины. Часть из них относилась к радикальным сектантам, и большинство их было проникнуто духом харизматического реформаторства.

Сначала Кромвель возлагал на "парламент святых" большие надежды, но затем вступил в конфликт с "божьими людьми" и распустил их парламент, стремившийся провести реформы в духе социальной справедливости и уменьшения административного гнета. В эпоху последовавшего за этим "протектората Кромвеля" происхо-

дило постепенное угасание религиозного радикализма в широких слоях английской нации. Не ошибусь, если укажу, что религиозный фактор был локомотивом "Великого мятежа", и только после утверждения протектората в "Английской революции" начинают доминировать некоторые секулярные черты. Впрочем, после роспуска "парламента святых" Англия стала неуклонно двигаться к Реставрации. Сначала в 1657 году корона была предложена парламентом лорду-протектору Кромвелю, затем после его смерти стоял вопрос о наследовании верховной власти его сыном и, наконец, в 1660 году произошла "Реставрация Стюартов", на трон вернулся Карл II, сын казненного короля.

И мятеж, и реставрация, и "славная революция" 1688 года представляли собой этапы единого процесса, который может быть определен как **конституционалистская перестройка государства**. Этот мучительный для Англии XVII век был веком поиска формы, в которой такая перестройка должна была быть осуществлена.

В английской историографии весьма неоднозначно отнеслись к вопросу о том, имела ли место в Англии XVII века политическая революция. Не останавливаясь на авторах, близких марксизму, укажу лишь, что большинство исто-

риков предпочитают рассматривать эпоху "Великого мятежа" как несколько самостоятельных, сменявших друг друга событийных рядов, главным из которых была гражданская война (1642—1646 годов). При этом часть историков вообще не видит почвы для разговора о социальной революции в 20-летие "Великого мятежа" (П. Лэслит, А. Рутс, Д. Илтон, К. Рассел и мн. др.). Другая же, не менее значительная часть немарксистски ориентированных исследователей полагает термин "революция" в данном случае метафорическим и условным (Дж. Эйлмер, Л. Стоун, Х. Тревор-Ропшер, П. Загорин), то есть не означающим того, что Маркс называл "буржуазными революциями", ни того, что произошло качественно новое столкновение социальных классов. Наконец, значительное число историков (Б. Коуард, А. Ивритт, Р. Эштон) приходят к выводу, что события "Великого мятежа" представляли собой не "пуританскую революцию" и не "социально-классовую революцию", но, напротив, ответ "страны консерваторов" на "революционные", то есть разрывающие с английской политической традицией, действия Двора. Целью "мятежа", считают некоторые из историков, был не государственный переворот и не казнь короля, к которой пришли только после

многолетних попыток к мирному конституционному развитию, но освобождение короны от за-
силья придворного окружения. Вообще, вдум-
чивое изучение "Великого мятежа" приводит к
мысли о глубинном монархизме подавляющего
большинства участников событий — воюя с ко-
ролем, и сам Кромвель, и его соратники (ис-
ключая только радикальных сектантов) чувст-
вовали фундаментальную уязвимость своей
политической позиции. Отсюда и очевидная
"неловкость", с которой осуществлялся суд над
королем в 1649 году, и легкость, с которой про-
изошла Реставрация, и несомненность консти-
туционно-монархической идеологии во время
"славной революции" 1688 года.

В своих "Рассуждениях о Франции" Жозеф
де Местр неоднократно приводит параллели
между английской и французской "смутами" и
подчеркивает безболезненность реставрацион-
ного процесса. Чтобы усилить эффект анало-
гии, в заключение своей книги де Местр приво-
дит целую главу, скомпилированную из истори-
ческого труда Д. Юма об английских событиях
XVII века. *Нация, — писал Юм о реставрации, —
с бесконечным пылом, хотя и безмолвно, желает
восстановления Монархии. Республиканцы, ко-
торые в ту пору продолжали оставаться почти*

*полновластными хозяевами королевства, захотели тогда обсудить условия и напомнить о давних предложениях; но общественное мнение порицало их...**

Параллели де Местра между французскими и английскими событиями имели глубокий смысл и выпукло показывали единство их природы. Тем не менее, пресловутая "Французская революция" многим отличалась от английских событий XVII века. Франция конца XVIII века была, во-первых, в массе своей более радикальной, менее склонной к консервативным политическим решениям и, во-вторых, более развращенной в плане охлаждения к традиционным религиозным и политическим институтам. Век Просвещения был уже пройден — Европа была полна тайных обществ и кружков, исповедующих деистические, атеистические и оккультные учения. В отличие от английских событий французские носили характер каких-то "Сатурналий", какого-то карнавала, и на них лежала печать антихристианской идеологии.

Историография "Французской революции" в большей мере носит полярный, черно-белый характер, причем, помимо марксистов, о "революционном" смысле событий принято говорить

^{*}) Де Местр Ж. Рассуждения о Франции. — М., 1997. — С. 189–190.

и в других исторических и социально-философских школах. Ф. Гизо, Т. Карлейль, Л. Собоуль, отстаивавшие классовую интерпретацию "французской революции", с одной стороны, и Л. Бональд, А. де Токвиль, И. Тэн, а затем представители "новой критики", с другой, сформировали как бы две основные историософские традиции. Несмотря на все свои разногласия, обе эти традиции соглашались относительно самого факта "революции".

Не была исключением и конспирологическая линия в историографии, о родоначальнике которой — де Местре — я в этой связи уже говорил во второй главе. Де Местр видел специфику "Французской революции", собственно, в деятельности "презренной антихристианской секты", как он называл ее в одном из своих писем, имеющей свою голову в тайном ордене иллюминатов, а рупор — в деятельности "распространителей отравы", то есть энциклопедистов вместе с их "безбожными" последователями. Конспирологическая линия де Местра имела свое развитие в трудах многих авторов, как специально касавшихся "Французской революции", так и не занимавшихся ею (Робисон, де Мале, Циммерман, Геххаузен, Миттерних). Революция была истолкована некоторыми из представите-

лей этого направления как "заговор против цивилизации", осуществленный тайными обществами. Это позволило Н. Вебстер в 1921 году говорить о "Великой Французской революции" как об уникальном событии, не стоящем в одном ряду с революцией английской: *Нынешний кризис не является порождением новейшей истории, и представляет собой новый этап масштабного движения, зародившегося в середине XVIII столетия. Одним словом, речь идет об одной-единственной революции — той, чья премьера состоялась во Франции в 1789 г. Как по своему характеру, так и по своим целям она принципиально отличается от всех прежних революций, вызванных некими локальными или временными причинами**.

Очень чутко специфика "Французской революции" была охарактеризована Алексисом де Токвилем в его "Старом порядке и революции", хотя делал он это явно из духа противоречия по отношению к де Местру, в то же время парадоксально подтверждая его выводы. *Война с религией, — пишет де Токвиль, — была лишь случайным эпизодом великой революции, выдающейся, но преходящей чертой ее. (...) В постреволюцион-*

*) Вебстер Н. Всемирная революция. Заговор против цивилизации. — Киев, 2001. — С. XVI.

ный период влияние Церкви возрождается, хотя она никогда не станет уже прежним могущественным сеньором, феодальным институтом*.

Французская революция, — говорит он в другом месте, — представляет собой политическую революцию, в некотором отношении принявшую вид революции религиозной и действовавшую ее приемами. (...) Она сама стала чем-то вроде новой религии**. По мнению де Токвиля, нравственный смысл "Французской революции" представлял собой не порчу сердец, а смуту умов, плодом которой стало появление целой новой "расы", расы революционеров, распространившейся во всех концах цивилизованного мира.

Именно "Французская революция" явилась политико-идеологическим источником, из которого покатались по Европе, а затем и по другим регионам волны революционного движения. Идеология оттачивалась и совершенствовалась, это была идеология прогресса, созданная энциклопедистом Кондорсе непосредственно во время "революции". Маркиз Кондорсе как будто нарочно воспроизвел древнее библейское обещание: "И сказал змей жене: нет, не умрете",

*) Де Токвиль А. Старый порядок и революция. — М., 1997. — С. 12.

***) Там же. С. 17, 18.

"но откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло" (Бытие 3, 5–6). Соединившись с мифологией революции, мифология прогресса дала тот идеологический эликсир, на котором воспитывались все подрывные силы XIX и XX веков*. Как будто именно тогда, во французских событиях конца XVIII века, на свет дневной истории из подполья впервые вышли "сыны противления" и начали действовать открыто. Может быть, единственный смысл имени революции заключался не в объяснении истории, не в раскрытии событий, с которыми революция связывалась, но с той тайной целью, которую преследовали в этих событиях определенные исторические силы.

Итак, внимательный анализ английских и

*) С точки зрения Рене Генона, в идее прогресса был предвосхищен либо же специально вложен принцип "контртрадиции" — стремление Антихриста запустить колесо истории в "обратном" направлении, дать вывернутый наизнанку образ Второго пришествия Христа (Генон Р. Царство количества и знаменья времени. — М., 1994. — С. 279). Эти мысли еще раз заставляют задуматься о неслучайном использовании понятия "революции" (отката, вращения) теоретиками-вдохновителями революционного мифа. Фокус, с позиций религиозного традиционализма, в том, что прежде явления Антихриста человечество должно успеть привыкнуть к нему, к духу его "беззакония", чтобы любой каприз Антихриста был мил впадшему в маразм греховному человечеству.

французских событий, названных "великими революциями", должен показывать, что по существу для добросовестного исторического сознания это обобщение являлось чистой фикцией. И английские, и французские события, имея много общего между собой, вовсе не являются какими-то классическими образцами революции, но являются социальными мутациями, "смутными временами". Поистине было бы странно пытаться найти в истории какую-то образцовую, классическую "смуту". На такие умозрения способны только закоренелые поджигатели и бунтовщики, но не добросовестные ученые и исследователи, для которых истина не является понятием инструментальным, применимым только в конкретной ситуации с целью добиться конкретного прагматического результата. Истина стоит выше задач выигрыша и выгоды и, если ее пытаются поставить на службу этим задачам, истина сразу удаляется.

6. ТРИ СМУТНЫХ ВРЕМЕНИ В РОССИИ (АНАЛИТИЧЕСКОЕ СОПОСТАВЛЕНИЕ)*

Восприятие текущей политической действительности как исторического феномена дает возможность не только проводить параллели с прошлым, но и позволяет обнаружить устойчивые, ритмически повторяющиеся модели развития русской жизни. Внимательное изучение этих моделей, сопоставляемых с современностью, способствует более адекватному восприятию политической реальности. *Чтобы видеть свое время,* — говорил

*) Эта глава представляет собой воспроизведение без сколько-нибудь значительных изменений статьи, вышедшей в 1996 году в журнале "Общественные науки и современность" (№ 3). Еще тогда я пришел к выводу, что события 1905—1920 гг. в России более продуктивно рассматривать в контексте внутренней феноменологии нашей истории. Понятие "Смутное время" в строгом смысле применяют у нас лишь к событиям начала XVII века, но, как я считаю, должно быть типологически продлено и распространено вплоть до нашей современности.

Хосе Ортега-и-Гассет, — *надо смотреть с расстояния.*

Прежде всего, такой способ анализа имеет прогностическое значение. Однако помимо возможностей конкретных прогнозов создание моделей политической истории имеет и самостоятельное значение как форма выявления заложенного в отечественной истории культурно-исторического феномена: продуктивного рефлекса нации.

Практика построения исторических моделей предполагает их тяжеловесную абстрактно-философскую нагрузку и, признаю сразу, имеет во многом игровой характер. Однако это не тот вид игры, который порождается постмодернистской формой сознания. На мой взгляд, данная трактовка истории тяготеет к фольклорному сознанию, а именно: к "былинному" восприятию соотношения личного и стихийного. Фольклорное сознание противоположно модернизму в обоих терминологических различениях последнего: и в литературно-художественном, стилистическом, и в мировоззренческом (модернизм как общее направление мысли в европейской культуре Нового времени). Традиционализм не исключает частного отказа от традиции, но присоединяет выдающееся, исключительное к своему культур-

ному богатству. Для творцов фольклора историческая вежа или личность глубже индивидуализированная, более "отслоившаяся" от привычного хода вещей, не противоречит единому историческому духу, а, напротив, вносит в общую модель специфические элементы и дополняет ее смысл до подлинной универсальности. Так воспринимается ход событий, в частности, в русских былинах, где личное и стихийное начала соединяются. Персонажи фольклора не являются историческими в строгом смысле, они — действующие лица большой панорамной картины действительности, своего рода народной историософии. Богатыри, калики перехожие, князь Киевский, разбойники, голь кабацкая, сказочные звери, а также представители "чужих миров" (заморские цари, чудовища и змеи, поганое идолище, колдуны и т. д.) — это олицетворения определенных исторических начал, за каждым из которых стоит не одно какое-то историческое лицо, а целая совокупность лиц разных эпох и ситуаций, целые тенденции исторической жизни.

Я далек от того, чтобы на протяжении многих веков истории усматривать в ней идентичное политическое содержание или же, напротив, относиться к историософским моделям исключительно как к проявлениям ритмичес-

ких повторов, лейтмотивов традиции. Точность и гибкость динамической модели тем значительнее, чем лучше уравнивают друг друга стремление автора к выявлению повторяемости в истории и точность фиксации своеобразия эпохи, ее злободневных интересов.

Мне представляется, что продуктивной моделью для объяснения событий последних десятилетий нашей истории окажется обогащенный конкретикой общеизвестный термин "Смутное время", гениально сформулированный в начале XVII века, однако же до сих пор осмысленный, скорее, как предмет для публицистических параллелей. Каковы же критерии определения различных эпох как версий единой модели "смуты"?

Скептики-западники применяют понятие "смуты" практически на всем пространстве русской истории. Поэтому элементы этого явления, возможности для параллелей изыскиваются едва ли не всеми желающими применительно к особенностям своего времени или рассматриваемой эпохи прошлого. Растаскивание модели на элементы и компоненты вызвано непониманием (перемешанным с неприятием) системного, целостного характера самой модели. Эти аналитические увлечения связаны с некоторой дез-

ориентацией в череде смутных и спокойных эпох. На деле российская история не только не представляет собою одной большой и нескончаемой "смуты", но и вовсе не изобилует большими (моделируемыми) "смутными временами"*. Смутное время — явление всегда исключительное (хотя и повторяющееся) и непродолжительное по сравнению с временами "несмутными": активное течение его в открытой фазе не превышает обычно 15 лет. За всю свою историю Россия пережила не более трех подобных периодов.

Предварительно можно указать, что "смута" — это всегда период с особенно высокой степенью непредсказуемости разрешения исторического кризиса. Но в то же время это и период решительно пограничный, с четкими очертаниями и столь же четко формулируемыми и оправдываемыми альтернативными ожиданиями. Само гениальное название, порожденное народными авторами, подсказывает, что в момент политической ломки решительность, разрешаемость и четкость очертаний таятся под крайне неопределенными покровами, смущающими и размыты-

*) Можно говорить о "малых смутах" как о любых значительных восстаниях или волнениях (пугачевская смута, дворянская смута 1825 года), но не как о термине и безотносительно к целостной модели "смуты".

ми личинами событий и их участников. Поэтому внутри Смутного времени историку совсем нелегко найти основания для приемлемой классификации и периодизации, нелегко восстановить причинно-следственные связи. Смутное время способно "смутить" (иррационализировать) мысль и современника, и историка. Оно всегда меняет облик самой Истории, стремительно демифологизируя и затем ремифологизируя ее.

Триада "смутных времен" России открывается многовластием начала XVII столетия (и не ранее; почему — это вопрос очень серьезный и не входящий сейчас в поставленные мною задачи), продолжается "революциями" первых десятилетий XX века и замыкается современными событиями. Рассмотрим теперь модель "смуты" в разнообразии ее этапов и исторических проявлений.

Этап первый: отказ от традиции (1598–1605, 1905–1912, 1985–1991)

Как уже говорилось, периодизация явления Смутного времени достаточно условна. Мы имеем дело со стремительным калейдоскопическим карнавалом событий, целью не всегда реализуемых "революционных ситуаций", мятежей, случайных союзов и ложных узнаваний. Поэтому и три случая "смуты" неоднородны по

своей структуре, вариативны по формам, определяемым духом времени, конкретикой исторических обстоятельств и узлами традиции.

Собственно, **узлы традиции** (подчас гордые) — развязываемые, разрушаемые, по-новому завязываемые — ключевая метафора предлагаемой модели. Так, первый большой этап "смуты" связан с отказом от традиции политической легитимации и приходится на ее первые 6 — 7 лет. Внутри этого этапа, конечно, можно различать еще меньшие, но это будет либо чрезмерной повествовательной обстоятельностью, либо возведением калейдоскопической действительности к уровню концептуальному.

Отказ от легитимирующей традиции, носителями которого всегда выступают "верхи", причем абсолютные "верхи" власти, в условиях начинающегося Смутного времени очень скоро делает власть рабой делегитимации, ею же близоруко лелеемой. Впрочем, всякий раз отказ от традиции оказывается не просто закономерным, но и подготовленным предшествующими десятилетиями.

Уникальны события начала первой "смуты" (конец XVI века). Тогда фокусом процесса разрушения старых и формирования новых узловых политических традиций стала проблема непрерывности монархического престолонасле-

дования. Первая русская "смута", столь тесно связанная с пресечением династии Рюриковичей, с порушенным таким образом механизмом легитимации, указывает на его в своем роде единственно реальную весомость для тогдашней политической традиции. Не исключено, что сменивший старую династию новый царь Борис Годунов именно по этой причине упорно считался причастным к убийству "царевича", единственного наследника Рюриковичей. Эта неприязнь к Годунову ("яко не сподобися великого царя дару, печати славы небесная"), к внешне благополучному началу его вынужденного царствования по происхождению своему иррациональна.

Собственно, Годунов был правителем (и удачным правителем) еще при царе Феодоре Иоанновиче, самодержце, как принято считать, благочестивом, но к государственному труду неспособном. Традиция освящала роль Годунова-правителя, но она отвергала Годунова-царя ("работаря", по формулировке Ивана Тимофеева), несмотря на его формальную "избранность". Годунов, тяжело переживавший факти-

*) Так пишет в целом объективный по отношению к Борису И. Хворостинин (Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII вв. — М., 1987. — С. 436).

ческую делегитимацию своей власти, старался умиловить все сословия и кланы, отличался либерализмом и любовью к иностранцам.

Кризис политической традиции начался едва ли не в самой "умной голове" (как называл Бориса в конце 80-х годов юродивый Ивашка Большой Колпак*), когда та сидела на плечах еще правителя Руси. Для тщеславного Бориса, в качестве царского шурина постигшего видимую изнанку дворцовой жизни, разница между понятиями "царь Божией милостью" и "хороший правитель" представлялась минимальной.

В сердце своем именно Годунов стал первым "самозванцем". А феномен "самозванства" равновелик феномену самой первой "смуты". "Рабоцарь" (= самозванец, не правда ли?), действительно, мог быть причастным к убийству царевича, "свято место" которого пустовало все годы "смуты" и самую свою пустоту эту "смуту" продуцировало. Пресечение династии в таком случае перестает быть досадной для историков случайностью, а становится следствием отказа от традиции, осуществляемого не самим монархом, а как бы за него.

В этом и причины уникальности, и вместе с тем основа своего рода "непроизвольности"

*) Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV – XVI вв. — Новосибирск, 1991. — С. 354.

возникновения первой "смуты". Две другие были порождены более определенным отказом от существующей политической традиции. Манифест 17 октября 1905 года был продолжением тенденций, возобладавших еще при Александре II. Точно так же предтечей горбачевских новаций следует признать Никиту Хрущева. (Правда, и в случае с Годуновым можно говорить о подготовленности целого ряда элементов "самозванства", "смуты" и секулярной по своей тенденции концепции царя-правителя в определенный период царствования Иоанна IV Грозного.)

Три этих лица — Годунов, Государь Николай II первого десятилетия XX века и Горбачев — при всем несходстве своем стремились сочетать в себе **обе традиции**: отвергнутую и едва наметившуюся, старались (насколько это возможно) не замечать их несовместимости. При этом Николай II и Горбачев не просто стремились сочетать противоречивые традиции, они в полном мере олицетворяли собою это противоречие. За период "отказа от традиции" 1905 — 1912 годов царь Николай много сделал для того, чтобы делегитимизировать самодержавие. Его последовательную политику организации прочной законодательной сферы власти можно

рассматривать только как подготовку общества к утверждению конституционной монархии. Слева политическая позиция царя граничит с думской платформой кадетов ("оппозиции Его Величества"), с лагерем Н. Милюкова, в то время как ее внутреннее равновесие обеспечивается политическим курсом правительства Столыпина. Эта "правая" составляющая позиции Николая II периода "отказа от традиции" проявляла себя в жесткой политике во время событий 1905 – 1907 годов, при роспуске двух первых Дум, при "мрачной" реакции конца 1908 – 1912 годов. И только после убийства Петра Столыпина царская власть решительно отбросила конституционную идею. Можно говорить, что на первом этапе смуты Государь изжил в себе и в близком ему окружении определенную политическую и мировоззренческую иллюзию*.

Подобным образом за период 1985 – 1991 годов Горбачев делегитимизировал властные prerogatives КПСС, но при этом умудрился остаться генсеком до самого конца — практически до того времени, когда перестал быть уже и

*) Связанную, как следует из предшествующих глав, с неоправданными историософскими экстраполяциями — опытом "английской революции" для официальных реформаторов и опытом "французской революции" для непримиримых радикалов.

президентом. Ситуация "перестроечного" этапа третьей "смуты" осложняется двойственностью геополитического плана: всем известно, что сложность территориальной структуры СССР, противоречия между союзными республиками сослужили плохую службу верховной власти. На выгодность "российской" карты Ельцину, по всей видимости, впервые указал вдохновитель "смуты" Андрей Сахаров. Горбачев в отличие от Годунова и Николая II боролся не просто с центробежными силами государства, но еще и с отсутствием прочной "федеративной основы" империи.

Если бы не эта специфика последней "смуты", она могла бы еще долго продолжаться под знаком Горбачева. Ведь оставался же до 1917 года на троне Николай II, поддерживавший "крутые меры реакции". Тогда сама губернская территориальная система Российской Империи долгое время играла на руку старому порядку. По сути, в этой версии Смутного времени путч образца 1991 года был не нужен — царь уравнивал ситуацию, подавляя одни политические импульсы и канализируя другие (в частности, в рамках IV Думы). В то же время результатом сдерживания развития событий в 1908 – 1913 годах было необычайно стремительное их развитие в 1917

году, вместившем в себе многие моменты Смутного времени, которые в других версиях проявляются несколько раньше*.

Горбачеву не удалось удержать энергию "народовластия" в рамках тех институтов, которые были ему подконтрольны и неразрывно связывались с его президентством. Да и эти подконтрольные институты в результате его двойной игры ускользали из рук: лужьяновский Верховный Совет во время августовского путча почти успел солидаризироваться с ГКЧП. В первой "смуте" Годунов также не успел создать весомых гарантов перетекания своей личной власти в легитимно-самодержавную и наследственную. Скоропостижная смерть Годунова в 1605 году ввиду приближения войск Лжедмитрия I по-своему

*) Миссия последнего Государя династии, как это видится теперь, состояла в том, чтобы обузывать, насколько это было возможно, разгорающуюся ярость общественной стихии, удерживать центробежные силы и "примирять" раздирающие государство полярные политические заряды. Когда Государь Николай осознал невозможность конституционно-монархического (то есть по существу либерально-консервативного, компромиссного) разрешения смуты, он отождествил себя с консервативным полюсом государства. Однако предпочел он не путь искоренения "революционного" слоя, но путь сдерживания "революции" до конца и принесения себя ей в жертву. В этом состоит благородная, мученическая, святая миссия консерватизма в России начала XX века.

разрешила исход первого этапа "смуты". На основе своей личной власти и авторитета Борис наверняка смог бы дать отпор самозванцу, но у наследника престола Феодора Годунова такой опоры уже не было. Ближайшие сподвижники отца изменили ему, не поддержали его вопреки присяге ни войска, ни московские средние сословия. Старые принципы династического наследования были разрушены, новые не вступили в силу настолько, чтобы выдержать испытания кризисного времени.

Завершение первого этапа смут (1605, 1912, 1991) всегда ознаменовано мощной реакцией на отказ от традиции, это момент высокого накала страстей. Реакционеры выступают представителями попранной традиции, дискредитированных священных авторитетов. Однако торжество реакции даже в лучшем случае исчисляется только годами. "Беззаконное царство" Лжедмитрия I (принятого за царевича Димитрия Иоанновича), "самодержавное мракобесие" и "черносотенный угар" (стояние за Россию Государя Николая II), "потерявшие всякий стыд и совесть путчисты" (как вскоре выяснилось, последние защитники Союза ССР) — под такими именами остается эта реакция в политическом дискурсе после Смутного времени. На первом этапе смут

отчетливо выступает их характерный признак: неумение власти увидеть реальные причины политической дисгармонии, самоубийственное распиливание несущих конструкций государственности.

Этап второй: шизогония власти (1606–1611, 1912–1918, 1991–1997)

Переход от одной стадии "смуты" к другой — точка особо высокой альтернативности событий, когда "субъективный фактор" истории плодит самые невероятные политические комбинации. Смерть Годунова сделала Москву почти на целый год заложницей Лжедмитрия I и пришедших с ним казацко-польских войск. Алогично развивались и события августовского путча 1991 года — несогласованность действий и некомпетентность заговорщиков поразили тогда всю страну. Несмотря на ввод войск в столицу, путч запечатлелся в народном сознании как феномен "смешного страшилища". С точки зрения карнавального аспекта истории ГКЧП и Лжедмитрий I могут быть поставлены на одну доску. Однако многие другие аспекты заставляют сравнить с самозванцем не только потерпевшие фиаско, но и победившие в августе 1991 года силы. Немало карнавальности в эту пору нес в сво-

ем облике и Президент СССР, который сыграл роль подставного лица, фиктивной маски власти, обманувшей реакционеров.

Оппозиции Годунов-Лжедмитрий по-своему соответствует не только оппозиция Горбачев-ГКЧП, но и оппозиция Горбачев-Ельцин. Всяк может выбрать, что ему по душе, тем более что толкования августовских событий ходят самые разноречивые. Как и популист Ельцин, Лжедмитрий I опирался на народное самосознание и сочетал апелляцию к попоранной традиции с радикальным новаторством (религиозный индифферентизм, абстрактный национализм, планы по созданию "сената", введению свободы перемещения, нареkanie себя "инператором")*. В 1604-1605 годах народ зачитывался подметными листами самозванца и даже после его скоротечного краха еще называл его "нашим Солньшком ясным" (вот он, попоранный принцип легитимации!).

В Лжедмитрии есть что-то и от ГКЧП, и от Ельцина. Но Ельцин сумел победить своих противников и овладел ситуацией, поэтому легче закрепляется за ним параллель с Василием Шуйским, царем, "избранным криками" и глав-

*) Здесь есть указания на очень интересную, но сейчас не отвлекающую тему сопоставления политического духа Отрепьева и Петра I.

ным организатором расправы над самозванцем. В контексте "смуты" и Годунов, и Шуйский, и Отрепьев причастны в той или иной мере к феномену "самозванства". Этого нельзя сказать о Николае II, неизменно легитимном охранителе-реформаторе (в нем сочетаются и одновременно отменяются внутренние возможности и Годунова, и Шуйского, и Горбачева, и Ельцина).

На втором этапе рассматриваемых эпох возникают новые оппозиции, как бы "самовозрождающаяся смута": Шуйский — Лжедмитрий II (Тушинский вор) и Ельцин — Белый дом (силы Рудского-Хасбулатова). Характерно, что Шуйский в свое время поддержал на Лобном месте расстригу Отрепьева против Феодора Годунова. Не случайно и то, что Ельцин, Хасбулатов, Рудкой — это три главных "победителя" над путчистами, они же и три высших лица российской власти, личные средоточия ее легитимности.

На этом этапе утрачивается всякая определенность властных преемственностей, наблюдается текучая релевантность политического знака. Уровень легитимности враждующих лагерей в определенный момент объективно совпадает, и возникает режим более или менее устойчивого параллельного сосуществования властей, период взаимных оскорбительных манифестаций,

осад, блокад, выкуриваний и вышибаний. От группы былых соратников отпочковываются более мелкие группы и, завалив нового общего противника, вновь организуются для борьбы между собой. Второй этап "смуты" обнажает ее ключевой феномен — шизогонию власти, достигающую до полного размывания легитимности, когда как народные низы, так и уважаемые сословия не знают, кого признать вполне правомочным. Шизогонизирующая власть раскалывает все общество. И если это групповое рассредоточение общественности царь Николай II до поры связывал рамками Государственной Думы и покрывал своей монаршей мантией, то начиная с февраля 1917 года Смутное время наверстывает упущенное и оформляет политическую жизнь в виде биполярной оппозиции — так называемого двоевластия.

В 1917 году в альтернативу "думскому" правительству создавались Советы, в 1993 году помог сам принцип разделения властей, творить новые политические формы было не нужно (не в этом ли подлинный *raison d'être* "разделения властей"?). В результате упразднили старые формы — октябрь 1993-го покончил с теми самыми Советами. Наиболее длительной была открытая конфронтация "властей" в XVII веке —

Москва и Тушино в течение 3 лет были "двумя столицами" Руси, в то время как по ее просторам шныряли банды своих и чужеземных головорезов. Поляки, казаки, значительная часть боярства и чернь нашли себя в этих обстоятельствах и, вероятно, могли бы долго поддерживать существующее положение вещей, если бы не истощение сил бедствующего народа.

В разгар "смуты" народное сознание подхватывает всякую критическую информацию о власти и раздувает ее до мифа. Особенно резкие формы обрела эта мифология в отягощенной мировой войной России 1915—1917 годов. Неуважение к царю, дурные слухи о Григории Распутине перекликаются и с мифопоэтическими представлениями первой "смуты". Пристрастием к колдовству и астрологии ("звездочетству"), как говорили, отличались Шуйский и Отрепьев. Символом колдовского наваждения на Русь стала "царица" Маринка (в девичестве Мнишек), сожительствующая с обоими Лжедмитриями, а в промежутках между ними и после них с "холопами"*.

*) Данная статья была написана в 1995 году, и я не считаю нужным вносить теперь в нее дополнительные аргументы. Поэтому, что касается параллелей к третьей "смуте", то наличного материала в 1995 году было

Шизогония власти не была прекращена ни Шуйским, сумевшим было разгромить тушинцев, ни Ельциным, штурмовавшим Дом Советов и в значительной мере подчинившим законодательную ветвь власти. Но Лжедмитрий II вновь приступил к Москве, и Шуйского свергли с престола; Ельцин на выборах в декабре 1993 года и 1995 года был вынужден смириться с поражением радикальной демократии, своей идеологической опоры. Состав V и VI Дум оказался ничуть не более выгодным, чем состав съезда, октябрьские "мятежники" и августовские "путчисты" были вскоре амнистированы парламентом и заняли видные места в Думе.

еще недостаточно, чтобы делать более или менее точные выводы о проявлениях современной политической мифологии. Несомненно, желающие найдут более чем достаточно аргументов, обличающих властную элиту ельцинской России.

Тем не менее, теперь, после завершения ельцинского правления, есть все основания сказать, что Ельцин был несомненно уникальной исторической фигурой, что ему удалось гениально провести Россию через Смутное время, хотя лично мне никак нельзя вменить глубоких политических симпатий к президенту Ельцину. Хотя Ельцин был **типичным правителем и олицетворением России Смутного времени** и нес в себе все соответствующие пороки — исключительным является при этом его необыкновенный властный инстинкт, его способность выдерживать напряжение политической борьбы и натиск "дурной славы", в которой ему приходилось продолжать борьбу.

Как сверхбольшую мафиозную разборку восприняли многие начавшуюся в конце 1994 года "оккупацию" Чечни правительственными войсками. Но "дудаевская" проблема во многом связана с "хасбулатовской", а сама "чеченская война" представляет собой момент высшего напряжения и военный очаг самопоедания шизогонизирующей российской власти. Шизогония — трудноизлечимая, как видим, до поры совершенно непреодолимая историческая болезнь.

Плачевно закончилась шизогоническая политика Временного правительства, пытавшегося проигнорировать Советы рабочих и солдатских депутатов и в то же время не смевшего их запретить. *Может быть два выхода, — говорил в феврале 1917 года В. Шульгин, — все обойдется — государь назначит новое правительство, мы ему и сдадим власть. А не обойдется, так если мы не погберем власти, то погберут другие...** На точно таких же основаниях после свержения Шуйского в Москве учредилась Семибоярщина (власть Боярской Думы). В этой версии "смуты" альтернативой самозванству и власти черни в 1610 году изначально представлялось призывание на царство иностранца Вла-

*) История политических партий России / Под ред. А. И. Зевелева. — М., 1994. — С. 134.

дислава — сына польского короля Сигизмунда III. *Лучше служить королевичу, чем быть побитыми от своих холопов и в вечной работе у них мучиться*, — говорили бояре*. Так и Милюков, выступавший в середине 1917 года за войну до победного конца и захват Босфора, чуть позже, осознав большевистскую угрозу, уже возлагал свои надежды только на немецкую оккупацию. Неудачной оказалась и попытка правого большинства Временного правительства обуздать радикализацию смуты корниловской диктатурой — кадетов подвел социалист А. Керенский, неожиданно объявивший об измене генерала. Неудачей, как и "корниловский мятеж", закончилась национально-освободительная кампания патриарха Гермогена и главы народного ополчения Прокопия Ляпунова, поддержанных частью Семибоярщины — анархический разгул грабителей и разорение Москвы в 1611 году достигли небывалого масштаба. Это время в народе было прозвано "лихолетьем". В XX веке "лихолетью" соответствовало начало Гражданской войны, кровавый 1918 год.

В декабре 1610 года произошла еще одна, много разрешившая случайность первой "сму-

*) Нечволодов А. Сказания о Русской земле. Ч. IV. — СПб., 1913. — С. 511.

ты" — скончался Лжедмитрий II (Тушинский вор). Учитывая его возмужавшую как на дрожжах популярность, можно предположить, что с этой смертью была бы сравнима гипотетическая смерть Ленина, скажем, в середине 1917 года. Нельзя исключать того, что на месте Михаила Романова со всей последующей династией русских царей мог оказаться и победитель-самозванец.

После Лжедмитрия II радикальные силы "смуты" уже не успели поднять на щит претендента, который снискал бы значительную поддержку. Между тем в 1918 году именно Ленину и его дисциплинированной команде довелось покончить с шизогонией центральной власти и перенести фронт гражданской непримиримости из столиц на периферию европейской части России. Тот же, кому удастся преодолеть шизогонию смуты, тот и пишет впоследствии историю "смуты" так, как это ему по душе.

Подводя итоги второго этапа Смутного времени, следует сказать, что в эти трагические для судеб страны годы не существует власти в обычном смысле этого слова, политические институты не являются чем-то позитивным, они представляют собой самопоедающую государственность, причем в последней, третьей "вер-

сии" русского перелома "смута" была особенно институционализирована, замаскирована под государственность. Шизогонизирующая власть успешно разрушает остатки бывшего политического уклада, растрчивает накопленные предшественниками резервы и средства, транжирит и продает золотой и нефтяной запас, влезает в долги к другим государствам; она борется за государственный "пирог" и впоследствии, перераспределив места и сбалансировав силы, делит этот "пирог". Эта материализованная и персонафицированная "смута" (воображающая себя Властью) является таковой потому, что она не способна или не желает обеспечить себе как власти прочное стратегическое будущее.

**Этап третий: преодоление смуты
(1611–1613, 1918–1920/21, конец 1990-х годов)**

"Лихолетье" XVII века прямо обернулось шведской и польской интервенцией, Сигизмунд III перестал скрывать свои завоевательные планы, разуверившись в возможности посадить в Москве "легитимного" ставленника. Интервенцией был отмечен и 1918 год. В обоих случаях зарубежные державы стремились не допустить исключения России из мировой политической системы. В XVII веке это означало расширение

католического влияния (папа был глубоко заинтересован в "смуте" и всячески воздействовал на самозванцев, добиваясь от них различных обещаний, в первую очередь связанных с церковными реформами, которые позволили бы Риму создать в Восточной Европе мощный блок против Реформации). Разрыв большевиков с Антантой и заключение Брестского мира означало курс на рост внутренней самооценности государства (до Ленина никто и не думал решаться на такой радикальный курс). Для России включенность в мировую политическую систему всегда приводила либо к господству в мире, либо к геополитической капитуляции. Понятно, что в условиях Смутного времени ослабленная Россия могла рассчитывать только на второй вариант.

Этот существенный аспект роднит пришедших к власти большевиков с теми силами "земского войска", которые начали брать под контроль ситуацию к началу 1612 года. Однако существуют и другие аспекты. Недоброжелатели советской революции указывают на засилье в большевистских рядах польско-грузино-еврейского элемента. На роль князя Пожарского в 1918 году справедливо притязал и адмирал А. Колчак (продолжатель дела Л. Корни-

лова, которого я уже сравнивал с Ляпуновым, предтечей Минина и Пожарского). Хотя Колчак и сотрудничал с интервентами, в контексте белогвардейского мировоззрения это было лишь продолжением союзничества с Антантой, отнюдь не враждебной по отношению к России на протяжении всей второй "смуты" (народный герой XVII века М. Скопин-Шуйский сотрудничал со шведскими наемниками и успешно громил смутьянов). Белогвардейцы как неудавшиеся спасители России и освободители Москвы в оппозиции к Ленину как одолевшему их Тушинскому вору, вождю черни (и кстати "немецкому шпиону") — вполне допустимый вариант.

Но по-своему приемлем и другой, "авангардный", вариант Минина и Пожарского как Ленина и Троцкого, блестяще организовавших Красную Армию, выдержавших фронтную блокаду бояр-изменников и отразивших интервенцию. Однако доводом против данного варианта является подозрение большевиков в участии в "международном заговоре" против России. Пожарский и Колчак возможность такого подозрения сами по себе исключали.

В отличие от Семибоярщины (действительно, весьма напоминающей по своей неоднородности и непоследовательности Временное пра-

вительство) оба крупнейших самозванца начала XVII века выделялись после прихода к власти своим упорным национализмом: Лжедмитрий I в 1605 году дал окорот притязаниям Римского папы и шведского короля, а Лжедмитрий II еще в 1608 году, сидя в Тушине, отказался подчиняться своему патрону Сигизмунду III, "ставленником" которого он как будто являлся. В третьей версии "смуты" радикальные демократы неизменно предстают в виде ставленников Международного валютного фонда, Всемирного банка и прочих институтов Бреттон-Вуда. Однако поддержка Западом Ельцина и в августовских (1991), и в октябрьских (1993) событиях, а также продолжение вестернизации России указывают на большую вероятность победы на следующем этапе "смуты" противоположных тенденций. Когда запас терпения и внутренний завод шизогонии исчерпают себя, либерально-бюрократическому полюсу придется столкнуться в решающем противостоянии с державно-националистической группировкой, которая не станет уже считаться с мнением Запада таким образом, как это делали Горбачев и Ельцин.

По всей видимости, новый узел русского традиционализма завяжет другая — нелиберальная — власть, причем на пути к этому

Россия может испытать еще весьма ощутимые утраты*.

*) Эта статья, как мне представляется, в целом была успешной в своем прогностическом значении. Актуально-политические мысли, высказанные в ней, следует относить именно к ситуации середины 90-х годов. Сегодня я могу добавить, что выход из Смутного времени конца XX века объективно начал происходить еще при Ельцине (начиная с правительства Примакова). Поздний Ельцин — это уже во многом иная политическая фигура, политик с другим ценностным знаком, хотя и сумевший соблюсти определенную "преемственность". Преемственность эту, впрочем, не следует переоценивать, поскольку события 1991 — 1993 годов не несли в себе положительного, созидательного содержания в плане строительства государства. Эти годы были разгаром Смутного времени и началом этапа шизогонии власти. В плане ценностей Ельцин был постмодерным правителем, однако ему удалось пройти через этап "пустоты" ценностей и провести через него Россию без большого кровопролития. Он навсегда останется символом Смутного времени.

Ельцин не решил страшных проблем своей эпохи, но он обеспечил передачу власти тому, кто призван эти проблемы разрешить. Ельцин образца 1999 года — это символ стремления выйти из Смутного времени, уход Ельцина 31 декабря — акт, когда "смута" сама уступает свое место новому, уже достаточно определенному политическому курсу. Курс этот — жесткое подавление шизогонии во всех сферах российской жизни, дипломатичная, но самостоятельная внешняя политика, возрождение на новых основаниях традиционной российской государственности. Возвращение к традиции, завязывание нового узла традиции означает частичный возврат к советскому и одновременно дореволюционному представлению о ценностях. По всей видимости, сам Ельцин не вполне сознает мотивы своих решений, пребывая до сих пор в плену иллюзий конца 80-х годов. Политический дух Ельцина

строится на интуиции, только интуицией можно объяснить, что он расстался с властью, не вполне расставшись со своими мировоззренческими иллюзиями.

Выход из Смутного времени будет закончен, когда Путину удастся завершить изменение статуса малых "лжегероев" Смутного времени — "олигархов", президентов автономий и губернаторов, оппозиционеров, криминальных авторитетов, субъектов массовой информации. "Перетряска" уже идет, но последствия Смутного времени будут еще долго сказываться на социальной ситуации в России, менталитет "смутьянов" долго будет оставаться заметным и доминирующим в общественной среде.

Что касается оценки текущей политической ситуации, то я хотел бы подчеркнуть, что сегодня только ленивый не высказывает своего скепсиса по поводу путинского курса на восстановление амбиций государства. Это очень простая и легкая позиция — движение по течению. Образчик историософской неадекватности — сравнение Сталина образца 30-х годов и Путина первых лет его правления. Такую неадекватность демонстрирует наш крупный писатель и один из лидеров патриотической оппозиции Александр Проханов в газете "Завтра" (12.03.2002), где он пишет: *Каждый год и месяц сталинского правления был отмечен результатами: построенными заводами, изобретенными машинами, снятыми фильмами, эскадрильями самолетов и флотилиями кораблей. При Путине заводы стоят, но открываются "казино" и "ночные клубы", и повсюду идет непрерывное, изнурительное и бессмысленное говорение — брехня, брехня, брехня.* Если уж и проводить параллели, то не с эпохой зрелого сталинизма, а со Сталиным образца 1924 – 1925 годов (то есть при нэпе). От Путина следует ждать великих свершений самое раннее году эдак в 2006, а то и 2010, а реальной мощи путинского (послепутинского) государства — только ко второму, если не к третьему десятилетию века (ведь мировой войны, вероятно, на этот раз не будет и поэтому державная экспансия пойдет в более спокойных и естественных темпах).

7. ДЫХАНИЕ ИСТОРИИ: РАСПРЯ МУТАЦИИ И ТРАДИЦИИ

По-настоящему глубинный смысл динамика Смутных времен обретает в более широкой историсофской перспективе. Кроме того, при анализе конкретного Смутного времени огромную роль играет международный фактор, влияние которого способно задержать или ускорить развитие "смуты", обострить ее течение вплоть до смертельно опасных для государственности кризисов. Все три Смутных времени в России были в значительной степени спровоцированы этим внешним, международным фактором, и всякий раз имела место интервенция — как военная, так и духовная. В третьем Смутном времени 1986 — 2000 годов военная составляющая, если не считать подпитываемой западными финансами чеченской "язвы", оказалась излишней — расчленение СССР произошло легко и организованно, издержки и жертвы этого расчленения

были, на первый взгляд, минимальны. Однако последовавшие и следующие до сих пор огромные моральные и хозяйственные жертвы, которые были принесены народами бывшего Союза на алтарь спровоцированных извне местных "национализмов", не уступают по своей значимости потерям России и ее подданных в первых "смутах".

Феноменологическая модель Смутного времени может быть перенесена и на другие событийные ряды, использована в истории других народов и государств. Однако, такого рода построения не входят в задачи книги, посвященной русской историософии. Отмечу лишь, что, сколько могу судить, западной историософии чужда подобная постановка вопроса. Некоторые авторы отдаленно подходят к ней. Так, например, понятие "Смутного времени" было излюбленным для А. Тойнби, который, правда, рассматривал его внутри изобретенной им парадигмы "спада-и-оживления". У Тойнби "смутные времена", свойственные разным цивилизациям, растягиваются иногда на несколько столетий, как, например, в империи инков (X – XV вв.) или в Древней Греции (V – I вв. до н. э.), что во многом обесмысливает категорию "смутного времени", приравнивает ее к категориям "надлома" и "спада".

Для позитивистски настроенных умов моделирование Смутного времени может получить свое конкретное подтверждение при сравнительно-историческом исследовании демографического процесса. Смутное время в силу его исторической травматичности должно совпадать с демографическим коллапсом. И само по себе отсутствие значительных кровопролитий (в ходе военной интервенции или гражданских войн) не должно вводить в заблуждение. Можно даже сказать, что смертность в результате внешних войн (как, например, гибель на фронтах I мировой войны 1,7 млн. человек с российской стороны) несколько сглаживает собственно внутренний демографический кризис. Падение рождаемости, повышение смертности от социальных катаклизмов, связанных с разрухой Смутного времени и, наконец, гибель непосредственно на гражданской войне накладываются друг на друга, дают в качестве результата демографический коллапс, глубина которого характерна именно для Смутного времени и не характерна для других эпох (даже для такой исключительно кровавой как Великая Отечественная война или для сравнительно тяжелых в плане смертности наиболее значительных средневековых эпидемий чумы). На исходе Смутного време-

ни наблюдается заметный упадок хозяйства, "одичание земель", "разруха", резкое обеднение низших слоев населения.

Что касается событий третьего Смутного времени, то здесь, несмотря на отсутствие мировых войн, военных интервенций и масштабных гражданских столкновений, "шок смертности" в первой половине 90-х годов оказался в абсолютном выражении настолько высоким, что превзошел указанное чуть выше число погибших с российской стороны в I мировой войне (1,8 млн. человек сверх естественной убыли по самым скромным и явно заниженным оценкам). Скрытый демографический "коллапс" становится открытым перед лицом статистики, даже если эта статистика искажается в сторону преуменьшения коллапса — в России конца XX века было свое "лихолетье", "лихолетье" клиническое, демографическое. Демографический коллапс продолжается и до сих пор, и он свидетельствует о глубине и масштабности Смутного времени, которое мы пережили, не меньше чем геополитические утраты нашей империи и несомненно не меньше, чем вытекающий из геополитического экономический кризис, к которому как первопричине многие пытаются свести все наши беды.

Восстановление уровня народонаселения "досмутного времени" (в XVII в. это уровень первого десятилетия, в XX в. знаменательные "вехи" — 1913 и 1991 годы соответственно) происходит не раньше чем через 20 лет, причем при сравнительном анализе приходится также учитывать геополитический аспект. Так, в XVII веке Россия частично восполнила основные свои территориальные потери Смутного времени в 50-е — 60-е годы, то есть спустя полвека после выхода из Смутного времени (при этом выход к Финскому заливу до Петра I так и не был восстановлен). В XX в. Советский Союз восстановил южные рубежи империи к 1929 году (присоединение к союзному договору Таджикистана), а западные рубежи (не считая Финляндии) только в ходе II мировой войны — то есть спустя почти три десятилетия после выхода из Смутного времени.

Более подробно к геополитическому аспекту Смутных времен я обращусь в следующей части книги. Сейчас же постараюсь сосредоточить внимание на одном сложнейшем (без претензий на его решение) вопросе — вопросе об источниках и генезисе Смутного времени. Как я говорил в предыдущей главе, наиболее сложным является вопрос о происхождении

первого Смутного времени, о созревании ситуации, благоприятной для этой цепной реакции событий, определившей во многом дальнейшую русскую историю*. Смутное время конца XVI — начала XVII века было весьма болезненной первоначальной мутацией государственного организма — последствия этих событий должны быть расценены как глубочайшая трансформация всех сторон социальной жизни, то есть глубочайшая мутация самого развития России, мутация программы развития.

Первое Смутное время постигло Россию практически сразу (по историческим меркам) после ее складывания как качественно своеобразного государственного организма. Если зарождение Московского государства относится к XIV столетию, а региональное лидерство Москвы окончательно определилось уже во второй половине этого же столетия, то национальный характер оно приобрело к началу XVI века,

*) Что касается происхождения второго и третьего Смутных времен, то его конспирологическая подоплека нашла отражение в большой по объему литературе. Определяющая роль международного фактора, фактора напряженного противостояния цивилизаций и необходимости для Российской империи отвечать на вызов модернизации, а Советского Союза — на вызов всего западного мира, вряд ли может быть поставлена под сомнение.

при Иоанне III. Складывание Московского государства как достаточно зрелого организма, как самостоятельной державы с единым центром происходило при Иоанне Грозном, первом венчанном русском царе. Время его правления следует считать определяющим и решающим для всей последующей исторической судьбы нашего народа. Эпоха Иоанна Грозного в отличие от эпохи первого Смутного времени является **положительно определяющей**. Если Смутное время следует считать корнем болезненной мутации государственного организма, то эпоху Грозного-царя — завершением первоначального роста и структурного формирования этого организма. Государство Иоанна Грозного эпохи реформ навсегда стало фундаментальным образом России, несмотря на все последующие мутации. Историки среди причин и истоков происхождения Смутного времени указывают обычно на два главных фактора — кризис государства в "опричнине" 60-х — 70-х гг. XVI века и вмешательство иноземного фактора, агрессия прокатолических сил и западных соседей, обеспокоенных имперскими амбициями Москвы, проявившимися в Ливонской войне и войне со шведами. Что касается этого второго источника Смутного времени, то оспорить его совершенно

невозможно. Что же касается первого источника — "опричнины", трактуемой обычно как опасный надрыв в государственном строительстве, как непоследовательность в плане формирования национально-государственной традиции — то его роль в складывании ситуации Смутного времени определить гораздо сложнее.

Я не берусь в рамках данной работы анализировать те последствия "опричнины", которые сказались на разгорании кризиса конца XVI века. Однако остановлюсь на очень важном обстоятельстве. В русской историографии сложилась пусть не всеобъемлющая, но очень весомая традиция трактовать "опричнину" как некий радикальный "перелом" политики Иоанна Грозного, распадающейся как будто на два противоположных этапа (до введения опричнины и после этого введения), некое опрокидывание и даже своего рода "провал" реформ 50-х годов, как неоправданное террористическое и милитаристское насилие над страной. Собственно, и Смутное время многие маститые историки возводят не столько к его несомненным истокам, как то: пресечению династии Рюриковичей и агрессии западных сил, воспользовавшихся этим пресечением, чтобы спровоцировать политический кризис в Московии — но бо-

лее спорными, тенденциозными и в конечном счете мифологическими (в дурном смысле) ссылками на "опричное" извращение государства, повлекшее за собой упадок, "поруху". Более того, в подобных трактовках, как правило, смешивается неприятие "опричнины" как социально-политического курса царя и неприятие самого царя как личности, якобы предопределившей своим неуравновешенным характером и пресечение династии. Мне представляется, что все эти смутные оценки Иоанна Грозного должны быть отброшены, а рассматриваемые факторы прояснены и упорядочены*.

В современной историографии с новой обостренной версией традиции восхваления реформ молодого царя и критикой периода оп-

*) Сразу отмечу, что в эпохи, подобные XVI веку в России, история ставит перед народом столь неповторимые задачи, что для решения их она выдвигает и соответствующего масштаба личности. Иоанн IV заслуживает имени Великого государя, и не только потому, что он был необыкновенно одаренным человеком (свидетельства чего хорошо известны), но и потому, что он обладал несомненными способностями формулировать государственные проекты и консолидировать вокруг своих проектов единомышленников и последователей. Неуравновешенность Грозного-царя тесно связана с масштабностью его личности и тем необыкновенным темпом, который он стремился развить, дабы закончить складывание стратегически прочных форм российской государственности.

ричины выступил профессор Нью-Йоркского университета Александр Янов, специализирующийся именно на исследовании Московской Руси в ее "классический" век. В книге "Россия: У истоков трагедии" бывший советский, а ныне американский профессор Янов, чтобы объяснить загадочную природу "русской революционности", попытался найти ее в самом самодержавии, из чего у него рождается новый термин "самодержавная революция" (так Янов определяет опричнину). Это еще одна, едва ли не самая фантазмагорическая, реинкарнация революционной мифологии, распространяемой на всю историю человечества. Позиция Янова состоит, в первую очередь, в том, что большевистская революция и последовавший за ней сталинизм явились своеобразными перевоплощениями многовековой самодержавной политической традиции России. Однако же эти черты возрождения через "революцию" и вопреки ей государственной традиции не есть проявление положительной преемственности, как то могло бы показаться (и как это на самом деле есть), но, по мнению Янова, это одностороннее извращение реальной природы исторической России, страны с ярко выраженным европейским, западным потенциалом. *Из обыкновенного абсолю-*

*тистского корня выросла блудливая уродливая ветвь, ушедшая далеко в сторону и пожелавшая забыть свое начало, — говорит Янов о русском самодержавии**.

Опричина в таком представлении оказывается разрывом с тем реформаторским содержанием, которое многие русские историки связывали с "европейским курсом" Иоанна III. Это был якобы жесткий конфликт между политикой деда (Иоанна III) и внука (Иоанна IV), это был разрыв преемственности в истории Московского государства, это было подавление "ростков Нового времени" и наметившейся Реформации Русской Церкви. В борьбе двух тен-

*) Янов А. Россия: У истоков трагедии. 1462 — 1584. — М., 2001. — С. 300. Обращает на себя внимание несколько странная позиция Янова-публициста — а его как аналитика и эксперта очень жалуют российские либеральные СМИ. Так вот, в своем монологе в рамках обсуждений "Клуба 2015" Янов указывает на неоднократно повторяющиеся в русской истории срывы русского государства, неоднократно "национальное самоуничтожение". В результате у Янова оказывается, что Россия в течение долгих столетий постоянно занимается "национальным самоуничтожением", снова и снова попадает в "капкан имперского национализма". Но как ни бьются "православие, самодержавие и русский национализм" (sic!) над уничтожением России, Россия почему-то до сих пор не исчезла с карты мира. Любопытно, что бы случилось с Россией, если б это бесконечное самоуничтожение прекратилось и реализовался "сценарий Янова"?

денций, западнической (мнимой) деда и изоляционистской (тоже мнимой) внука Янов видит одно из выражений *фундаментальной двойственности русской политической культуры*. Позиция Янова настолько обострена и радикализована в сравнении с позициями его идейных предшественников, что достаточно просто цитировать некоторые места самого историка, чтобы получилась выпуклая и самопародийная его характеристика: так, например, в главе под выразительным названием "План игры" Янов раскрывает одну из центральных предпосылок замысла своей книги в следующем вопрошании: *Как доказать в отношении России то, что доказал Шлейзингер в отношении Америки, то есть что при всех отклонениях Россия в конечном счете такая же ветвь европейской цивилизации, как и США?**

В результате такого стремления "снять" досадные отклонения русской истории, Янов не ограничивается своими достаточно глубокими и парадоксальными рассуждениями о смене "вотчины" "отчиной", о борьбе с официальной Церковью "ересей" жидовства и нестяжательства (последнюю он тоже походя определяет как

*) Янов А. Россия: У истоков трагедии. 1462 – 1584. — М., 2001. — С. 256.

ересь), о контрнаступлении Церкви, опасаящейся инфекции лютеранства и т.д. и т.д. Во всем этом можно видеть некую последовательную, хотя и странную для русского историка партийную позицию. Однако Янов не ограничивается этим "переворачиванием" истории, перекрашиванием черного в белое, вернее он заходит в этом перекрашивании настолько далеко, что обнаруживает вдруг в Смутном времени начала XVII века свой историософский идеал — идеал воистину вопиющий.носителем этого идеала и образом "упущенных возможностей" России оказывается не кто иной, как боярин Михаил Салтыков. Тот самый Салтыков, которому король Сигизмунд в самый разгар Смуты пожаловал богатейшие русские волости, принадлежавшие до этого Годуновым и Шуйским. Тот самый Салтыков, который служил Тушинскому вору и состоял в кружке "изменников" при польском воеводе Госневском. Тот самый Салтыков, который издевался над святым Патриархом Ермогеном, вдохновителем народной борьбы со Смутой, посадив Патриарха под надзор и вымогая у него благословения на венчание царским венцом польского королевича Владислава. Надо отдать должное — очень "современный" и актуальный идеал отыскал в русской истории профессор

Янов. Трудно найти более одиозный антиидеал русской государственности, который можно по праву назвать "Сусаниным наоборот".

Весь фокус этой оскорбительной для любого мало-мальски патриотического историка выходки состоит в том, что Салтыков огласил 4 февраля 1610 года договор "российской делегации" с королем Сигизмундом, который Янов вслед за Василием Осиповичем Ключевским называет "основным законом конституционной монархии". Но если Ключевский бегло и отчасти иронически говорит об этом явно несбыточном вне оккупационного режима "конституционном" проекте, то Янов делает из него абсолютные, радикальные выводы о наличии в русской боярской элите особой западной традиции, вершиной которой и был проект Салтыкова — проект монархии, ограниченной Земским собором и думой. Что же за всем этим стояло реально? Реально за этим стояла попытка сдать русское государство завоевателю, осуществляемая в "компромиссных", "приличных" формах, поскольку безоговорочная сдача трона была бы очевидно позорной. Государство сдается польскому королю Салтыковым и его единомышленниками на условиях "ограниченного" думой властвования, таким образом происходит изоб-

ретенение "конституционной монархии" задолго до англичан, что вызывает бешеный восторг профессора Янова*.

Собственно, не было бы смысла столь подробно останавливаться на этой модной сейчас книге, написанной хотя и талантливо, но слишком радикальной в плане ее концепции, чтобы эту концепцию можно было обсуждать всерьез. Однако сделал я это потому, во-первых, что никто лучше Янова не смог бы продемонстрировать антисамодержавную, антиправославную, антиавторитонную линию русской (= антирусской) историографии; во-вторых же, потому что это дает мне повод остановиться на другом вопросе — смысле "опричнины" в контексте созревания русской национально-государственной традиции.

*) Как я уже отмечал в предыдущих главах, англофильское представление о революции лежит в качестве центрального мифа в основании мировоззрения русских либералов. В данном случае Янов довел тезис либералов до последней крайности — он "вчитал" в русскую историю тягу нашей элиты к парламентаризму и конституционной монархии аж за 80 лет до "славной революции" в Англии и принятия "Билля о правах". "Славная революция" была осуществлена англичанами именно через приглашение иностранного монарха — Вильгельма III Оранского, который впоследствии стал правителем одновременно двух республик: Английской и Голландской — двух "неблагодарных республик торговцев селедкой", как насмешливо называл их король Людовик XIV.

Первое, что следует подчеркнуть, — нет никакого разрыва между линией Иоанна III и Иоанна IV в том, что касается базовых задач, поставленных последним перед опричниной. Факт этот давно уже по-разному обсуждается в русской историографии, о чем можно прочесть и у самого Янова, который, правда, пытается подорвать эти устоявшиеся аргументы. Прообраз "опричнины", на мой взгляд, легко угадывается в политике покорения Новгорода Иоанна III. Иоанн III очень долго, целое десятилетие, пытался мирным, "либеральным" путем добиться лояльного вхождения Новгородской земли в Московское государство. В результате пришлось пойти на жесткие акции, как символические (вывоз колокола), юридические (отмена вольностей), так и репрессивные (казни, "изведение крамолы"). И тем не менее вся эта комплексная политика оказалась недостаточной — пришлось покушаться на право собственности новгородских вотчинников и новгородской церкви, конфисковывать земли, проводить переселение купцов и "житых людей" (всего около 7000 человек). Вотчины Новгорода, а позднее и многие вотчины Твери были заменены "поместьями" — государь переселял вольнолюбивых бояр с их семьями в "низовые" земли, а в Нов-

городской земле "изпомещал" дисциплинированных московских служилых людей. Так зарождалось сословие "помещиков", дворян.

В первой половине XVI в. при Василии III и в малолетство Иоанна IV продолжался медленный рост помещичьего землевладения, и к моменту введения опричнины внутренние резервы государства в сфере землепользования были уже исчерпаны. Страна была в основе своей экономически двухукладной — состояла из земель помещиков, поместий, распределяемых государством между дворянами в соответствии с их заслугами (службой) и вотчинных земель старых княжеских, боярских родов, равно как и земель, принадлежащих Церкви. Так как в Новгородской земле поместная система полностью вытеснила светское вотчинное землевладение, эта "реформа" Иоанна III была для его внука привлекательным образцом переустройства всего хозяйства страны. После проведения комплексных реформ государства, взятия Казани и Астрахани Иоанн Грозный вынашивал великие замыслы в отношении своего царства. Государство вышло в 50-е годы на качественно новый уровень. С точки зрения царя, требовалось не медленное продолжение предыдущей линии (освоение восточных земель, сдерживание

крымской и турецкой экспансии), но кардинально экспансионистская политика, переход к тактике упреждающей реакции на внешние угрозы. Нужно было подкрепить проведение структурной, юридической и административной реформы качественно новой материальной и кадровой базой — только такое всестороннее переустройство государства могло бы дать царю элиту и войско, которые были бы способны вести длительную войну (как Ливонская) и противостоять многочисленным противникам (как и произошло впоследствии — "война на три фронта" с Ливонией, Швецией и крымским ханом). Единственным решением представлялось насаждение поместного землевладения во всех землях государства. Символически это означало утверждение самодержавной концепции государства с исключительной ролью имперского центра и лично государя, юридически это выражалось в констатации обязательности военной службы и с поместий, и с вотчин и, далее, изобретении новой юридической формы землевладения — "жалованной вотчины"

Апофеозом поместной политики стали две

*) С точки зрения доивановской старины, "жалованная вотчина" — оксюморон, попытка скрестить сами принципы поместья и вотчины, дворянства и боярства, вывести некий гибрид национальной аристократии.

"опричнины" (1565 – 1572, 1574 – 1575 гг.). По существу это была попытка провести коренную смену государственной элиты. "Опричнину" нельзя рассматривать вне символично-идеологического и юридического аспектов самодержавной политики, как это часть делают. Этот курс содержал установку на формирование качественно новой государственной элиты, отвечающей качественно новому государству, созданному Иоанном Грозным. За короткий срок государство было существенно преобразовано — земли были перераспределены, участки вотчинников, попавшие в территориальную зону опричнины, делились на новые поместья для служилых людей. Если не сводить опричнину к ее репрессивному аспекту, то смысл происходившего становится прозрачен, и личный характер царя перестает быть чем-то существенно важным, каким-то чрезмерным "субъективным фактором" истории. Что же касается остроты репрессивной политики, то в ней следует видеть идеологический подтекст — репрессиям подвергались последовательные противники насаждения нового уклада (во всех его измерениях, а не только в экономике). Причем сопротивление этих сторонников старины могло реально выражаться только как "крамола", то есть

сообщение с Литвой — идеологическое несогласие с курсом царя по существу отождествлялось с "государственной изменой". Это было так, поскольку никто из представителей элиты (за исключением святителя Филиппа) прямо против опричнины не выступал. Князь Курбский выступил со своей критикой царской политики только после бегства, оппозиция опричнине была скрытой, заговорщической по самой природе тогдашних государственных отношений.

Опричнина как таковая не была причиной складывания ситуации первого Смутного времени. Опричнина была итогом трансформаций социального уклада Руси, завершением складывания национально-государственного организма. Смутное время в этом смысле отбросило Московское государство назад, поскольку в 10-е годы XVII века произошел регресс к вотчинному землевладению, к олигархической форме монархии, тем не менее, будущее все равно было за "жалованными вотчинами", изобретенными при Иоанне Грозном, а также за развитой им концепцией самодержавия как имперского центра в символическом и административном смысле. Тот принципиальный замысел, который реализовал Иоанн Грозный, воплощался затем и в XVII веке, и далее в Российской империи. Что

касается духовно-политического смысла опричнины, то он выражался в складывании завершённого образа русской цивилизации — как не античного (городского, "гражданского"), но супранационального типа государства, как оплота православия и самодержавия, как самостоятельного цивилизационного пути. Важно отметить, что это была творческая линия на создание своеобразного последовательно христианского государства, тогда как древнерусские и античные формы государственности несли на себе глубокую печать дохристианской политической формации. По существу линия Иоанна Грозного была единственно возможной линией такого (то есть самостоятельного) развития — именно в XVI веке решалась судьба самостоятельности нашей цивилизации. Без опричнины проект Москвы как Третьего Рима, как державы христианского Востока оставался бы под очень большим вопросом.

Что же явилось действительной причиной Смутного времени? Как ни странно, внутреннего социального кризиса в России конца XVI века (неважно, с чем он был связан — с "порухой", подрывом экономики в Ливонской войне, катастрофическими неурожаями), было явно недостаточно для того, чтобы началось Смутное

время. Социальный кризис был фоном, на котором развивались события Смутного времени. Главной же причиной, как уже говорилось, был кризис легитимности верховной власти. Гибель царевича Димитрия в 1591 году явилась третьей роковой смертью сыновей Иоанна Грозного, что означало по бездетности Феодора Иоанновича пресечение династии. Роковой характер смерти первенца Иоанна Грозного — Димитрия и его последнего сына Димитрия Углицкого вдохновляет поэтическое народное сознание и художественную историческую мысль, поскольку в смертях этих усматривается существенная "мистическая" составляющая.

Но и кризис легитимности был бы преодолен (и он уже было угас благодаря четкому курсу Бориса Годунова), если бы не международная почва враждебности к новой восточной империи, которая подпитывалась универсалистскими планами папского Рима. Роль папы и иезуитов в организации первых актов русской драмы начала XVII века трудно переоценить. Следует ли в этой связи говорить о первом Смутном времени как следствии стечения роковых обстоятельств? Нет, скорее, следует говорить о том, что западный мир воспользовался кризисом легитимности в Московском государстве — если б

этого кризиса тогда не произошло, западный мир все равно искал бы (и находил) пути и возможности для экспансии на Восток, в том числе и провокационными, подложными (как организация самозванства) средствами. Недаром смерть царевича Дмитрия Углицкого многими историками и в ряде преданий своего времени рассматривалось как спланированное убийство. Кто был возможным организатором царубийства — навсегда останется исторической загадкой.

Итак, первое Смутное время, равно как и два последующих, следует рассматривать как особую форму борьбы цивилизаций, борьбы, из которой Московское государство в XVII веке вышло с огромными потерями — и территориальными, и людскими, и организационными (регресс к "вотчинному" периоду, ослабление самодержавия, в том числе ослабление и самой легитимности власти). Главная потеря Смутного времени — ущерб, который понесла национальная и духовная идентичность. Эпоха борьбы самозванцев и нелегитимных "царей", эпоха "семибоярщины", эпоха шизогонии власти, эпоха страстей, в которой единство сословий и устоявшихся социальных групп оказывалось эфемерным, была весьма травматичной. На короткое время

Московское государство вновь почувствовало себя удельной Русью, то есть Русью в некотором смысле не существующей, "погибшей", находящейся в огне междоусобиц и под натиском иноземного ига. Лицемерие и подлость, которые продемонстрировали многие русские люди, когда они присягали самозванцам да и просто участвовали в партийной борьбе эпохи шизогонии власти, врѣзались в сознание народа. Смутное время является, в первую очередь, тяжелейшей моральной травмой — только что сросшаяся воедино молодая общность, только что прошедшая этап складывания своего национально-государственного организма, победившая в первых завоевательных войнах, прошедшая через очистительный и закаляющий ее государственный стержень огонь опричнины, только что удостоившаяся быть увенчанной Московским Патриархатом (1589 год), Московская Русь более чем на 10 лет висела над бездной, стояла под вопросом.

Природа Смутного времени такова, что оно не только травмирует национальное сознание, но и влечет за собою глубинную мутацию в национально-государственном организме. Процессы мутации еще совсем молодого государства в первой половине XVII века были сглажены и сдержаны благодаря "субъектив-

ному" фактору — высшая государственная элита в первые десятилетия после выхода из Смутного времени была всесторонне консолидирована вокруг Романовых. Специфика ситуации состояла в том, что высшую власть в государстве представляли в этот период отец и сын — Патриарх Филарет (Феодор Никитич Романов) и государь Михаил Феодорович. Юный государь Михаил находился под плотной опекой своего рода и коалиции бояр, созданной в 1613 году на Земском соборе. Энергия мутации, которой русское государство было заряжено в годы Смутного времени, сдерживалась еще и потому, что правительство Романовых повело курс на полную реставрацию символично-юридических черт "традиционного" Московского государства. Реставрация эта носила даже гипертрофированные черты — например, Великий Земский собор продолжался 9 лет, являя собой по сути беспрецедентный факт "сословно-корпоративного парламента". И в дальнейшем Земские соборы собирались часто и наполнялись важными государственными функциями так, как этого не было ни при Иоанне IV, ни при Годунове. Именно первая половина XVII века стала временем классического русского Земского собора.

И тем не менее энергия мутации националь-

но-государственного организма, несмотря на несколько десятилетий консервативной реставрации, вскоре дала себя знать. Уже при втором государе династии Романовых в Русском государстве стали прорезаться совершенно новые черты, говорящие о глубокой трансформации. Само по себе столкновение с западным миром не могло вести к подобной трансформации — ни Ливонская война XVI века, ни Смоленская война (1632 — 1634 гг.) не могли вызвать мутации, но понуждали к реформам в русле уже существующей актуальной формы государственной традиции. **Это была борьба не с Западом, это было перебаливание "западничеством", самоотрицательным вирусом, духом саморазрушения, вызвавшим болезненную мутацию; это была борьба самостоятельного цивилизационного направления с русским "западничеством", привившимся через Смутное время.** Смутное время как особо сложное критическое противостояние с Западом, сложная инфильтрация западных начал внутрь юной русской цивилизации было коренным признаком и первоисточком мутации — Смутное время принуждало к завязыванию не по форме, но по содержанию нового узла нарушенной национально-государственной традиции.

Более резкие и молниеносные черты мутация носила в ходе второго Смутного времени (1905–1920 гг.) и после него. Тогда выход из Смутного времени возглавили не "реставраторы", а радикалы-"революционеры". Мутация носила тотальный и острый характер, хотя и нельзя говорить о необратимости ее течения — сначала введение Лениным нэпа, затем постепенный разворот Сталина к символическим и идеологическим принципам "досмутного" времени говорит о своеобразном вращении все той же национально-государственной традиции, хотя и вращении ее с очень большой амплитудой. Перемены в России после первого Смутного времени были не менее глубоки, чем после второго. Разница состояла в том, что в XVII веке развитие мутации носило замедленный характер и происходило под покровом реставрационного курса. Но уже при Алексее Михайловиче церковный Раскол, а затем кардинальные реформы при Петре Алексеевиче проявили последствия и глубину этой исторической мутации, размах которой был очень большим.

Сущность мутации может быть определена как корректировка цивилизационной идентичности, причем корректировка не однозначная, а осуществляемая зачастую путем проб и ошибок. С

одной стороны, происходит перемена в представлении народа о своем прошлом и своем происхождении, с другой стороны, через эту переменную завязывается новый узел той же исторической традиции. С одной стороны, Смутное время демонстрирует русскому человеку, что его идентичность в чем-то ущербна, что она недостаточно зрелая и не вполне подготовлена к историческим испытаниям. С другой стороны, Смутное время укрепляет стержневую природу национальной идентичности, оно через прививку самого образа "гибели" цивилизационного архетипа заставляет собрать вновь в новой невиданной доселе конфигурации те же фундаментальные константы цивилизации, которые вложены в нее и действуют в ней не только как неотъемлемое ее достояние, но, в первую очередь, как личное начало самой цивилизации, ее неотделимый от своего источника голос, ее уникальный путь, единое русло родовой памяти всех ее носителей. Если после Смутного времени нам удастся собрать свои константы пусть и в новой, не вполне привычной для нас конфигурации — это означает нашу решающую победу: Россия жива, русский человек жив, русская личность в своей основе не повреждена. Рано или поздно, но через мутацию нового историческо-

го этапа мы приходим и к выработке традиционалистского мировоззрения и вместе с его развитием развиваем в своей деятельности и нашу цивилизационную реакцию. Стихия мутации и начало традиции находятся между собой в сложной диалектической борьбе, так что в результате традиция возрождается и традиционализм одолевает оппонирующие ему мировоззрения, но происходит это в иных символических, правовых, институциональных формах, чем мы ожидаем.

Сейчас, в самом начале XXI века Россия стоит не перед выбором своего пути, но перед своего рода исторической неизбежностью. Мы вновь вынуждены нести в себе, в своих сердцах распря мутации и традиции, мы вновь в чем-то возвращаемся к до-смутному (теперь это означает — советскому) времени, в чем-то к предыдущему до-смутному времени (России петербургского периода), а в чем-то и в девственную Московскую Русь. Но при всем при этом мы входим в XXI век с его вызовами и угрозами — и то, что стоит за нашими плечами, наша национально-культурная традиция сегодня уже гораздо более зрелая и опытная сущность, чем в XVII веке, более богатая историческим содержанием, опытом "обманов" и "превращений", чем 10

лет назад. Как знать, может быть, проведя нас через череду Смутных времен, мутаций и реакций, Бог приблизил нас к нашей собственной идентичности так, как сами собою, в спокойном развитии, мы бы никогда не приблизились.

Россия стоит не столько перед внешним вызовом (нас сейчас уже трудно удивить), сколько перед собственным, внутренним вызовом, внутренним вопросом — в какой форме пойдет наше развитие. Не будет ли это развитие новой "умной" экспансией, "разумной" реакцией на наши внутренние болезни, наше "западничество" и самоотрицание. Реакция социального организма на "революции" и "смуты" так же естественна, как всякая реакция живой природы. Раненое дерево истекает соком, который, затвердевая, образует на месте раны защитный слой — рана зарубцевывается, и дерево постепенно восстанавливает свой жизненный цикл. Однако раны могут быть и невыносимы, а систематические порезы могут привести и к захирению дерева и даже к его гибели.

Часть Вторая.
ИСТОРИОСОФИЯ
КАК ЭЛЕМЕНТ
НОВОЙ ЭКСПАНСИИ

1. ПРЕДПОСЫЛКИ СВЕРХ-ИДЕОЛОГИИ (ВНЕШНЯЯ ЭКСПАНСИЯ РОССИИ)

Независимо от того, как протекала мутация после двух первых Смутных времен в России, первоначальная реакция национально-государственной традиции выражалась в мощных выбросах энергии в русло территориальной экспансии. Территориальная экспансия шла рука об руку с демографической. Если в первые десятилетия после Смутного времени государство находится в пораженном, уничиженном состоянии, то уже через 20 – 30 лет происходит геополитическое наступление государства, всплеск колонизации новых земель, всплеск рождаемости. Первоначальная экспансия носит компенсационный характер, дальнейшая экспансия (когда память о Смутном времени притупляется) носит уже планомерный характер.

В XVII веке спорадические войны на западе не приводили к желанной компенсации очень ощутимых потерь (Верховские земли, бассейн Десны, Смоленск, выход к Финскому заливу), а, скорее, фиксировали утраты: в Столбовском мире со Швецией и Деулинском перемирии с Польшей. Однако, параллельно начинался "сибирский век" России. В 20-е годы было завершено освоение Северного Приуралья и долины Енисея, а в 30-е годы — освоение Лены. В 40-е — 50-е годы началась бурная экспансия на западе и на востоке. Экспедиции Реброва, Пояркова, Дежнева, Хабарова и множества неизвестных истории первопроходцев открыли новые географические горизонты. Россия закрепились в северо-восточной Сибири и низовьях Амура. В 50-е годы русские осваивают Бурятию, Байкал, Верховья Амура, основывают важнейшие города Сибири и Дальнего Востока. Длительная военнополитическая кампания увенчивается воссоединением с Малороссией в 1653 году, после чего начинается победоносная война с Польшей, закончившаяся не просто восстановлением "досмутных" границ на западе, но и несомненной экспансией: по Андрусовскому перемирию 1667 года и последовавшим за ним размежеваниям к Русскому государству отошли Киев, Запорожье,

которые с момента разложения Киевской Руси находились под властью Литвы и затем Польши.

В XX веке ощутимые геополитические потери (утрата Прибалтики, Польши, Бессарабии, Западной Белоруссии, отказ от Финляндии, долговых обязательств, включающих право на возвращение Аляски и западных границ по "линии Керзона") начали компенсироваться только после пакта Молотова-Рибентропа. Между тем, демографический подъем наблюдался уже в 30-е годы — несмотря на уменьшение размеров империи, численность населения превзошла уровень 1913 года. Как и на предыдущем этапе первые послесмутные десятилетия были эпохой великой внутренней работы цивилизации — тогдашнее поколение осуществило индустриализацию и связанный с ней прорыв в освоении сибирских и дальневосточных просторов России, совершило глубинную перестройку всей социальной и хозяйственной системы государства. В ходе II мировой войны произошел беспрецедентный геополитический реванш, выведший Советский Союз на качественно новый по сравнению с Российской империей уровень. Были полностью восстановлены границы Прибалтики, Белоруссии, Украины, Молдавии, сделаны дополнительные территориальные приобретения в

Восточной Европе (за счет Финляндии, Пруссии, Польши, Чехословакии) и в Азии (Южный Сахалин, Курилы, Тува). Постепенно сложилась зона геополитического влияния СССР, охватывшая в Азии Монголию, Китай, Северную Корею, Вьетнам, Лаос, в Европе — Польшу, Восточную Германию, Чехословакию, Венгрию, Болгарию, Румынию, Югославию, Албанию. В XX веке СССР активно вмешивался в геополитическую ситуацию Передней Азии, Африки, а также Испании, Кубы, Афганистана и др.

В результате "послесмутной" экспансии XX века СССР достаточно быстро возвратил и преумножил основные геополитические завоевания Российской империи, которые ей удалось совершить в результате напряженных войн и дипломатических предприятий в течение 200 лет петербургского периода. Как видим, первые Смутные времена, нанесшие России очень ощутимые поражения и моральные травмы, не только не сломили нашей воли к завоеваниям и собиранию земель, но приводили, в конечном счете, к противоположному результату — Россия наступала и наступала, вставала в Варшаве, на берегах, омываемых водами Атлантики, затем в Берлине, на Кубе, во Вьетнаме, совершенствовала свое технологическое и научное оснащение.

Несомненно, геополитические потрясения Третьего Смутного времени наносят нам более болезненный удар, чем это было раньше. С распадом Советского Союза Россия отброшена фактически к геополитическим границам XVII века, внутренний системный кризис, упадок инфраструктуры сопоставим с кризисами первых Смутных времен, демографический кризис глубже, чем когда бы то ни было. В момент написания этих строк (2002 год) мы находимся в одной из низших точек своей историософской траектории — самые скептические и упадочнические настроения в такую эпоху кажутся реалистичными, а действительно историософский взгляд может показаться неоправданным оптимизмом и благодушием.

Между тем, пройдет 20 — 40 лет, не более, и произойдет естественный реванш национально-государственной традиции. По всей вероятности, как и в былые "послесмутные" времена, реванш этот значительно превзойдет даже очень смелые возможные сегодня ожидания. Главный аргумент скептиков, отпевающих империю, состоял и состоит в том, что у власти в России находится антинациональная "элита" и противотрадиционная власть, которую сами скептики именуют по-разному, в зависимости от партий-

ных пристрастий. Однако аргумент этот носит чисто идеологический характер и, с историко-софской точки зрения, он не имеет касательства к естественному ритму нашей истории, к той закономерности, согласно которой экспансия обязательно произойдет.

Некорректность чисто идеологических аргументов связана с тем фактом, что, как я уже говорил, выход из Смутного времени осуществляется здоровыми силами народа, но во главе этих сил могут оказаться самые неожиданные лидеры. В отличие от сухой историографии историософия — это тот вид знания, которое терпит сослагательное наклонение, более того — предполагает сослагательное наклонение как единственно возможный способ историко-софского мышления. Историософия — знание того, как разными траекториями, разными субъектными тропками история выводит государство и народ на столбовую дорогу, на дорогу национально-государственной традиции в ее конкретно-историческом, то есть цивилизационном измерении.

Даже Лжедмитрий II мог бы стать альтернативой Романовым и той коалиции бояр, которая сложилась впоследствии вокруг Романовых. Власть Лжедмитрия II, если бы ему удалось ее

легитимизировать, не означала бы сдачи Российского государства и православия Западу — по всей вероятности, мутация пошла бы острее, консервативной реставрации бы не произошло, однако, это не означает более глубокого хода мутации. Достигнув своего естественного предела, вращение национально-государственной традиции пошло бы в обратном направлении и, возможно, выработка свежих форм русского традиционализма была не менее спорой и эффективной чем в России, измотанной преобразованиями Петра I и его преемников в XVIII веке. Впрочем, под руководством Романовых государство выработало к XIX веку сбалансированную программу своего становления. XIX век при всех сложностях духовно-политического порядка стал вторым золотым веком России после Московского государства периода его первоначального расцвета. И сопротивляемость Российской империи была в принципе достаточно высокой, чтобы противостоять новому Смутному времени, однако Бог судил иначе — и династия Романовых была прервана.

Историософский взгляд предполагает, что можно спросить о других возможных руслах становления нашей традиции также и после второго Смутного времени. В 1917 году шансы

возглавить выход из смуты были у разных общественных сил, о чем есть много свидетельств. В начале июля, — вспоминает один из лидеров кадетов Набоков, — был один короткий момент, когда словно поднялся опять авторитет власти, это было после подавления первого большевистского выступления. Но этим моментом Временное правительство не сумело воспользоваться, и тогдашние благоприятные условия были пропущены. Л. Троцкий в своей "Истории русской революции" утверждал, что в июльские дни, как и во все вообще критические моменты, составные части коалиции преследовали разные цели. Соглашатели были бы вполне готовы позволить окончательно раздавить большевиков, если бы не было очевидно, что, справившись с большевиками, офицеры, казаки, георгиевские кавалеры и ударники разгромят самих соглашателей*.

Возможность альтернативного (по существу реакционного) развития событий в эту эпоху также невозможно полностью отвергать. В 1916 году царь Николай II в значительной мере осознал степень измены своего окружения. В воспоминаниях секретаря Распутина А. Симан-

*) Троцкий Л. Д. История русской революции: Т. II. — М., 1997. — С. 111.

новича содержатся сведения о царском замысле устроить фиктивное восстание в целях введения в России чрезвычайного режима и подавления всех бунтовщических сил одновременно с заключением мира с Германией: *Распутин утверждал, что царь уже получил от Вильгельма мирное предложение и обсуждал его с некоторыми доверенными лицами. Он собирается возобновить прежний торговый договор с Германией и признать самостоятельность Польши. Россия получает часть восточной Галиции, населенной православными русинами. Прибалтийские губернии должны отойти к Германии, но зато Россия получает свободный проход через Дарданеллы. Но царь заявил, что он не может приступить к заключению мира до тех пор, пока не произойдут беспорядки**. Вероятно, ошибкой в этом замысле было то, что помимо ряда преданных короне генералов в него был посвящен и министр внутренних дел Протопопов, допустивший утечку информации. Последовавшее вскоре убийство Распутина и ряд других событий расстроили царский план, который мог бы предотвратить "революционную ситуацию".

В 90-е годы XX века выход из Смутного вре-

*) Григорий Распутин. Сборник исторических материалов: В 4-х томах. Т. 2. — М., 1997. — С. 454.

мени могли также возглавить разные общественные силы — в какой-то момент к этой роли приближался генерал Лебедь, в какой-то момент группировка Примакова уже подходила к решению этой задачи. Кроме того, неоднозначность исхода событий 1991 и 1993 годов плодит самые невероятные комбинации дальнейших дел — на эту роль могли попасть самые непредвиденные деятели и коалиции. Тем не менее, реальный выход из Смутного времени возглавил официальный преемник Ельцина — поэтому курс его, несмотря на некоторые символические жесты, призванные отчасти умиротворить реставраторски ориентированные силы, все-таки по существу является новаторским, не столько восстанавливающим идеологемы и институции "досмутного" (советского) времени, сколько призванным создавать новые, в том числе новую систему значимых для общества символов. Задача Путина — не скрыть от взглядов "реставраторов" потенциал очередной мутации русского государства, но оседлать эту мутацию, заставить ее работать на государство; суметь приблизить мировоззрение общества и элиты к осознанию смысла и направления происходящей мутации. Естественный импульс к экспансии, который начнет проявляться уже скоро, должен най-

ти в народе и государстве опору, достаточную для того, чтобы экспансия пошла в нужном русле и хорошими темпами.

Ни военными, ни информационными, ни тем более оккультными или идеологическими средствами нашу экспансию остановить нельзя. Природа русской экспансии залегает глубже этих сфер, силой ее можно вогнать вглубь России, но искоренить ее невозможно. Единственный путь, на котором враг русской экспансии мог бы добиться успеха, — это расчленение самой России, ее этнокультурного ядра, глубинный и принципиальный раскол в Православной Церкви, раздор между православными и мусульманами, между слежавшимися этнокультурными укладами. Иными словами, искоренение русской экспансии предполагает стирание с политической карты мира России и растворения российского суперэтнуса путем тщательной геноцидальной политики. Что бы ни говорили скептики об ужасе нашего положения, думаю, что такой сценарий событий сейчас уже невозможен.

Предполагаемая новая великая экспансия России в ее внешнем измерении начнется с конфедеративного объединения вокруг нее республик-сателлитов (линия Лукашенко). Уже сейчас

этот проект реален в отношении части среднеазиатских и кавказских образований, Приднестровья. Военный союз со странами Юго-Восточной Европы, арабским миром также вполне реален. В Европе Россия может разрабатывать варианты российско-германского союза, который, как можно прогнозировать, не противоречит геополитическим раскладам обеих сторон. Тем не менее, в данный момент (2002 год) дипломатия не может не быть крайне осторожной и молчаливой в отношении стратегических амбиций России. Фундаментальный вектор русской экспансии в XXI веке и, возможно, начале XXII века — доминанция в Передней Азии и Восточном Средиземноморье, восстановление с теми или иными поправками старого имперского формата (границ Российской империи образца 1903 года и Советского Союза образца 1979 года), создание и координация нескольких геополитических блоков на Дальнем Востоке, в Центральной и Южной Азии, на европейском субконтиненте. Смутное время — это глубинный вдох России, за которым неизбежно последует выдох, если только национально-государственный организм будет жить дальше.

XXI век ставит перед человечеством новые задачи, и сама постановка современных задач

иная, чем раньше. Если в XVII веке экспансия была территориальной в непосредственном, буквальном смысле, то в первой половине XX века она была уже гораздо более сложной — ставка делалась на комплексное политико-идеологическое и геоэкономическое партнерство регионов, из которых формировались коалиции. Сталин не пошел по пути "присоединения" территорий, но ориентировался на собирание сателлитов, вовлечение их в орбиту СССР. В XXI веке экспансия будет носить еще более углубленный и тонкий характер — можно предсказывать, что она будет не столько идеологической, сколько сверх-идеологической, с приматом духовно-культурной и информационной составляющих. В XXI веке глава коалиции покровительствует сателлитам не столько в военной или геоэкономической областях, сколько в области информационно-культурной — национально-государственным "мирам" важно быть услышанными и понятыми, слышать и верно понимать самим. Эта задача построения супра-традиционной общности народов явно не по силам Западу, о чем я косвенно говорил в начале первой части книги. Запад является крайним пределом рассеяния духовного импульса Востока, и он способен накладывать лишь внешние скрепы "мирового порядка" —

ни уважения, ни понимания он предложить не способен, поэтому он не способен и вызвать к себе уважения. (При этом "понять" Запад как уклад и бытовую матрицу нетрудно — отщепенцы всех культур, эмигрирующие в США и Европу, делают это с легкостью.) Россия способна стать венцом Востока, поскольку она способна к пониманию и уважению и, главное, она способна предложить другим народам приемлемую для них парадигму сосуществования и международного этикета.

Все, что я сказал об углубленном и "тонком" характере новой экспансии России, все же не умаляет и собственно традиционной — территориальной и демографической — экспансии, которая в XXI веке нисколько не отменяется и не обесценивается. Сам факт развития технологий, развития сетевого принципа управления и подобные им усложнения современного мира не являются аргументом, сколько-нибудь ослабляющим необходимость освоения и удержания национально-культурной базы, на которой, собственно, и будут развиваться в дальнейшем все технологии. Направление развития технологий, кстати говоря, зависит и от того, какие представители супра-традиционных коалиций и супранациональных элит будут принимать участие в

их разработке и проектировании, в их внедрении и производстве. Направленность развития технологий, заданная на Западе, по определению не может быть удовлетворительной для супра-традиционных элит. Западные технологии построены в рамках другого цивилизационного проекта, претендующего на глобальность и не рассчитанного на то, что их плоды могут быть использованы под цели какого-либо иного цивилизационного проекта, кроме как общества потребления и культурного единообразия. Западная технологическая глобализация, западная тотальная "революция" ревниво предполагают, что рекрутирование представителей иных культурных миров и традиций в объективную супразлиту человечества будет происходить ценой отказа их от своей идентичности, а вхождение самих инокультурных миров в сверхцивилизацию — ценой отказа от тех локальных ортодоксальных структур, в которых воплощена социальная и духовная природа этих идентичностей.

2. СВЕРХ-ИДЕОЛОГИЯ КАК ВНУТРЕННЕЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЭКСПАНСИИ (НАША АНТИЧНОСТЬ И ШЕСТИСОТЛЕТНЯЯ РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ)

Главный и определяющий смысл экспансии лежит не в геополитических и территориальных приобретениях и не в демографии. Он лежит даже не в супранациональных задачах экспансионистской сверх-идеологии, которая является чем-то вроде посредствующего звена между внутренним и внешним измерениями нашей экспансии. Главный и определяющий смысл ее исходит изнутри, относится к внутреннему синтезу национального и религиозного начал, сознанию этого синтеза как историософской истины, как свершившегося исторического факта. Поэтому положительное содержание и глубинный историософский смысл русской сверх-идеологии динамического консерватизма раскрывается через принятие и усвоение живой традицией соот-

ветствующего ей исторического богатства. Целостность историософского зрения — реальная альтернатива мироощущению Смутного времени, мироощущению самоотрицательному и саморазрушительному. Одно из существенных отличий сверх-идеологии от различных идеологий как проявлений духа "партийности" — оно не стремится выдвигать какие-то звенья из цепи национально-государственной традиции в ущерб другим звеньям. Историософичность динамического консерватизма в том, что он непартийно и непредубежденно строит объективные и адекватные образы нашего прошлого, стремится без вмешательства злобы дня осмыслить этапы складывания нашей цивилизации, восстанавливает нарушаемый в результате мутагенных атак порядок и строй родовой памяти.

Во-первых, это **принятие дохристианского прошлого**, которое тем весомее для сверх-идеологии, чем более твердо мы обосновываемся в своей приверженности православию. Принятие дохристианского прошлого как "языческого детства" славян является одним из критериев зрелости православного мировоззрения. Подобно тому, как детство должно найти свое определенное место в душевном складе взрослого человека, так же и наше дохристианское прошлое

имеет свое место в национальной традиции. Детство живет в нас, иногда тихой и незаметной жизнью, и оно беспокоит нас в зрелые годы, только когда мы не можем прийти к равновесию с собой. Как ни относиться к детству — это то, что нам Бог дал как первые, самые существенные впечатления, навсегда определяющие наш облик и характер. Дохристианское прошлое настолько далеко от нас, настолько слилось с каким-то младенческим и даже эмбриональным состоянием духа, что мы не способны воспринять и вспомнить его в чистом беспримесном виде. Впрочем, в этом и нет необходимости. Все наиболее ценное, что впитала в себя славянская душа из архаической и патриархальной традиции предков, не умерло и не исчезло — оно вошло в крестьянскую культуру, отчасти даже и в книжную культуру Древней Руси и претворилось в ней в особые формы фольклорного, эпического, бытового творчества. Мы бы узнали себя в наших языческих предках, так же, как и они с трудом, но узнали бы себя в нас, своих потомках. Мы очень изменились, мы усвоили многое из того, что было неведомо патриархальному "язычеству" предков, мы гораздо глубже впустили в себя иных миров и традиций, сами невольно проникнув во многие чужие тайны, и в

нас нет той целостности и первозданности архаического бытия. Многое нами и утрачено, причем далеко не все можно вернуть. Вряд ли можно вернуть ту интимно-проникновенную связь с природой, которая возможна только при архаическом образе жизни. Вряд ли можно вернуть ту непосредственность духовных переживаний и ту глубину магического взаимопроникновения со всей средой человеческой жизни, которые были свойственны предкам.

В отношении как утраченных, так и сохранившихся дохристианских тайн и благ незрелая, неуравновешенная русская традиция может впадать в противоположные крайности. С одной стороны, есть искушение солидаризоваться с теми, кто говорил о "тьме языческой", предшествующей крещению Руси, о беспросветной идолопоклоннической тьме, с которой мы распрощались и к которой, слава Богу, нет возврата. С другой стороны, можно пытаться очистить русскую "изначальную" суть от позднейших наслоений, искажений, подавляющих ее инокультурных привнесений, "примесей" других традиций. Но зрелая цивилизация не имеет права отрешиться ни от своего прошлого, ни от своего происхождения, не может отрешиться от своего драматического пути.

Обе эти крайности были бы отвергнуты нашими предками, которые бы увидели и осознали пройденный последующими поколениями исторический путь. Они должны быть отвергнуты и нами, современными православными людьми, не язычниками, но и не врагами собственно славянского происхождения, прото-христианского своего корня (поскольку природа славянская оказалась восприимчивой к христианству, оказалась способна к христианской святости, постольку следует говорить о ее действительной склонности к истине, о ее здоровье и духовной мудрости). Анти-язычники, которые вместе с идолами стремились сокрушить и ту землю, на которой стояли идолы, и те леса, из которых строили языческие дворы и капища, лишают тем самым христианство его цивилизационной силы. Они не правы и тогда, когда стремятся изгнать остатки добрых воспоминаний о до-христианской жизни, не правы и тогда, когда утверждают, что языческой "тьмы" уже 1000 лет как нет на Руси. Отрицающая, отрекающаяся, проклинаящая борьба с "двоеверием", с остатками язычества, с регрессом в архаику, по существу, никогда не достигала цели — все негативное, что бывает связано с этим регрессом, может быть изжито только через положительное

срастворение христианской проповеди и культуры с жизнью и бытом народа без ложного страха перед архаикой, но с пониманием и любовью к заблуждениям детства. Опасность же возрождения "языческой тьмы" в новых, современных, технологически продвинутых формах всегда сохранялась и сейчас, в начале XXI в., особенно обостряется. Неоязыческий оккультизм, который проявляется как во всевозможных разновидностях головных реконструкций дохристианских культов (реконструкций всегда весьма приблизительных, неорганичных, эклектичных, далеких от подлинного духа предков), так и в прямом антихристианстве (сатанизме), — несомненный соблазн, разрушительный для нашей исторической традиции. Борцы за "изначальное", по существу, хотят выкинуть прочь нашу историю, наше происхождение, труды и жертвы, которые принесли предки на алтарь нашей исторической традиции, подвергнуть жесткой цензуре все явления русской жизни на предмет их соответствия "чистоте" придуманного ими дохристианского архетипа. Сухое безжизненное христианство, оторванное от дохристианской почвы, и головное, оккультное, антихристианское язычество, играющее в непримиримых волхвов и шаманов, — это две крайности,

которые сходятся. Они сходятся на отрицании целостной национально-государственной традиции России. Правопреемниками дохристианского прошлого, в том числе и в его сакральных составляющих, являются православные — носители традиции, ставшей исторической судьбой и призванием России.

Во-вторых, имеет большое значение **принятие древнерусского византизма (наследия Киевской Руси)**, поскольку византизм и эпоха его живого усвоения тем существеннее и важнее для нас, чем глубже мы осознаем свое собственное непосредственное предназначение как носители самостоятельной духовной и цивилизационной традиции. Византизм как принцип духовной ориентации для русского православия означает вектор духовно-культурного движения, вектор воцерковления. Это аспект усвоения православия во всем его богатстве, это твердая приверженность православию, проникнутость им государственных и общественных начал, проникнутость им как типформирующим истоком нашей цивилизации и того супра-традиционного узла, который представляет собой наша терпимая к иным верованиям историческая традиция.

Духовным вектором Святой Руси стало направление с Юго-запада на Северо-восток. В

русле этого направления Русь обретает свое место в мировой духовной истории. Юго-западное движение, от Византии через Киев на Москву и далее на северо-восток и восток до пределов земли есть пространственная формула миссионерского служения Руси. В этом русле есть свой соблазн, о котором я только что вел речь, — разочаровываясь в своих слишком наивных ожиданиях встретить Бога в церковной Традиции, отвращаясь от каких-либо неприглядных сторон исторического Православия, от пороков, неизбежно присущих православной среде (как и любой другой человеческой среде), мы можем соблазняться идеями неоязычества, возрождения некоей изначальной миссии и первоначального духа нашего народа. При всей теоретической слабости и несостоятельности, эта тенденция имеет свои опасные стороны и ведет ко многим искушениям. Духовный вектор Святой Руси — это именно северо-восточный подвиг в глубину природного язычества, родового, дохристианского, архаического мира. На самых разных уровнях это направление означает синтез христианских и дохристианских компонентов, взаимопроникновение природных, фольклорных, архаических и духовных, церковных, пророческих начал.

Можно признать, что как носители своей культуры мы, православные русские люди, все суть христиане наполовину. В нас есть и другая половина, которую нельзя быстро преобразить, но нельзя и отсечь ее, не превратившись при этом в духовно увечное существо. Преображение этой половины нашего естества через сердечную жизнь, переваривание этой стихии в социальной жизни — вот наша историческая судьба. Дохристианское общество поставило русской цивилизации богатый культурный и генетический материал. Христианство принесло в нее духовный динамизм, сообщило ей долг и указало путь служения, на котором происходит освоение мира и новых проявлений мировой судьбы. Сегодня, после эпохи секуляризации и атеистической борьбы с религиозностью, задача миссионерского движения на внутренний духовный северо-восток стоит перед нами так же, как когда-то стояла задача этого движения перед монахами и проповедниками Киевской и Московской Руси.

В-третьих, ключевое значение для нашей сверх-идеологии имеет **приятие московского духа, духа Московской Руси**, этого стержневого, центрального звена, определяющего вектор русской цивилизации. Москва — это качествен-

ный переход центра тяжести нашей культуры в новый северо-восточный край, положения этого центра тяжести на новом месте. Москва навсегда останется главой, сердечным центром нашей цивилизации, согласно пророчеству, что "четвертому Риму не быть". Несмотря на то огромное значение, которое имеют для нас домосковские звенья нашей предыстории — это звенья именно предыстории московской традиции-цивилизации, это наша **русская античность**.

Нынешняя актуальная наша цивилизация, которой более 600 лет, началась уже в эпоху разложения Киевской Руси, в эпоху тяжелейшего ига, когда, казалось, иссякла мощь Русской земли. Она и действительно иссякла, если говорить о мощи старой цивилизации, но она только находила свой новый источник, свое новое, уже собственно и вполне христианское, русское православное содержание, свою новую идентичность. В московском направлении цивилизационного творчества, в московской завязи Русь набрела на свои константы, которые стали личным уникальным архетипом нашей живой цивилизации. Что касается эмпирической мощи, то уже к XV веку Московское государство было сравнимо с былой Киевской Русью XII века —

новая цивилизация была смещена далеко на северо-восток, так что даже сам Киев оказался внеположен новому единству земель.

Значение Московского царства как узла нашей традиции практически невозможно переоценить, его можно только недооценивать и пытаться принизить за счет других звеньев традиции — либо за счет русской античности (дохристианского периода, Древней, Киевской Руси), и в таком случае это означает отрицание самостоятельного и качественно нового лица 600-летней цивилизации, либо за счет более поздних звеньев, и тогда это означает отбрасывание Москвы как символа тупиковой, изоляционистской программы развития, средневековой, "отсталой" культурной парадигмы.

Оба эти пути принижения Москвы за счет возвышения в укор ей Киева или Новгорода, Петербурга или неких утопических и мифологических "центров" России для русского динамического консерватизма неприемлемы.

В-четвертых, остро стоит **вопрос о принятии** и взаимном уравновешении **романовского и советского периодов** отечественной истории. В предыдущей части книги я вел речь о тех событиях, которые вели нашу традицию к тяжелой и болезненной распре с мутацией нацио-

нально-государственного организма. В ходе этой распри складывался наш современный характер, особый тип нашей религиозности и государственности. Однако складывался наш своеобразный исторический тип, тип русского человека на фундаменте, заложенном именно в московский период и неотделимом от подпочвенного наследия русской античности — как дохристианской, так и раннехристианской.

Если династия Рюриковичей, разделившая судьбу Киевской Руси, выдвинула из себя род великих московских князей, то династия Романовых разделила судьбу России после первого Смутного времени и провела Россию через сложнейшую и глубочайшую мутацию таким образом, что наша цивилизация вышла на траекторию стабильной экспансии и культурного роста. Главным кризисом и ущербом романовской России следует назвать кризис религиозный. Более подробно о пути религиозной константы русской цивилизации я поведу речь в третьей части книги, в частности, в главе о константах русской цивилизации.

В результате религиозного кризиса, хотя и удалось избежать обновленческого раскола Церкви (раскола реформационного типа), однако русская политическая и культурная элита

(аристократия) постепенно утратила свою главенствующую миссию — миссию сохранения и преумножения творческого православного духа в мирской жизни, в духовно-символических структурах государства и общества. Этот далеко зашедший кризис религиозности стал главной внутренней предпосылкой второго Смутного времени, предпосылкой неготовности преодолеть возможность новой мутации и предопределил атеистическое отклонение советского периода. Собственно, в этом моменте романовская и советская Россия вовсе не противоположны друг другу, как это принято считать, но являются взаимосвязанными звеньями нашей исторической судьбы.

Сейчас, после пережитого нами третьего Смутного времени, негативный опыт петербургского и советского периодов означает более близкое соприкосновение нашей сверх-идеологической перспективы с юношеской порой цивилизации — Московской Русью до-Смутного времени. Однако, вместе с тем, сверх-идеология усматривает в романовской и советской империях огромное положительное содержание — во-первых, во многом они наследовали Московской Руси и по-разному, приближаясь и отдаляясь, воспроизводили в более мощном и зрелом

виде наш фундаментальный цивилизационный архетип. Русское крестьянство и русское духовенство пронесли через века московский стиль жизни, мышления, образ поступка, образ продвига. Парадоксальным образом и "безбожная" советская страна в чем-то явила возвращение к московской правде от петербургской неправды. Историю нашей цивилизации невозможно определить как неуклонную деградацию — скорее, следует говорить о нарастании давления, нарастании напора исторических обстоятельств, который наша цивилизация постоянно переживает и в которых она не утрачивает, но, напротив, сосредотачивает в себе возможность своего широкого сверх-идеологического традиционалистского мировосприятия.

Романовская Россия, хотя и медленно, но выработывала свой тип национально-государственного традиционализма, приближалась к формированию самостоятельного русского взгляда на историософию, шла к синтезу интуиций "славянофильских", "почвеннических" и "народнических". Однако уклонение цивилизации от православной константы, константы религиозного традиционализма возрастало и в XX веке достигло своего максимального градуса.

Тенденция к выработке своеобразного консерватизма была свойственна и советской империи, которой, впрочем, в 80-е годы было еще далеко до решающего консервативного перелома, подобного тому повороту, который происходил в романовской России в первой половине XIX века. Мощные подпольные интуиции советских "почвенников", тем не менее, говорят о фундаментальности происходивших в народе духовных процессов. Третье Смутное время пришло раньше, чем можно было ожидать — советская империя еще не начала по-настоящему перерождаться в консервативно-традиционалистскую свою форму. Тем не менее, это было движение все той же цивилизационной традиции, ее вращение по очень большой амплитуде, величина которой была связана и со сложностью вызова современного мира, и с остротой западнического самоотрицания и, как следствие, глубокой мутацией, на которую пошла Россия вновь для того, чтобы выжить и восстать против смерти и духа мирового конца.

В-пятых, внутреннее измерение русской экспансии содержит в себе **принятие и признание красоты иных культур и цивилизаций**. Как явствует из вышеизложенного, острым и противоречивым вопросом является для нас вопрос о

взаимоотношениях с культурой Западной Европы и Америки. De facto культура Запада является составной частью нашей культуры — причем это касается как высоких образцов, так и мейнстрима, как классики, так и неоавангарда и постмодерна, как духовных исканий, так и бытовой культуры, как религиозных, так и секулярных форм. Впрочем, что касается последнего аспекта, то важной стороной проблемы является агрессивное присутствие и действие внутри России и русской цивилизации религиозных, духовных сил Запада, одетых, однако, в секулярные одежды. Западничество — это не положительная культурная среда, но некое "антитещество" мира сего, которое заставляет нашу традицию и нашу цивилизацию вырабатывать в себе противоядия все более и более высоких достоинств. Однако выработка противоядий и культурное обогащение — это принципиально разные вещи, и мы должны перестать путать одно с другим.

Сначала католическая угроза заставляла нарождающуюся новую прото-московскую Русь в условиях невероятного риска, в условиях сначала языческого, а затем (после принятия татарами ислама) мусульманского ига выковывать в себе особый русский "ло-

гос", своеобразную модель русской христианской идентичности. Если римское католичество и мусульманство в определенные эпохи могли служить соблазнами для русского духа, то это в гораздо меньшей степени справедливо по отношению к восточным духовным традициям — индуизму, буддизму, дальневосточным духовным практикам, японской или китайской моделям традиционализма. Наши отношения с этими общностями достаточно ровные. Если исключить некоторых увлекающихся интеллигентов, Бог не испытывает нас на прочность в этом направлении. Согласно идеологии традиционализма, эти нехристианские народы оказываются для нас исторически (при этом не всегда политически) более приемлемыми соседями и союзниками, нежели многие христианские народы. В данном случае традиционализм напоминает элементарную истину: для того чтобы обращаться ко Христу, приходится жить и выживать среди еретиков и нехристиан. При этом среди еретиков, среди "почти своих", выживать и сохранять свою веру часто сложнее, чем среди нехристиан, среди совсем не-своих.

Не подвергая сомнениям соблазнительности в определенных случаях ислама (массовое обращение православных на окраинах России)

или греко-католичества (пресловутого "униатства"), все же направлением главного удара духа века сего следует признать движение на Русь с северо-запада духовных влияний, связанных с протестантизмом, иудеохристианскими течениями, новейшими псевдо-религиозными образованиями, среди которых особой агрессивностью отличаются синкретические культы и неоспиритуалистические движения. В этом русле складывалось все то болезненное и паразитическое, что в последние три столетия служило расточению и разрушению нашей традиционной церковности и государственности. При этом протестантизм и те радикальные движения, которые он спровоцировал, были и остаются опасными для России не столько в качестве непосредственно религиозных организаций, сколько своим общекультурным, гуманитарным воздействием, воздействием не через духовные, но через экономические, юридические, социальные, философские, эстетические, моральные и научные (в том числе богословские и религиоведческие) идеи и принципы. Нужно четко представлять себе не только то, к какой конфессии относится конкретный автор, деятель, носитель тех или иных сведений, но и в контексте какой духовной

культуры этот автор, деятель, носитель служит **органичным** проводником. Из этого часто естественным образом можно заключить, органичен ли он в контексте православной духовной культуры и, в частности, русского Православия.

Итак, если говорить о приятии западной культуры, то это приятие следует рассматривать не как одну из задач русской экспансии (в качестве внутреннего обогащения нашей традиции), но как свершившийся факт. Русская цивилизация приняла в себя западную цивилизацию со всеми ее "красотами" и "безобразиями". И если кто-то говорит о недостаточности культурной вестернизации России, то это означает лишь, что говорящий такое желал бы растворения нашей традиции в западной стихии, утраты идентичности и самостоятельности. Напротив, для того чтобы повернуть цивилизационный негатив западничества вспять, необходимо решительно понизить градус тотального присутствия его в русской цивилизации, создать искусственные барьеры для секулярных и мнимо-секулярных инфильтраций, остановить процесс моральной и бытовой вестернизации (связанный с моделями образа жизни, стилевыми стандартами и эстетическими нормами). Чтобы здраво оценивать запад-

ную культуру, сейчас нужно дистанцироваться от нее, отойти на некоторое расстояние, если не уйти на время в затвор.

Адекватный метод самоопределения по отношению к западничеству — это сочетание карантина и усиленной работы над культурными сыворотками и противоядиями. Наше восстановление должно перейти из стихийного в системное и полномасштабное — наша реакция уже вышла из детского возраста и наступают времена, когда она должна быть начертана на наших знаменах. Нам больше нечего бояться своей реакционности, потому что она перестает быть неосознанным, "темным", "подспудным" движением нашего естества.

Стихийные процессы распространения протестантских и оккультных агентов, американского масскульта, французских и голландских стандартов поведения должны быть остановлены и повернуты вспять, потому что они не отражают естественного баланса иных культур в том, как они соотносятся с традиционным смыслом и сверхзадачами русской культуры, с естественными задачами ее выживания, возрождения и экспансии. То, что кажется естественным, на деле противоестественно. То, что кажется стихийным в Смутное время, по внут-

ренним меркам русской жизни не стихийно, а искусственно и надуманно, то, что кажется "свободой", является гримасой, а нашу внутреннюю свободу пытаются выдать за ограничения и подавления прав.

Красота западной культуры может быть по достоинству оценена через ортодоксальную меру — через призму собственной цивилизационной традиции и в точном соотношении с другими ценностями, альтернативными западным. Эти ценности иных культур могут получить в России, через Россию и посредством России свое право голоса. В этом смысле обращение многих советских гуманитариев к традиционной культуре Востока было знаковым и продуктивным. Потенциал обогащения русской цивилизационной традиции и духовной культуры через соприкосновение с культурами Дальнего Востока, Передней Азии, Африки велик и неограничен. В отличие от взаимоотношений с западной культурой здесь можно говорить только о тенденциях сближения и взаимопонимания, обмена и укрепления связей. Это означает формирование особого супратрадиционного (евразийского и даже более широкого, чем евразийский) стиля. Это должен быть и политический, и культурный стиль мышления и поведения, и ев-

разийская "материковая" эстетика, подобно тому, как писал об этом в своих статьях гениальный русский поэт Велимир Хлебников: *Я знаю про ум материка, нисколько не похожий на ум островитян. Сын гордой Азии не мирится с полуостровным рассудком европейцев ("Учитель и ученик"). Мозг земли не может быть только великорусским. Лучше, если бы он был материковым ("О расширении пределов русской словесности")*.

Имеет ли смысл говорить об опасности религиозного взаимопроникновения, опасности образования синкретических религиозных систем? Думаю, что подобная опасность связана не с активизацией евразийских культурных контактов, не с ростом взаимодействия и культурного обмена с мусульманами, буддистами, дальневосточным духовным миром — но с тем состоянием, когда все эти "миры" глубоко поражены "западничеством". Ослабленные, подорванные, наши цивилизации и культуры утрачивают внутреннюю идентичность, размягчаются в области хребта и становятся склонны к различным синкретическим культурным и духовным болезням. Именно западничество делает возможным по образу и подобию радикального протестантизма и "Нового века" (то есть Тради-

ции, мутировавшей до своих антиподобий) формирование у нас синкретических сект и учений на евразийском или смешанном западно-евразийском субстрате.

Запад нетерпим и не свободен в своем понимании иных культур, Запад по природе склонен к смешению, тогда как Восток терпим и терпит пестроту.

Хотя и нельзя совсем не учитывать фактора синкретических и еретических тенденций на границах религиозных ареалов, однако эта опасность для супратрадиционного идеала международной жизни обостряется в условиях недостаточной просвещенности относительно духовной культуры соседей. Ереси "духовного смешения" — плоды невежества, секты — плоды недостаточного укоренения людей в собственной традиции и в постижения через нее богатств и красот окружающего мира.

Соппротивление западничеству должно носить не отрицательный характер, но быть конкретной духовной реакцией. Расхожий лозунг "модернизация без вестернизации", ставший модным среди патриотических авторов, должен быть конкретизирован. Поскольку Запада как самостоятельной историософской субстанции не существует, нам требуется своего рода

модернизация против мутации — не в смысле избежать любой ценой социальных потрясений и не в смысле эволюционной модернизации. Технологическое развитие не должно происходить во имя "духа революции", духа демистификации духовной истины. Только подрубив корни "духа революции-мутации", мы избежим и той "вестернизации", которая губительна для нашего исторического дела. Модернизация против революции-мутации означает создание современной, гибкой, способной отвечать на все вызовы и угрозы новейших обстоятельств реакционной цивилизации — "Руси новой по старому образцу", как определил ее в своем пророчестве св. праведный Иоанн Кронштадтский.

Часть Третья.
ПРАВОСЛАВНЫЙ
ДИНАМИЧЕСКИЙ
КОНСЕРВАТИЗМ

1. СВЕРИМ ПОНЯТИЯ (ОПРЕДЕЛЕНИЯ ОТ ПРОТИВНОГО)

Идеология — это, в первую очередь, понятийная система, то есть категории четкие, доведенные у носителей идеологии до мгновенного восприятия их смысла, встроенные в их программу и подчиненные как далеким, так и близким целям. Недостатком любой идеологии является этот "автоматизм" понятий, их "инструментальность". Идеология — это если не сразу мертвый, то во всяком случае умирающий язык. Сегодня идеологии — это набор карт, вовлеченных в более или менее изоциренную игру, вступающих в более или менее сложные комбинации.

Если в идеологиях понятия используются как инструменты и эмблемы, с помощью которых единомышленники подают друг другу сигналы, обмениваются условными знаками, то в политических науках пытаются ухватить эти же понятия в их

абстрактной многозначности. Получается как будто двойственная картина — с одной стороны, "слэнг" партийных групп, которые клеймят и проклинают, заклинаяют и благословляют с помощью выработанной системы понятий, с другой стороны, язык ученых, которые играют умервщенными понятиями, как многогранными кристаллами. Ученые подбирают пададь понятий, разлагают их на составные части, коллекционируют их бывшие значения, которые часто в устах разных идеологов приобретали противоположный смысл. Значение того или иного понятия для ученого — это переменная величина из области статистических закономерностей.

Таким образом, ни в политической науке, ни в действующих идеологиях мы не увидим живого языка. Сверхидеология — попытка отнестись к понятиям как к убиенным словам, как к неким уликам идеологических преступлений, совершенных в истории. Что будут означать сегодня слова: "я революционер", "я консерватор", "я националист", "я патриот", "я сторонник правых преобразований", "я следую традиции (традициям)", "я за разумные новации"? Ровным счетом ничего, если это не сходка членов организации, где за привычными словами закреплен определенный смысл, чуждый для внешних.

И если бы мы попытались вслед за академическими политологами упорядочить историю этих и подобных им понятий и написать труды, раскрывающие их смысл в ту или иную эпоху, в той или иной идеологической системе — то мы ничего бы не изменили. Эти выражения в языке нашем все равно остались бы темными и стертыми до нуля. И все равно в полемике мы были бы вынуждены задавать вопрос "консерватору", "националисту", "традиционалисту": "какой, какого типа ты консерватор, националист, традиционалист и т. д.?" Поэтому путь восстановления слов, путь их воскрешения сегодня невозможен. Возможен другой путь — не принимать в качестве аргументов и характеристик мертвые слова, отказываться понимать тех, кто работает на их уровне, не обращать внимания на "ярлыки", оставив их партийным господам-идеологам. Ибо в "информационном обществе", где все значения переведены в матрицу бинарного кода, за старыми понятиями уже не скрываются те явления, которые ими всегда обозначались. Остаются их муляжи, имитации, "симулякры". Идеологические симулякры — это что-то вроде "симуляции безумия", когда человек желает по каким-то причинам скрыться в сумасшедшем доме, либо же по другой метафоре — это казино

с его безумной и страстной гонкой ставок (выигрышей и проигрышей).

Современный западный мир с его идеологическими играми — это такой "сумасшедший дом", в котором живут исключительно симулянты старых идеологий. Искусно притворяясь или совершая подкуп, симулянт убеждает врачей поставить ему тот или иной диагноз. Таким образом этот сумасшедший дом оборачивается театром и карнавалом. Иметь настоящие убеждения — безумие в глазах "века сего". Администрацию и жильцов такое положение устраивает, потому что принадлежащие им "убеждения" никого ни к чему не обязывают, не требуют каких-либо жертв, а могут даже и приносить прибыль. Во многом такая система была перенесена в 90-е годы и в Россию.

Казино — еще одна метафора современного мира. Некто в качестве крупье "сдает" игрокам идеологии, как условную символику, имеющую значение только внутри существующих правил игры. Игрокам не важно, какие карты им выпали — черви или бубны, крести или трефы. Приверженность идеологии становится чем-то вроде суеверного предпочтения той или иной масти в игре. Настоящий игрок — это великий комбинатор, маг карточных формул, виртуоз, с хоро-

шей миной спасающий плохую партию. Таковы современные парламентские системы.

В первой части книги я уже касался того, что понятия "консерватизм", "традиционализм" возникли в западной философии как инструменты контрреволюционных сил. Но "революция" — загадочная историческая сущность, трудноуловимая и трудноопределяемая. Революция-мутация незаметно проникает во все идеологии современности, прельщает самых решительных "консерваторов" и "традиционалистов" и даже отъявленных "контрреволюционеров". Чтобы понять, в чем состоят подлинный традиционализм и консерватизм, нужно распознать их среди всех подделок и обманов — нужно пойти по пути отделения, отсечения от этих понятий тех наростов, в которых притаилась "перманентная революция". Эта революция-мутация разлилась, как желчь, и отравила собой современный мир. Там где ее нет — только там традиционализм и консерватизм покажут свое настоящее лицо.

В первой половине XX века все активные политические силы примеряли на себя "революцию", так или иначе ассоциировали себя с ней. Во второй половине XX века эта мода прошла, стали больше говорить об умеренно-консервативном, эволюционном, преемственном разви-

тии. Но внешний облик мира меняется при этом такими высокими темпами, что должно быть кристально ясно: "революция" никуда не исчезла, скрыто она действует в самом консервативном обществе, внутри самих традиционных институтов. Просто она приобрела мягкие формы, она пригласилась в обществе модерна на груди добропорядочных охранителей и живет среди нас как сам принцип ползучей мутации.

Смысл революции-мутации в политической области состоял в том, чтобы прийти к состоянию постмодерна. Постмодерн обнажает крайние пределы либерального процесса — в нем либерализм доходит до новой своей крайности, до карнавала взаимоисключающих социальных и духовных установок. Происходит новое высвобождение инстинктов, освобождение множества малых, низших идеологий, в том числе религиозного и псевдо-религиозного типа. Весь мир, по выражению одного из теоретиков постмодерна, превращается в "один огромный Диснейленд". "Новый трайболизм" постмодерна означает своего рода тотальное сектантство культуры, культуру тысячи сект по образу и подобию той "религиозной" картины, которая существует в США. Не просто плюрализм, но именно "постмодерн" — калейдоскоп неоязычества, оккультиз-

ма, экологического движения, биоэнергетики, экстрасенсорики, астрологии, новой йоги, новой магии, медитации, уфологии, восточных единоборств, эстетики шабаша, эстетики черной мессы, феминизма, тантризма, идейного бисексуализма, "нарко-культуры" и т. д.

Что объединяет плюрализм малых групп, этих "племен" нового типа цивилизации? Все они маргинальны, и через свой маргинализм они легитимны. В этом смысле все они подчиняются единой "идеологии", новому мифу, в который они встроены. Это миф деидеологизации глобальных политических систем, миф демистификации авторитетов, миф делегитимации истины. Все ценности равноценны, все они по своей температуре одинаковы и не должны быть холоднее или горячее некоей амплитуды "общечеловеческого" уровня. Постмодернистский менталитет предполагает своего рода "тепловую смерть", энтропию однозначных ценностей. Если же какая-то идеология слишком серьезно станет добиваться монополии, то она утратит легитимность — станет маргинальной не в игровом, а в прямом смысле, станет "изгоем".

До сих пор мы имели дело лишь с розовым постмодерном, его ранней фазой. Собственно, несмотря на весь радикализм новой волны либе-

ральной революции, теперь мы можем говорить и о новом, нарождающемся типе консерватизма — постмодернистском, ведь существующая система нуждается в стабилизации. Жесткость постмодерного консерватизма может превзойти жесткость тоталитарных (то есть модернистских) режимов. Одним из знаковых событий в этой связи явились атаки 11 сентября 2001 года, тайную подоплеку которых следует видеть не в борьбе цивилизаций, а в планомерном движении к новому тотальному глобализму, то есть погашению всякого сопротивления инокультурных миров, концу всякой борьбы. Что это — сворачивание постмодерна или конец его розовой фазы (и соответственно, переход к его черной фазе)? — вопрос терминологический. Постмодерн или не постмодерн, мы вступаем в новую эпоху с новым стилем мышления и социального взаимодействия.

Глобалистский порядок уже сегодня напоминает языческий имперский плюрализм, который сложился в эпоху эллинизма в регионах, где начинало свой путь историческое христианство — однако теперь мы имеем дело с новым плюрализмом, являющимся результатом переработки и отбрасывания христианства как исторической традиции. Христианство как "полная

традиция" оставлена, христианская система ценностей оставлена, но при этом как фундаментальный фактор складывания западной цивилизации оно неустранимо. Христианство низведено в этом плюрализме до состояния раздробленности в десятках тысяч сект и групп, где в разных пропорциях компоненты традиционной европейской культуры перемешаны с компонентами всех иных традиций. Эти полуоккультные, полувосточные, полуафриканские, но вполне "западные" и вполне "неоязыческие" традиции (течения так называемого маргинального протестантизма и примыкающие к нему течения "Нового Века") являются закономерным итогом многовековой секуляризации и нормой постмодерна. Они, а не католики, не лютеране и не баптисты стоят в фокусе своего времени. Они способны адаптировать для современной цивилизации, которую они могут по праву считать своей, любую традицию, сделать ее "ручной" и приемлемой — в первую очередь, потому, что их гибкая и липкая сеть способна принимать всевозможные формы и испытывать невероятные превращения. Это олицетворенная мутация, которая действует, как ловушка, для традиции.

Чтобы разговоры в области идеологии не превращались в схоластические словопрения и софистику, чтобы не становиться заложниками чьей-либо недостаточной образованности, нужно четко определить круг своих ключевых понятий — выстроить этот круг и постараться донести его до ушей слышащих прежде, чем в головах этих людей поднимется волна словесного сопротивления. Одним из способов построить плотину против языкового возмущения современного человека является терминологический шок. Таким шоком могло бы быть использование парадоксов, полностью меняющих смысловую картину и преодолевающих речевую индустрию постмодерна. Сверхидеология должна находить в современном языке такие редкие возможности, чтобы с помощью парадоксального абсурда выбивать человека из удобного седла "мира сего".

Слова-ярлыки, слова-заклинания должны быть взяты как призыв к совести и как улики бессовестных идейных махинаций. Идеологический "изгой" должен заговорить на странном языке — так зарождается сверх-идеология. С одной стороны, сверхидеолог шокирует обывателя, с другой — он создает вокруг себя зону высокого сопротивления миру сему и его глобаль-

ным аппетитам. Это высокое сопротивление, введенное в социальную плоскость и возведенное в степень социальной организованности, становится уже не только нестандартностью духовного опыта и выражения, но и бастионом против революции-мутации.

Назвать себя "реакционером" и раскрыть всю поэзию, всю глубочайшую поэтику "реакции" — это захватывающее искусство. С одной стороны, есть опасность скатиться при этом в софистику. Но с другой стороны, если это делается не походя, не для красного словца, а последовательно, с нестигаемой волей, то люди привыкнут к "реакционеру" и даже оценят его. Они оценят его не за само слово "реакционность", они оценят его за серьезность его намерений. Тем более что серьезность в современном мире игр — это и есть реакционность.

Назвать себя "традицией Востока" при несуществующем Западе, то есть назвать себя единственной Традицией, единственной живой цивилизацией, на поле которой происходит мировая история — это дерзкий, но справедливый вызов новому глобализму, который мысленно уже похоронил любую инаковость и любую не встроенную в его макроструктуры цивилизацию.

Назвать себя поборником новой русской экспансии — это, казалось бы, сумасшедший, оголтелый нонконформизм мечтателей, однако он исторически и цивилизационно обоснован. И тот, кто сегодня поднимает на щит идею духовной и политической экспансии, завтра покажется пророком. Но и пророком быть немудрено, если внимательно всматриваться в историю.

Назвать себя и своих соотечественников носителями коллективного юродства — это радикальный вызов как постмодерной культуре, так и самому способу согласования и сочетания различных интересов и установок, которые выработались западниками. Юродивый не вмещается в мир, не укладывается в компромисс. С одной стороны, он стоит на недосягаемой высоте для духовного опыта западника, с другой стороны, с него взятки гладки. Однако коллективное юродство и далее "цивилизационное юродство" — это уже гораздо более серьезная сила, с которой все вынуждены считаться и которая, пока она существует, не оставляет шансов глобализму стать действительно глобальным.

И если быть последовательно серьезным, я должен обозначить все современные идеологии как "низшие" по отношению к той идеологии

динамического консерватизма, о которой здесь идет речь. Нет просто "идеологий" — есть множество "низших" идеологий, сдающихся на милость деидеологизированному порядку постмодерна. При этом возможна одна сверх-идеология, обладающая историософским зрением и иерархическим духовным созерцанием. В ней как розовый, так и черный постмодерн преодолеваются и отбрасываются.

Нельзя и совершенно отказаться от мертвых слов — их нужно раскрывать от противного, через отрицание всего того, что не является точным раскрытием сверх-идеологии, через отрицание того, что пытается имитировать истину. Сфокусированная задача сверх-идеологии заключается в том, чтобы вернуть истину в поле нашего языка, чтобы истина перестала быть ироническим словечком на устах опытных шулеров, перетасовывающих колоду идеологий, чтобы истина перестала быть пародией на саму себя в симуляциях мнимого безумца, эдакого юродивого Антихриста ради.

Определяя от противного сегодняшние свойства сверх-идеологии, в конечном счете мы придем и к ее положительному определению, которое, как уже понятно многим читателям из предыдущих частей книги, будет гласить: "дина-

мический консерватизм", "православный традиционализм", "евразийский супранационализм". При этом динамический консерватизм стоит в центре сверх-идеологии как ее символическая философская формула, является своеобразным ключом к ней. Прежде чем углубляться в апофатическое, отрицательное раскрытие динамического консерватизма, остановимся коротко на самих рассматриваемых понятиях: "консерватизм вообще", "традиционализм вообще" и коснемся также проблемы "национализма" в его низших формах и в его отличиях от супранациональной идеи.

Консерватизм

Отрицательное выведение динамического консерватизма — одна из наиболее сложных задач. Было бы гораздо легче вовсе отказаться от понятия "консерватизм", оставив его той цивилизации, которая его породила и тем политикам, которые им воспользовались. Однако сегодняшнее положение дел таково, что "консерватизм", так же, как и "традиционализм", как и "национализм", нельзя уступить носителям низших идеологий.

Хотя у России до сих пор нет состоятельной "правой" политической силы, нет органи-

ческого консервативного движения, но у России есть своя историческая идея и консервативная традиция. Это еще одна причина, по которой мы не можем отказаться от претензий на консерватизм. В свое время К. Н. Леонтьев ставил перед русским консерватизмом следующую историческую задачу: *Целым рядом изменений, колебаний, смут и примирений дойти до утверждения самобытного культурного типа, с новой сословностью и с обновленной теократией**. Трудно дать более точное определение динамического консерватизма. Преемником консерватизма леонтьевского типа сегодня мог бы быть последователь сверх-идеологии, которой нет на карте идеологического консерватизма.

Взглянем на эту карту. Ученый-политолог или культуролог сегодня назовет следующие типы консерватизма:

Старый религиозный (ориентировался на Священное Предание и каноны).

Контрреволюционный (прикладной в рамках борьбы за реакцию в ходе конкретных "революционных" событий).

Реставрационный (то же, что контррево-

*) Леонтьев К. Избранное. — М., 1995. — С. 218.

люционный, только в более мягком варианте и в более широкой исторической перспективе).

Романтический (культурный традиционализм, полагающий иерархию своих ценностей в прошлом).

"Консервативная революция" (идеология крайне правых в XX веке — стремление обуздать либеральное общество с помощью идеократий, новых "аристократических" групп, опирающихся на поддержку широких масс).

"Ситуационный" (он же консерватизм модернистского типа, стремящийся к сохранению существующего баланса сил; его разновидности — либеральный консерватизм, неоконсерватизм, "партийный" консерватизм, то есть действующий в рамках парламентской системы, довольствующийся ею; в наиболее выпуклом виде неоконсерватизм проявился в курсах Рейгана и Тэтчер).

Самые продвинутые из политологов могут еще указать на нарождающийся постбуржуазный, постмодерный консерватизм, о котором я говорил выше (под знаменем этой идеологии может реализоваться проект новой иерархии, нового мирового порядка, по существу кастового или кланового; эта линия ассоциируется с курсом Бушей — отца и сына).

Динамического консерватизма среди выше перечисленных нет, хотя старый религиозный консерватизм и мог бы чисто теоретически совпадать с ним. Собственно, современный динамический консерватизм в России имеет своим корнем как раз православную модель наследования культуры. Но об этом речь пойдет позже.

Реставрационный и романтический типы "консерватизма" прошли в XIX веке через сложную фазу испытания либерализмом и либеральным национализмом. Романтизм не был целиком и полностью традиционалистски ориентированной идеологией. Однако господствующей тенденцией внутри романтизма, особенно немецкого, стал, как определяет Э. Трельч, "поворот к идее организма и традиции". Именно консервативные романтики стали создателями классического европейского консерватизма, повлиявшего на формирование русского консерватизма XIX века. В XX веке западный консерватизм раскололся на два непримиримых лагеря — тех, кто шел в русле "консервативной революции", и тех, кто оказался по другую сторону баррикад — вместе с либералами. После победы над фашизмом консервативную революцию загнали в подполье.

Современный западный неоконсерватизм оказывается по существу одной из форм модер-

на, он гораздо ближе к идеологическим выводам Вебера и Парсонса, нежели консервативных романтиков. Тот смысл, который вкладывал в понятие консерватизма автор термина Ф. де Шатобриан, полностью выветрился. Актуальный идеологический консерватизм второй половины века является иллюстрацией к так называемому "ситуационному" пониманию консерватизма С. Хантингтона, то есть просто выполняет функцию стабилизации социальной системы, сложившихся в ней на данный момент отношений, существующего баланса сил, не связывая себя с определенным идейным содержанием. Одной из главных причин такой трансформации консерватизма стало искусственное отсечение и замалчивание в послевоенное время "консервативной революции" второй четверти XX века. Как романские, так и в особенности германские консерваторы не чувствовали себя в праве в полный голос заявлять о своей политической традиции, поскольку в общественном сознании она ассоциировалась с фашизмом и национал-социализмом. Однако, говоря о консервативной революции и "правой идее" в предфашистской Европе, невозможно обойти стороной тот факт, что реальными провозвестниками и предтечами национал-социалистичес-

кой идеологии выступил лишь незначительный процент представителей этой неотрадиционалистской волны. Среди крупнейших ее исповедников не нашлось почти никого, кто пошел на сотрудничество с фашизмом. Несмотря на это, ортодоксальные консерваторы 20-х — 40-х годов в антифашистской Европе были дискредитированы в глазах общественного мнения, а эпоха яркого расцвета идей традиционализма и консерватизма была как бы забыта. Некоторым исключением следует признать только представителей старшего поколения "консервативной революции", имена которых невозможно было игнорировать (О. Шпенглер, В. Зомбарт, О. Вайнингер). Творчество М. Хайдеггера, К.-Г. Юнга и других сочувствующих консервативной революции мыслителей рассматривалось обычно абстрагировано от консервативной традиции их времени.

Для консерватизма характерно видеть преемственность даже в революции и обнаруживать неустранимость цивилизационного наследия и его способность к регенерации в самых неблагоприятных условиях и вопреки им. Национальная и государственная идеология предполагает определенный (достаточно большой) заряд консерватизма — необходим фундаментальный

элемент, опора, на которой государство и народ строят свою жизнь в долгосрочной перспективе. Консервативная идея поэтому является **неустранимым фактором** образования устойчивых форм государственности. Идя таким образом, мы можем от противного подойти к сверх-идеологии динамического консерватизма, отличной от консерватизма всех других типов. При этом от парламентских консерваторов и консервативных либералов динамический консерватизм отделен, в первую очередь, своей традиционалистской природой, а от "консервативных революционеров" он отличается церковным типом наследования, лежащим в его основе в качестве духовного образца.

Традиционализм

Под традиционализмом в широком смысле понимают исключительную ориентацию на традицию, поддержание ее авторитета и подчинение этому авторитету. Это, собственно, словарное значение слова.

Согласно другому определению, традиционализм есть сознательное утверждение традиционных норм и убеждение в том, что их ценность обуславливается традиционной передачей из священного источника.

В более узком значении под традиционализмом понимают конкретно-исторические идеологии, возникшие в середине XX века в странах III мира в качестве негативной реакции на массированное давление со стороны двух противоборствующих социально-политических блоков. Данного рода традиционализм как идеология неотделим от движения национальной независимости стран III мира. Он может символизировать для нас идейного предшественника "третьей" глобальной сверх-идеологии, отбрасывающей прочь обе господствовавшие в XX веке модернистские ереси — ересь коммунистическую и ересь постиндустриального "рая".

В этом смысле политический традиционализм является материнским мировоззрением по отношению к динамическому консерватизму. Однако более последовательно было бы говорить не о включении формул (традиционализма и динамического консерватизма) друг в друга, но о разграничении их функций. Для этого следует углубиться не в словарные определения, а в многозначность реального бытования терминов в современной культуре.

Макс Вебер определил традиционализм как *установку на повседневно привычное и ве-*

ру в него как непререкаемую норму поведения*. Традиционализм в понимании Вебера принципиально нехаризматичен. Такая же трактовка термина "традиционализм" свойственна и К. Манхейму, а также ряду ученых, принявших его терминологию. Традиционализм называют примитивной, интуитивной, "инстинктивной" формой социальной ориентации, свойственной феодальному обществу. Современный консерватизм, — говорит Манхейм, — отличается от традиционализма прежде всего тем, что является функцией одной специфической исторической и социологической ситуации. Традиционализм — это общая психологическая позиция, выражающаяся у разных индивидуумов как тенденция держаться за прошлое и избегать новаций**. При этом традиционализм, добавляет Манхейм, в определенных обстоятельствах становится фактором при возникновении новых форм общественного взаимодействия. Традиционализм как стихийная установка определенных слоев общества превращается в таком случае в консерватизм.

*) Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 68.

***) Манхейм К. Диагноз нашего времени. — М., 1994. — С. 597.

Однако большинство современных социологов и философов на Западе не принимают данной терминологии. Традиционализм обычно рассматривается как более широкое понятие, причем под тем, что Манхейм называет "консерватизмом", понимается одна из разновидностей традиционализма. Согласно классификации А. Роша, традиционализм можно понимать, во-первых, как простую приверженность прошлому (архаизм, "пассеизм" или то, что Манхейм называл "примитивным традиционализмом"), во-вторых, историософскую доктрину французских католиков, в-третьих, более широкую, чем католическая доктрина, консервативную идеологию начала XIX века и, в-четвертых, более современную по отношению ко всем предыдущим идеологию, включающую в себя неоконсерватизм, либеральный консерватизм и некоторые формы национализма*. Согласно типологии А. Дасноя, следует различать интегральный и идеологический традиционализм. Интегральный традиционализм воспроизводит изначальные парадигмы деятельности, как правило, передаваемые инициатическим путем через посвящение и сакральные ритуалы. Интегральный традиционализм свойствен тра-

*) Roche A. V. Les idées traditionalistes en France de Rivarol à Charles Maurras. — Urbana, 1937. — P. 12 — 13.

диционному обществу и тесно связан с укладом традиционного общества. Идеологический традиционализм, в отличие от него, согласно Дасною, является мировоззрением постреволюционной эпохи и возникает только в обществе, которое уже не может быть названо традиционным. Это сознательный традиционализм, идеология, защищающая определенные духовные, политические и социальные принципы*. Такое двойственное понимание традиционализма, как, с одной стороны, "дорефлексивной" общественной самоорганизации, а, с другой стороны, как идеологической реакции общества на вторжение фактора чужеродного, инородного или просто радикально изменяющего мироустройство, утвердилось среди большинства современных мыслителей.

Классический традиционализм зародился в конце XVIII века в ходе идейных исканий контрреволюции. Его основателями были Ж. де Местр, Л. Бональд, Р. де Шатобриан (по совместительству родоначальник "политического консерватизма"), затем традиционалистскую парадигму разрабатывали Ф. де Оливе, Д. Кортес и ряд других замечательных мыслителей. Первые поколения традиционалистов оказали существ-

*) Dasnoy A. Le prestige du passe. — Paris, 1959. — P. 116.

венное влияние на становление европейской культуры, имели и большое значение для развития русской мысли. Традиционализм XIX века, согласно замечанию современных исследователей, является не просто критикой либеральных принципов, но и самостоятельным идеологическим образованием, то есть имеет собственную концепцию общества и человека, концепцию государства, власти, правления, морали и религии*.

Традиционализм в XX веке развивался под знаком углубленного изучения неевропейских сакральных традиций и приводил к самым радикальным выводам. Настоящее состояние человеческой цивилизации представлялось традиционалистам заведомо искаженным и испорченным, лишенным сакральной традиционной основы. Бескомпромиссность по отношению к современному миру — черта традиционалистов XX века, резко отличающая их от традиционалистов предыдущего столетия, которые во многом еще рассчитывали на успех своей идеологии через консервативную политику "реставрации" и "реконструкции". Если для традиционалистов-классиков была характерна установка на

*) Федорова М. М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX в. — М., 1997. — С. 44.

реставрацию, то в ситуации побеждающего модернизма XX века традиционализм (Р. Генон, Ф. Шуон, Ю. Эвола, М. Элиаде) мог означать только полный разрыв с господствующей идеологической тенденцией. Отсюда — смыкание в определенной степени традиционалистских сил с силами бескомпромиссной "консервативной революции" немецких неоромантиков.

Необходимо сделать некоторое внутреннее усилие, чтобы перевести саму категорию "традиционализма" из понимания его как интеллектуального течения в понимание его как реального исторического и методологического механизма, присущего какой-либо человеческой общности в ее целом. Вот одна из важнейших причин, по которой мне так решительно приходится отмежевать русский традиционализм от traditionalismo Рене Генона. Здесь залегло нечто большее, чем просто совпадение и скрещение терминов. Если суть traditionalismo Генона можно обозначить как восстановление форм изначального знания, то традиционализм в рассматриваемом мной контексте есть восстановление форм наследования "ценностей", установок общей жизни и принципов общественного уклада. Если traditionalismo относится к области интеллектуального индивидуализма, то

традиционализм апеллирует к устоям, то есть устойчивым составляющим всей жизни человеческого рода, в том числе и утраченным или поврежденным в современном мире. В традиционных обществах традиционализм является механизмом непрерывной преемственности. Нет ничего удивительного в том, что в обществах нетрадиционных и антитрадиционных такой механизм состоит не в консервации социальных моделей, а в восстановлении и создании заново иных, более адекватных истинному положению вещей моделей преемственности, не вполне совпадающих с теми моделями, которые были некогда разрушены. Любопытно, что сам Генон решительно выступал против "традиционализма", трактуя этот термин как имитацию Традиции людьми современного мира, отошедшими от реальной Традиции слишком далеко, чтобы достичь желаемого*.

* Рене Генон воплотил в своих книгах один из парадоксов духовного опыта. Сознвая символическую конкретность, "данность" духовного опыта, он утверждал, что священная реальность, осуществленная в Традиции, не может быть переведена для другой традиции или перенесена в нее, а может быть только переживаема (Генон Р. Символы священной науки. — М., 1997. — С. 75). В то же время как раз перевод и перенесение символов разных традиций, выявление соответствий между очень непохожими конкрециями духовного опыта и стало главным делом жизни и творчества Генона. К достоинствам "священной науки" Генона следует отнести ее эм-

В устах противников традиционализма сам этот термин приобрел сугубо аллегорическое значение — традиционалистским называли остаточные проявления разрушенного социального уклада. Так, даже советское мировоззрение

пирическое богатство и крутозор, принцип духовного реализма, опору на "умную" интуицию и практику традиционного посвящения, концепцию "Единства всего сущего" ("Вечного настоящего"), ориентацию на использование человеком его предельных духовных возможностей, вплоть до активного участия в Промысле (то есть ориентацию на высший идеал святости).

К негативным чертам доктрины Генона я бы отнес специально разработанный им терминологический аппарат, который отражает его религиозоведческий опыт, но оказывается совершенно неприменимым и прямо вредоносным в контексте традиционного богословия. Так, многие его работы пронизывает оппозиция религии и инициации, "мистики" и "инициатической традиции" и им подобные. Нельзя не увидеть в этом "языкового греха", некоего словесного надругательства над былой духовностью Запада. Хотя я понимаю задачи Генона и готов разделить с ним его отвращение к антитрадиционной цивилизации, но все его рассуждения о религии, мистике, сектах верны только в том случае, когда религиозная, церковная форма Традиции умерла. Если же Церковь — не разлагающийся труп, а живое Тело Христово, то через терминологию Генона осуществляется не просто игнорирование церковного опыта, но прямое кощунство по отношению к нему. Отказавшись от теологии в пользу "священной науки", Генон проигнорировал важнейшую для христианства возможность — возможность теологии как священной науки. В результате речь идет не о восстановлении духовного опыта христианина, но о вероисповедной деградации и отщепенстве — интеллигентском бегстве в иные вероисповедания. Весьма сомнительна также и противоположность у Генона "историзма" и "метафизики". И т. д., и т. д.

критиковалось в 90-е годы за проявления в нем "архаических", "консервативных" представлений, советский модернизм критиковался как недостаточный модернизм, некое наполовину еще "традиционное общество", "промежуточное состояние между традиционной и либеральной суперцивилизациями". Социальная жизнь видится авторам попперовской ориентации как двоичная система открытости/ закрытости, дискомфорта/ комфорта, диалогичности/ монологичности культуры. При этом традиционализм описывают как "господство ценностей статичности", а современный традиционализм характеризуют как паразитическое по отношению к модернизму, держащееся на завоеваниях модерна мироустройство: *Традиционализм в чистом виде уже не существует. Возможно, что его еще можно найти в отдаленных племенах Африки, Латинской Америки. Современный традиционализм в возрастающих масштабах пронизывает утилитаризм... Утилитаризм служит основой для превращения элементов открытого общества в ценность для людей закрытого общества, в средство для укрепления традиционализма, позволяет использовать для защиты закрытости достижения открытого общества. Тем самым в современном мире тра-*

*диционализм в значительной степени силен чужой силой, в частности западной техникой и наукой**. Традиционализм оказывается "интересен" для постмодернистов только в том, как он сопротивляется модернизму, и силу его, как оказывается, они видят и измеряют тем, в чем и как он способен противодействовать собственному разрушению, провоцируемому извне. Подобное отрицательное понимание "традиционализма" представляет собой довольно прозрачную подмену понятий.

Различие между динамическим консерватизмом и традиционализмом, в моем понимании, является оперативным — при всей многозначности термина "традиционализм" можно остановиться на том, что он является актуальным современным опытом существования традиционных институтов и форм, в первую очередь, религиозной иерархии и общин, во вторую очередь — этнокультурных форм традиционной жизни. Реальный традиционализм — это традиционная религия и традиционная культура (хотя последняя более проблематична в силу отсутствия однозначных критериев и гарантий канонической строгости и определенности в

*) Ахиезер А. С. Как "открыть" закрытое общество. — М., 1997. — С. 30-31.

наследовании "фольклорной" традиции). При этом идеологический традиционализм оказывается формой мировоззрения, отстаивающей драгоценность и значимость для всей цивилизации этих институтов и форм вместе со всем их духовным и жизненным опытом; традиционализм всегда видит отче-сыновнюю связь между Традицией и той цивилизацией, которая зародилась в фундаментальном единстве с этой Традицией.

Таким образом, традиционализм — это внутреннее направление идеологического и мировоззренческого служения Традиции, тогда как динамический консерватизм — это его взгляд вовне, это его движение в толщу современной жизни и цивилизации, в мирское и профаническое по отношению к традиционным формам окружение. Традиционализм и динамический консерватизм образуют некое единое поле Традиции-Цивилизации, они обозначают волю к единству этого поля, к его сплоченности и согласованности, сотрудничеству и взаимному служению его составляющих. Вне этого единого поля традиционализм вырождается в гностико-эзотерические штудии, плоды сектантского или полу-сектантского духовного стиля; консерватизм же вне этого единого поля быстро скатыва-

ется к ситуационному и либеральному. У тех, кто следует вправо или влево от канонического строя, от цивилизационно-традиционалистского ядра, четко видна их оторванность от пуповины церковной традиции. Между тем именно церковная традиция выступила в качестве типформирующей для всей цивилизации, и желание поставить над ней свои в конечном счете мирские и современные благоглупости (не важно какие — либерально-западнические или консервативно-революционные) для цивилизации соответственно не типичны и антитипичны, то есть чужды и неорганичны.

Национализм

Одной из скреп центростремительного идеологического традиционализма и миссионерски-экспансионного консерватизма является идея национальной общности и связанная с нею идея супранационального служения всех составных частей и органов цивилизации. Идея "народа", являясь по существу двусмысленной и спорной, является ничем иным, как неосознанным воплощением гипотезы о едином поле Традиции-Цивилизации, не просто о едином этнокультурном субстрате, скрепленном государственным структурами, но именно священном

родовом корне, происхождение которого трудно уловить через символы кровного родства, единого языка, исторического соседства и общей судьбы. Окончательную зрелость такая идея "народа" способна обрести только через взаимопроникновение с идеей Церкви как большой общины верующих, "Божьего народа".

Крупнейший итальянский идеолог радикального консерватизма Юлиус Эвола пишет о национализме Наполеона III: *Нация — это современное изобретение, французское изобретение. Рождение идеи "нации" произошло в эпоху упадка наших феодальных, аристократических и имперских идеалов**. Гораздо раньше и гораздо методичнее эту мысль отстаивал отечественный философ и публицист К. Н. Леонтьев: *Национальное начало, понятое иначе, вне религии, есть не что иное, как те же идеи 1789 года, начала все-равенства и все-свободы, надевшие лишь маску мнимой национальности. Национальное начало вне религии не что иное, как начало эгалитарное, либеральное, медленно, но верно разрушающее***. Как видим, Леонтьев проставляет акценты несколько иначе, чем Эво-

*) Эвола Ю. Языческий империализм. — М., 1994. — С. 60—61.

***) Леонтьев К. Собрание сочинений. Т. 5. — М., 1912. — С. 364.

ла. В газете "Гражданин" в 1878 году он скажет: *Если бы в каком-нибудь Тибете или Бенгалии существовали бы православные монголы или индусы с твердой и умной иерархией во главе, то мы эту монгольскую или индустанскую иерархию должны предпочесть даже целому миллиону славян с либеральной интеллигенцией а ля Гамбетта или Тьер. И тут же добавит: Должны предпочесть для прочной дисциплины самого славянского ядра!**

Национализм в низших идеологиях "либерального национализма", "шовинизма", "национал-социализма" и им подобных является ситуационной идолизацией того или иного исторического государства. По существу речь идет о форме фиксации государства в постмонархическую эпоху. Убрав с поля монарха или вытеснив его в конституционную резервацию, новая власть стремится поставить на его место идола, обоженственную идею. Поначалу эта идея отождествляется с тем или иным вождем (Бонапартом, Гитлером), но по существу мы имеем дело с феноменом усеченной пирамиды. Вершины у пирамиды нет, но на ее месте предполагается некий воображаемый субститут. Таким субститутом является понимание "нации" в низших на-

*) Там же. С. 351.

ционалистических идеологиях. Эти идеологии представляют собой нечто вроде воплощения коллективной галлюцинации, в ходе которой индивидуумы поклоняются некоему родовому фантому, отождествляя себя с ним, как со своим соборным первообразом.

Таким образом, двигаясь в идеологическом поле национализма от противного, мы приходим к некоей супранациональной идее, признаем, что превыше этнокультурной общности в иерархии живых социальных символов стоят символы Бога, Церкви, Государя и Государства. При этом сама этнокультурная составляющая этой иерархии, являясь исторически конкретной, не должна никогда вступать в противоречие с высшими иерархическими символами и с иерархией в ее целом. Это так постольку, поскольку идея супранационализма тесно связана со всем комплексом традиционалистски-консервативных воззрений — с иерархическим единством, органической общностью, патриархальным преемством и канонической свободой, которые явлены в Традиции. Иными словами, супранационализм — это национализм, понятый как орган. Он не имеет ничего общего с западным национализмом, который, по удачному выражению Н. Трубецкого,

представляет собой синтез элементов шовинизма и космополитизма, опыт примирения этих двух противоположностей*. В отличие от последнего "национализм святых" — национализм не плоти и семени, но национализм апофатический, инициатический, связанный с чудесным рождением от духовных родителей. В религиозном идеале "народности" возникает смычка большой Традиции Небесного Отца и малых традиций земных родителей.

"Органический", понятый как орган, национализм глубоко церковен, вопреки расхожему стереотипу тех критиков "народности", которые эксплуатируют неверно понятые куски из Священного Писания, чтобы вести наступление на любой признак супранационализма и империи. Обычно про элина и иудея (что их "нет" в образе "нового Человека" — Христа) однобоко толкуют, взяв в подтверждение своих толкований стихи из 3 главы **Послания Колоссянам**. Но эта цитата представляет собой развитие длинного новозаветного мотива, который нельзя правильно истолковать по отдельным и оторванным от других моментам. В данном случае для верного понимания "отсутствия" элина и иудея в

*) Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. — М., 1999. — С. 31.

христианской духовности нужно перечесть другой фрагмент — 1 Коринфянам 12, 12–27:

...Как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос.

Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом.

Тело же не из одного члена, но из многих.

Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу?

И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу?

Если все тело глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние?

Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно.

А если бы все были один член, то где было бы тело?

Но теперь членов много, а тело одно.

Не может глаз сказать руке: ты мне не нужна; или также голова ногам: вы мне не нужны.

Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее,

и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения;

и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют в том нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение,

дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге.

Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены.

И вы — тело Христово, а порознь — члены.

Таким образом, верно будет сказать, что слова "несть элина и иудея" являются превосходящим все буквальные утверждения апофатическом утверждении национального начала, освященного в Боге, а не его "упразднением" в Боге.

То, что Апостол сказал Колоссянам, адресовано тем увлекающимся национализмом христианам, которые пытаются выставить свою национальную церковь как единственно истинную и подменяют ею Церковь вселенскую. То же, что сказал Апостол Коринфянам, относится, напротив, к тем, кто выдает единство и духовное родство вселенской Церкви за какое-то смешение и растворение друг в друге на-

родов и языков и использует тезис о единстве духа в Церкви как аргумент против особых и уникальных христианских церквей, культур и цивилизаций. Им сказано: если бы все стали одним членом, то где было бы тело? Тело Традиции живет не в однообразии и не в равенстве, но в разнообразии и неравенстве — в том числе и национальном.

Церковная Традиция — это не смешение стран и поколений, а их собор, не растворение и слияние друг в друге народов, но их вселенскость, не искоренение разных языков, но их полнота и способность в полноте говорить языками других народов. Если бы Духу Святому было угодно создать "интернационал" верующих, он дал бы апостолам не способность "говорить языками", но дал бы всем верующим некий общий язык, церковное "эсперанто". Но законы православной иерархии говорят о другом: благодать нисходит от вышних нижним, Благая весть передается от апостолов к народам. Поэтому языки язычников остаются в силе, но при соприкосновении с Благой вестью они преобразуются. Так родился священный греческий язык, так родился и язык церковнославянский. Богу угоден не интернационал, а супранациональное сотрудничество и со-верие в Церкви.

Супранационализм — глубоко христианское качество традиции. Без органического национализма, встроенного в супранациональную идею, не было бы христианской империи, не было бы перспективы создания великого государства на христианском Востоке. Национализм, как это ни странно, — историческое спасение православного Востока как цивилизации, его обязательная фундаментальная опора, обязательное условие универсального служения православной Традиции.

Псевдо-эзотерики тщатся гностическими средствами овладеть изначальным языком, но Пятидесятница указывает иной, единственно возможный путь — говорить на "огненном языке" твоей веры и твоего предания. Правда конфессиональной конкретности традиционализма в том и состоит, что Новый Адам приходит в мир после смешения языков. Поэтому оказывается невозможным какое-либо человеческое объединение необъединимых традиций, но возможен лишь их союз как гарант традиционного разнообразия, как своего рода "супра-традиционализм" всех культур, нераздельный и неслиянный.

Соединение супранационализма (у нас евразийского), религиозного традиционализма

(того, что сегодня назвали бы духом традиционных конфессий и традиционной культуры) и политического строя традиционного типа возможно в рамках сверх-идеологии динамического консерватизма. Таким образом выстраивается фронт, противоположный всемирной "революции" и общемировой западной мутации. Выстраивается тонкая, но резкая линия посреди многозначных и путаных категорий политологии и прикладной идеологии.

2. НЕ ЛИБЕРАЛЬНЫЙ КОНСЕРВАТИЗМ

В 2000 году "консерватизм" быстро вошел в моду. Профессор Поляков в "Независимой газете" (02.02.2000) попытался отсечь Путина от традиционного русского консерватизма — К. Леонтьева, Победоносцева, Тихомирова — в силу явной нелиберальности последних. Странным образом Поляков противопоставил им отцов-основателей западного консерватизма. Другой пример — С. Земляной в сетевом "Русском журнале" начал усиленно цитировать русских неоконсерваторов и находить в их работах (в частности, у Савицкого, Н. Трубецкого, Флоренского) идеи, которыми якобы бессознательно руководствуется новый президент.

Если в русской жизни идеология либерального консерватизма знаменует переходный этап, является "промежуточным" мировоззрением Смутных времен, то на Западе либеральный консерватизм в XX веке стал господствующей идеологи-

ей, придя на смену радикальным течениям и выработав новую формулу "современного общества", которую можно обозначить как общество постмодерна или общество постиндустриальной цивилизации.

Правда, русский либеральный консерватизм имеет некоторую свою историю, но при этом нельзя сказать, что он органически вписывается в ход русского общественного становления. П. Б. Струве (фигура центральная в русском либеральном консерватизме) признавал в статье о Б. Н. Чичерине, что либеральный консерватизм есть "трудный" путь российского общественного сознания. Проблема эмансипации личности ("свободы лица") и проблема правомерности и упорядоченности государственного начала (связанная с утверждением "драгоценности наследия и предания") всегда разрешались *по двум параллельным осям: по оси либерализма и по оси консерватизма. Для индивидуальных сознаний эти оси по большей части никогда не сближаются и не сходятся... Но были в русском духовном развитии яркие и сильные представители сближения и даже слияния осей либерализма и консерватизма**. Эту срединную линию

*) Струве П. Б. *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм.* — М., 1997. — С. 455.

русской общественной мысли Струве связывал с деятельностью Екатерины II, с именами адмирала Н. С. Мордвинова, князя П. А. Вяземского и в наиболее законченном виде — с творчеством Б. Н. Чичерина.

В отличие от проф. Полякова Струве убедительно показывал близость родоначальников европейского социализма с контрреволюцией первых традиционалистов и консерваторов эпохи романтизма. В этой идейной близости "реакционеров" и социалистов Струве видел неслучайное совпадение чуждых либеральному консерватизму "экстремистских" форм общественного сознания. В "Индивидуализме и социализме" Струве во многом превосходит Карла Пошпера, когда говорит, что в современных антииндивидуалистических и органицистских идеологиях воскресла *античная идея государства, того государства, которое есть само в себе цель и в котором личность играет роль служебного органа**.

Другой крупный идеолог русского либерального консерватизма С. Л. Франк в ряде своих написанных в эмиграции работ утверждал, что на почве консерватизма происходит размежевание по существу несовместимых общест-

*) Струве П. Б. Избранные сочинения. — М., 1999. — С. 156.

венных сил — "поборников свободы и культуры", то есть либеральных консерваторов и "приверженцев принуждения", черносотенцев и реакционеров. Либеральный консерватизм оказывается тем единственно возможным компромиссом, который созидателен, в то время как либеральный радикализм (социализм) и "черный" традиционализм одинаково разрушительны и антикультурны. Они не могут отстоять ни ценностей рационализма, личной свободы, демократизма и социальной справедливости, ни, с другой стороны, идеалов веры, традиции, государственности, аристократизма и монархизма. Все эти ценности они вульгаризируют, смешивают и разрушают. "Черный" традиционализм извращает идеалы национализма и религиозности и превращает их в орудия реакции. Тем не менее, Франк не отказывается от термина "традиционализм" для описания собственной общественной позиции. *На одной стороне, — говорит он, — будет истинный, духовно обоснованный традиционализм, неразрывно связанный со свободой и защитой интересов культуры, на другой — упрощенно-грубый и извращенный традиционализм, сочетающийся с демагогией и культом насилия**.

*) Франк С. По ту сторону "правого" и "левого". — Минск, 1992. — С. 25.

С точки зрения Франка, творческая активность индивидуума и традиционное охранение "как бы отлагаются" по двум основным измерениям общественной жизни. Двойственность между коллективным и индивидуальным выступает в данном случае как *двойственность между восприимчивым, охраняющим, обеспечивающим общественную непрерывность началом, которое есть как бы женское начало, материнское лоно общественности, и творческим, зачинающим, созидаящим будущее началом, которое есть как бы ее героическое мужское начало**. Либеральный консерватизм — это своего рода "дуализм" источников общественного становления, он предполагает наличие двух разных "божеств" социума: с одной стороны, "традиционных ценностей", с другой стороны, завоеваний революционного времени, которые сами постепенно переходят в разряд традиционных.

Компромиссный социально-философский идеал Франка формулирует двуединую задачу общественной и культурной политики как необходимость "уступки" с обеих сторон. 1) Охранение должно не задерживать становления социально-культурных отношений, но, потихоньку уступая новациям, блюсти при этом не-

*) Франк С. Л. Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 126.

прерывность и устойчивость "творческого развития". 2) Активизм и новаторство также не должны игнорировать прочности общественной непрерывности, должны как бы уступать место старшим. Все, что не вписывается в компромиссный социальный идеал Франка, он отказывается считать "подлинным консерватизмом".

В начале 90-х годов идеи русского либерального консерватизма стали популярны, ему придавалось неоправданно расширительное толкование. К либеральным консерваторам относили и Н. А. Алексеева, и Л. П. Карсавина, и И. А. Ильина (как, например, это сделал исследователь В. В. Козловский). Между тем расширительное понимание либерального консерватизма не отвечает исторической специфике русского общественного сознания.

Дело в том, что в русском религиозном и социально-философском наследии последнего столетия мало значительных для русской мысли либеральных консерваторов — превалирует другая тенденция: широко распространено убеждение в глубинном тождестве церковной и мирской традиции, в том, что Священное Предание коренным образом связано с традициями светской культуры и социальным наследованием, неотделимо от него и, несмотря на разделя-

ющий их исторический разрыв, представляет собой его сокровенное внутреннее измерение. Это убеждение достаточно четко выражено у главных представителей философской элиты: М. М. Тареева, П. А. Флоренского, Л. П. Карсавина, Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, И. А. Ильина, Г. В. Флоровского, В. В. Зеньковского, Н. С. Арсеньева и многих других. Русский религиозный и социально-философский идеал может определяться в этой связи как динамический консерватизм, то есть бесконечная способность и готовность традиции, имеющей один и единый источник своего происхождения (Бога), к обновлению своих манифестаций.

Эта широта и гибкость Священной Традиции была ярко описана в творчестве русских религиозных философов. В их понимании Традиция способна собирать вокруг себя различные культурные и исторические индивидуальности (С. Булгаков), симфонические личности (Л. Карсавин), языковые, культурные, исторические ситуации (В. Лосский), народы и поколения (П. Флоренский). В русской православной философии Священное Предание и мирское наследие предстали сторонами единой в своей сущности традиции — традиция видится русским мыслителям не столько связью во времени

(между прошлым и будущим, правнуком и прадедом), сколько связью в духе и в свете вечности, связью-религией, глубинной вертикальной связью личности с самой собой, с мистическим корнем своего бытия.

Русское православие — как нельзя более внушительный представитель нашего исторического наследия, носитель и выразитель исконных преданий. Именно на его примере выпукло видна непригодность идеи "либерально-консервативного синтеза", который на церковной почве в лучшем случае является утопией, а в худшем — опасной для православного сознания иллюзией. Православие не связано с "либеральным" проектом, который был порождением другого духовного опыта в другой религиозно-культурной ситуации. Тем более оно не связано и вряд ли совместимо с современной идеологией "политики свободы" в отношении традиционных обществ. Постмодернистское истолкование традиции означало принятие и поощрение своеобразия иных народов и культур до тех пределов, пока это своеобразие не оформляется в некий целостный идеологический комплекс, противоположный модернистскому проекту. *Искусство политики свободы*, — писал уже упоминавшийся в этой книге американ-

ский социолог и идеолог Э. Шилз в 1958 году, — частично заключается в ослаблении, сокращении и уменьшении интенсивности Священной Традиции до такой степени, когда для свободы создаются наиболее благоприятные условия, но при этом форма традиционного мировоззрения остается неподорванной*. Временное отторжение переходными обществами проектов модернизации не означает, что Запад не способен постепенно, шаг за шагом подготовить почву для перехода стран-сателлитов от традиционных идеологических форм к новым, более "открытым" формам социальной организации. Как говорили в свое время западные социологи, необходима мягкая, бережная по отношению к национальным и религиозным чувствам развивающихся обществ модернизация.

Современная либерально-консервативная "традиция" — это именно сдерживание высоких темпов социокультурной энтропии, гарант медленного и упорядоченного нарастания хаоса. Суть проблемы свелась теперь к борьбе сил отвлеченно понимаемого равновесия с теми новациями, которые не укладываются в существующую систему и нарушают ее в принципе мягкие

*) Shils E. Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence. — Ethics 1958. Vol. XLVIII. № 3. — P. 80.

и терпимые правила. Если Священная Традиция была неприступной крепостью на страже Истины, то современная "традиция" стала либеральной таможней для сохранения компромиссного равновесия между враждебными интересами. Поэтому все "агрессивное", "фанатичное" и не-терпимое в современных "отсталых" странах идеологи постмодерна пытаются втиснуть в противоположную их идеалу традиции категорию "традиционализма" (понимаемого как идеология попятного движения в развивающихся странах). Для западных идеологов традиционализм, враждебный либеральной идее и всякой гражданственности, враждебен и "неопределенной, подвижной, терпимой традиции", которая, притормаживая, обеспечивает упорядоченность развития и эволюционную модернизацию мира. И эту постмодернистскую идеологию во многом предвосхитили старые русские либеральные консерваторы Струве и Франк.

Картина доминирующего в современном мире мировоззрения достаточно однозначна: традиции суть феноменальные выражения все более упорядочивающегося и сознательного движения человеческих обществ к выработке единой "общемировой супер-культуры", достаточно терпимой и плюралистической, чтобы со-

гласовать внешние манифестации любых прежних культур, но достаточно ревнивой и требовательной, чтобы заставить благополучно забыть об их внутреннем духовном содержании, о всех тех трансцендентных аспектах, которые породили эти культуры и традиции. Религия в современной либерально-консервативной цивилизации должна стать "земной" и "прирученной" для мира сего — "небесное" в ней, "Небесная Церковь" в ней выносятся за квадратные скобки.

Попытка втянуть православие в либерально-консервативный микс, уже более десяти лет происходящий в российском государстве и обществе, чрезвычайно двусмысленна. Дело в том, что христианская религиозная истина по природе своей не раскладывается в системе двоичных оппозиций этой мирской идеологии. Исторически Церковь преодолевает такие оппозиции — ведь, правда же, невозможно заключить компромисс с еретиками, притворяясь, что они еретики только "отчасти", нельзя быть "немножко" содомитом, решительно нет никакой возможности "слегка" канонизировать святого. Двусмысленность в Церкви возможна только как временное состояние нераскаянного греха — нельзя жить в Церкви с такого рода двусмысленностью.

Для православных модернизм — это не столько идеология, сколько технология современного общества. Поэтому для Церкви актуально не приспособление к требованиям современных институтов, но приспособление современных средств и методов к своим внутренним духовным требованиям. Православие в своем подвижничестве в миру должно обладать всем арсеналом орудий современной цивилизации, поставить себе на службу всю мощную и эффективную технологию современности.

Мы очень долго отступали. Пора, наконец-то, упереться и создать по-настоящему серьезную и всеобъемлющую реакционную идеологию. Нельзя вместе с заимствованием техники и средств подменять саму свою личность, становиться "другим человеком", с "другим богом". Это старая русская проблема, о которой говорили еще со времен славянофилов. *Если бы продолжали существовать старинные формы быта, — писал более ста лет назад русский консерватор Н. Я. Данилевский, — мы были бы как бы старообрядцами, но вооруженными всеми техническими средствами, которыми владеет западное искусство, и поэтому из этого старого произошло бы что-нибудь действительно новое**.

*) Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — М., 1991. — С. 272 — 273.

В 2000 году развернулась дискуссия о возможности идеологии православного "происхождения". Эта дискуссия показала, что Русская Православная Церковь очень по-разному вписывается в различные цивилизационные проекты, обсуждаемые в России. И мой тезис о неорганичности такого "прописывания" Церкви в неолиберальный постмодерн, о несовместимости православного духовного опыта с "гибридным" либерально-консервативным сознанием так и не получил ответа от оппонентов. Они ограничились тем, что указали на первостепенность для православных людей иных жизненных интересов, нежели разработка политического мировоззрения*.

А. Кырлежев в своей статье "Тупики провинциального мышления" утверждал, что я незаконно переношу понятие Священного Предания в

*) В ходе дискуссии в интернете (pravoslavie.ru, sobor.ru, civitasdei.ru, doxa.ru), на страницах "НГ-религия" (09.02.2000, 07.03.2000, 11.10.2000), а также в ряде других изданий мои оппоненты (А. Морозов, К. Костюк, А. Кырлежев) так или иначе остались на позициях либерально-консервативной идеи и ни в чем не уступили, несмотря на то, что беспочвенность и определенная чужеродность для русской духовной и социальной традиции этого публицистического "либерального консерватизма" выявилась довольно выпукло.

сферу мирской общественной жизни, что динамический консерватизм и православный традиционализм в том виде, как это заявлено у меня, следовало бы назвать "тео-идеологией", мифологической системой, что в сущности данное мировоззрение представляет собой "ересь провинциализма", в которой понятия "русское" и "православное" принимаются некритически, как аксиомы.

Россия пережила эру модернизма, который открыто господствовал в ней, начиная с "Февральской революции" 1917 года. Русское Православие хорошо знает, что такое "модернизм" — это стремление разрушить Традицию во всем, это индустриализация, коллективизация, уничтожение духовенства и крестьянства, разрушение храмов, воинствующее безбожие, кощунство и надругательство над святынями. Либеральный консерватизм добивается своих целей иными средствами, но цели его в принципе такие же. Поэтому призыв участвовать в модернистском проекте странно отзывается в глубине сердца.

Идея "срединного", гармонического становления общества не может быть монополизирована либеральным консерватизмом. Наиболее очевидно это, если смотреть на проблему с пози-

ций Православия. Поэтому православная мысль призвана разрабатывать альтернативную идеологию и предлагать ее русскому обществу — и это уж дело общества, принимать или не принимать такую альтернативу.

Охранительный (административный) консерватизм с его стремлением фиксировать политическую структуру и не допускать никаких перемен, кроме косметических, не имеет никакого отношения к консерватизму динамическому, традиционалистскому. Охранительный консерватизм представляет собой правый полюс модернистской системы, символизирует собою инстинкт ее самосохранения. В этом смысле охранители невозможны без революционеров и реформаторов, это родные братья, более того, сотрудники, помогающие друг другу делать одно дело (модернизацию общества). Именно так и понимают консерватизм либеральные консерваторы — одни общественные силы выполняют функцию "газа", другие — "тормоза", но автомобиль современности едет, и все довольны. Для модернистов консерватизм в его стремлении к доминированию, к монологичности неприемлем. Модернистский консерватизм по определению не может быть монологичным. Но я веду речь о другом консерватизме — за которым от-

крываются иные, самостоятельные константы самостоятельной русской цивилизации, иной "баланс" общественных начал.

Для западного политического сознания поле идеологического выбора начертано в виде двояких оппозиций: к примеру, популократии и авторитаризма (вождизма), гуманизма и тоталитаризма, космополитизма и шовинизма, коммунистического интернационализма и либерального национализма, религиозного плюрализма и религиозного индифферентизма, глобализма и антиглобализма. Для динамического консерватизма эти оппозиции являются внешними выражениями одного и того же порядка вещей. Динамический консерватизм — это другое видение "срединного" пути общественного становления. Общество понимается в нем по образу Церкви. В России динамический консерватизм усматривает иные ценности, никак не выводимые из модернистского миропонимания — это ценности надсословной монархии (теомонархизма), национально-государственного традиционализма, этноцентризма, теистической ортодоксии и т. д. Ценности эти тесно между собою связаны, но внутри динамического консерватизма они могут находить неодинаковое выражение в зависимости от исторической ситуа-

ции. В истории Православия мы видим, что в различных условиях принимались различные решения и постулировались разные варианты и модели сосуществования и сотрудничества, приемлемые для общества и Церкви. Динамический консерватизм не стереотипен, вернее, стереотип его иной природы, чем "копия", "клише" в поточном промышленном производстве.

Если радикальные революционеры замыкали идею социального прогресса на современное поколение (философия "рывка", "решающего скачка"), то либеральные консерваторы говорили уже о преемстве детей и отцов, об уважении к историческому наследию. Но они далеко отстояли от динамического консерватизма, для которого наследование означает пребывание в целом своего рода, народа и Церкви, в традиционной иерархии общего служения. Только при этом условии обретает смысл понятная в свете динамического консерватизма бесконечная способность и готовность Традиции к "обновлению", канонической свободе.

То, что традицию понимают именно как историческое, обусловленное сменой времен и веков наследие, неслучайно. Традиция — это взаимопонимание поколений, их соборное присутствие здесь и сейчас. Поэтому динамичес-

кий консерватизм противостоит революции, ибо он динамичен там, где "революция" мертва и статична (в движении от внешнего к внутреннему, от временного к вечному) и консервативен там, где "революция" стремится все изменить (в каноне, запечатлении образа Божия в обществе и в делах человека). Протестанты думали иначе — они полагали, что, уничтожая старое предание, старый канон, очищают почву для новой "конституции", нового порядка, разумного восстановления апостольского канона. Но протестанты не понимали, что их дети сделают с "новым каноном" то же самое, что они сделали с каноном своих отцов.

Принципиальная нелиберальность русского динамического консерватизма связана не с тем, что либеральные ценности не могут рассматриваться в качестве универсальных. Такое качество этим ценностям можно при желании придать. Например, мой оппонент К. Костюк по-видимому претендует на участие в написании новейших страниц Священной истории, когда говорит: *На наших глазах совершается переход от эпохи Царств к эпохе демократического консенсуса.* Возможно, впрочем, Костюк на это и не претендует — но тогда он просто исповедует свое неверие в Священную историю. Он

противопоставляет традиционной "мифологии" современную секулярную "науку", которая не прозревает в глубину мирового смысла. Наука просто описывает то, что видит: царства падают, либеральные демократии устанавливаются. "Что вижу, о том пою". Но царства и демократии исторически падают и вновь восстают, а наука плетется за историей, констатируя ее неожиданные повороты и крайне редко заблаговременно усматривая их.

Динамический консерватизм нелиберален совсем по другой причине — либерализм отказывается от того, чтобы видеть значимое содержание в опыте русской цивилизации, он привносится извне, более того, навязывается как внешняя, чужая правда. Либеральный консерватизм не видит очевидного — исторически доказавшей себя политической мощи русского православия, мощи, которая проявилась не в несбыточных теократических претензиях (как у папства), а в политическом реализме и кропотливом воцелковлении государства. Тихо, незаметно, но мощно и всепроникающе действовала в России "горячая" политическая воля Церкви, в том числе и в крайне неблагоприятные для этого времена.

В случае с либеральным консерватизмом мы имеем дело с замаскированной либеральной ре-

волюцией, смягченной идеями о сбалансированном преобразовании общества. Это мировоззрение на религиозной почве можно назвать умеренным обновленчеством. Свт. Феофан (Говоров) писал о таком мировоззрении: *Есть люди, которые, не умея согласить неподвижность в христианстве с обязательным для христианства стремлением вперед, впадают в ошибку, пагубную для одних и опасную для других. Вместо того, чтобы в стремлении вперед обновлять себя по образцу христианства, они хотят обновлять христианство по своим прихотям, не себя ему подчиняя, а его к себе приравнивая... Не себя хотят изменить, а христианство, и тем портят все дело**.

Но в свете идеологии динамического консерватизма либеральный консерватизм выступает не только как расшатывание традиции, но и как духовно пародийное явление, поскольку он претендует на синтез традиции и новации, единственно выверенную формулу поступательного развития общества — стабильного прогресса без утраты традиционных ценностей. Либеральный консерватизм пародийно подражает принципу свободы в обновлении преходя-

*) Свт. Феофан Затворник. Созерцание и размышление. — М., 1998. — С. 160.

щих форм Священного Предания — но свобода либеральная оказывается поверхностной. Ведь водораздел в созидании культуры проходит не между новаторами и охранителями (это ложная дихотомия), но между жертвенными изобретателями и корыстными потребителями. Динамический консерватизм — идеология творчества, способности к жертве, накопления духовного наследия, собирания опыта. Либеральный же консерватизм — идеология, мимикрирующая под интуитивно ощущаемую правду Священного Предания, под церковные принципы наследования прошлого. Однако либеральный консерватизм поворачивает поток культуры, накопленной веками, в направлении противоположном этой культуре — то, что призвано освободить человеческий дух, порабощает его.

Динамический консерватизм несет образ живого, активного человека, который при этом стяжает в сердце покой и мир о Христе. Либеральный же консерватизм требует: оставьте в покое нас с нашими личными страстями, не трогайте наших идолов, ибо они гнилы и могут развалиться. Динамический консерватизм — это образ целеустремленной цивилизации с древними ортодоксальными ценностями (второе "я" того же традиционализма, который присутству-

ет в Церкви в "свитом", свернутом состоянии). Либеральный консерватизм — это образ цивилизации, в которой взаимопонимание не проникает глубже, чем на одно поколение, поколение родителей и детей. Да и родители с детьми уживаются, скорее, вынужденно, потому что все у них разное, кроме внешних поверхностных "традиций", на завтра уже мертвых.

Уворовывая у динамического консерватизма его внешнюю оболочку, либеральный консерватизм в существе своем остается непричастен суровой духовности, которую содержит динамический консерватизм. Либеральный консерватизм — не "горячая", не "холодная", а теплохладная идеология, которая разъела изнутри многие деноминации западного христианства. Она приготовила пути для ползучего "иерархического хаоса" новейшего типа — постмодерного мироустройства. В этом ее "революционное" предназначение.

Чтобы выработать и понести в России идеал динамического консерватизма, необходимо твердо и невозмутимо отстаивать те основания, по которым важнейшими ориентирами для нас оказываются наша принадлежность Православию и России, наша причастность Святой Руси, то есть русской святости. Спасение "националь-

ного начала" в том, чтобы отождествить народ не с "массой" и жалкими остатками "племенного" чувства, а с нашими "избранными". И прорыв к народности, к подлинному, а не либеральному национализму означает обращение к небесным покровителям исторической семьи, тысячелетнего дома — России.

3. НЕ КОНСЕРВАТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ. И НЕ СКРЕЩЕНИЕ ТРАДИЦИИ С РЕВОЛЮЦИЕЙ

Когда в 10-е — 20-е годы XX века в Европе и России происходила цепная реакция политических "революций", смысл понятия революции уже девальвировался. После победы революции под вопросом оказывалась сама революционность. Даже после самого радикального переворота жизнь в ее толще оставалась прежней, остаток традиционных установлений довлел над "революционерами" и диктовал им свои законы. Как я показывал в первой части книги, под видом революции происходили сложные исторические реакции. Победившая, пришедшая к власти партия неизбежно меняла свою идеологическую и политическую сущность. Но реальным результатом всех революций становилось всегда одно и то же — негативная по отношению к Традиции модернизация общества — постепенное разрушение многовековых преемств, разрыв связи

между поколениями. Именно в этих разрушительных процессах мутации социальных органов и социального организма в целом, а вовсе не в самих политических идеологиях (всегда прожектерских, всегда утопических), состоит настоящая сущность революции. При этом дух революции не чужд эволюции, "любит" эволюционные пути.

В начале века в связи с утратой победившими революциями их остроты возникали странные идеологии — с одной стороны, значительно отличающаяся от марксистского понимания доктрина Парвуса и Троцкого ("перманентная революция"), а с другой стороны, течение "консервативной революции" в Германии (А. Мюллер ван ден Брук, Э. Юнгер, Э. Никиш). Под знаком социальной революции и пролетарской борьбы осмыслили себя все новые политические силы, в том числе и "ультра-правые". Было своего рода законом эпохи — что все заметные политики и партии боролись за поддержку рабочего класса. Идея же политической революции воспринималась вне отрыва от "классового переворота" — низложения верхов и подъема низов.

Одной из причин конструирования современной идеологии "консервативной революции" является вольная или невольная ошибка — специфику той эпохи переносят на наше время.

Правда, в самой формуле "консервативной революции" некоторые видят особый историсофский смысл. Так А. Дугин в книге "Консервативная революция" определяет эту идеологию как не "консерватизм", не сохранение (даже самое отчаянное) прежнего, но именно Революцию, тотальную, всеобновляющую, радикальную, но ориентированную, однако, в направлении, прямо противоположном Революции левых*. Тезис некорректный, так как не существует никакого единого направления идеологии "левых" — нет направления, но есть объективный результат, закон. И этот результат — мутация социума — в деятельности левых и правых один и тот же, но достигается несколько по-разному. Результат этот нельзя отменить или "искупить" с помощью какого-то другого переворота, какого-то другого разрушения, но, по-видимому, только с помощью долгого созидания, труда, восстанавливающего ткани Традиции, залечивания ее ранений и переломов.

Первая революция, первый удар по Традиции всегда особенно болезнен — требуется огромное напряжение, чтобы нарушить поток великой многовековой энергии созидания, за-

*) Здесь и далее тексты Дугина, а также Джемала, там, где не приводятся ссылки, цитируются по интернет-версиям публикаций.

ключенной в Традиции. Но чем дальше, тем новые удары духа революции все менее болезненны, менее кровопролитны, менее трагичны. К концу XX века революционность уже в значительной мере разоблачает свою сущность — она скрывает за собой вовсе не "горячую" и не "холодную" силу истории, а силу теплохладную. "Революция" олицетворяет собой прорыв существующего порядка силами энтропии (усреднения, смешения, приведения всех разнообразий к одному уровню, к "тепловой смерти"). "Революция" состоит на службе у "хитрого духа" истории, подчиняет ему интересы всех своих деятелей, ибо, по Гегелю, *право мирового духа выше всех частных прав.*

Мы видим, что исторически Традиция отступает, а революция наступает и отвоевывает все новую и новую почву для наступления. Французские контрреволюционеры (традиционалисты XIX века) надеялись на реставрацию старого порядка, немецкие "консервативные революционеры" мечтали уже об ином — о рванше определенных форм Традиции, о волевом опрокидывании истории к истоку ее течения (давний протестантский пафос). В России восстановление фундаментальных исторических форм в их прежнем виде невозможно. Можно

говорить о прорыве в "царство Традиции", который происходит в сердце и сознании обращающегося к Богу человека, человека, обретающего утраченную Традицию. Можно говорить и об установлении социальной системы, в которой могли бы быть заново созданы "зоны Традиции", условия для творчества новых вариантов православного канона. Однако это не реванш, а лишь временное и частичное воссоздание Традиции в ее новом историческом масштабе, временное и частичное, потому что мы все дальше вступаем во времена "умножения беззакония и охлаждения любви".

В понятии "консервативная революция" заложен не православный, а протестантский образец понимания истории, протестантский "канон". Протестанты, которые, собственно, и открыли своей Реформацией эру новейших революций, пришли в XX веке в лице некоторых из своих представителей к идее "консервативной революции" (неважно, какую роль при этом играла католическая культура — ибо все западные идеологи "травмированы" Реформацией и поэтому исходят из бессознательной мечты о восстановлении долютеровской целостности духа). Православие, которое не начинало революций, а всегда противопоставляло им дела со-

зидания и принцип верности Священному Преданию, сознает несоответствие этой формулы своим канонам.

Тот, кто не понимает реакционных проявлений Традиции, тот до конца не понимает ее сущности. Традиция означает эффективное противодействие мутациям, недопущение разрушительных инноваций, выработку таких средств, которыми мутация нейтрализуется, после чего народ возвращается в предзаданное ему цивилизационное русло. Традиция подобна иммунитету организма, успешно справляющегося с ползучими деструкциями, подобна системе четко действующих рефлексов, выступающих слаженным фронтом против воздействий среды. Пусть сама по себе среда нейтральна или благоприятна — но организм с разлаженным иммунитетом даже в благоприятной среде быстро разрушит себя. Полезные и питательные для здорового организма воздействия превращаются в таком случае в отравление, не говоря уже о прямо враждебных воздействиях. Поэтому хирургическая операция, направленная на восстановление утраченной нормы, должна рассматриваться именно как разумная реакция на болезнь, а вовсе не как опрокидывание организма вспять, к уже пройденным этапам суще-

ствования, не как искусственное воссоздание былых черт. Предназначение и предзаданность цивилизационного пути — это и есть тот предельный историософский смысл, который включает в себе понятие Традиции. Реакция Традиции есть не что иное, как исправление отклонений и искажений, возвращение промыслительного порядка там, где произошел срыв и сбой. Реакция подобна ответу упругого и гибкого организма на воздействия среды — пружиня и подаваясь, стержень Традиции все равно возвращается на предзаданное ему место.

В 90-е годы на фоне ворвавшихся на постсоветское пространство неолиберальных революций модным стало говорить о "традиционализме". При этом сам смысл термина на русской культурной почве отсылает к православию. Уже только поэтому многие "традиционалисты" стали ассоциировать себя с православием, но, тем не менее, они зачастую понимали его как "одну из" конфессий, один из возможных религиозных путей в широком поле свободного выбора.

Такое понимание православной традиции никак нельзя назвать "традиционалистским". Православный традиционализм подразумевает, что православие не является одной из "традици-

онных конфессий" (взгляд извне), но есть дар **правого прославления** Бога, прославления Правды, дар самой Славы Божией, который получает Христова Церковь. Если этот дар утрачен, то никакие конфессиональные формы уже ничего не решают. Если же этот дар есть, тогда и исповедание имеет свой смысл а "конфессиональные перегородки" могут доходить и до неба. Разных "слав" на земле много, но не может быть двух правых "слав".

Одним из наиболее плодovitых постмодерных традиционалистов в России должен быть признан А. Дугин, единственный автор данной ориентации, создавший масштабную философскую систему. Дугин приходит к "метафизике Православия" после того, как вся остальная работа им уже проделана: адаптирован на русской почве французский традиционализм школы Рене Генона, который выступает у Дугина как компетентный арбитр всех религий, создана современная российская версия доктрины "консервативной революции", разработаны геополитические основания "русского традиционализма". Путь Дугина противоположен тому пути, который можно назвать "стихийным" русским традиционализмом (путь Леонтьева, Достоевского, православных евразийцев). Он на-

чинает с гностических доктрин и оккультизма, движется через изучение сравнительного религиоведения, через абстрактный по отношению к православию традиционализм европейских мыслителей, через знакомство с европейской консервативной мыслью, с теоретиками модерна и постмодерна, наконец, на российской почве он берет на вооружение идеи евразийцев и уже в результате всего этого "кружения" в конце концов подползает собственно к православию. Как будто он вооружается всем арсеналом двухтысячелетнего гнозиса, всей изощренностью современного околонучного знания, чтобы подойти к нам не с "голыми руками".

Но теперь в писаниях святых отцов он не обнаруживает критерия всем перечисленным выше изысканиям, а сначала констатирует близость своему традиционализму старообрядчества (конфессиональный "выбор" Дугина) и уже потом создает книгу "Метафизика Благой вести", в которой цитаты из отцов щедро перемешаны с гностическими ересями и ложнобогословскими конструкциями в стиле русских масонов-мистиков.

В конечном счете, в 2001 году Дугин выходит и на историческое православие как таковое, но делает он это уже не как исследователь и те-

оретик, а как лидер движения "Евразия" — при этом Русская Православная Церковь рассматривается им как политический партнер наряду с российскими исламом, буддизмом и иудаизмом. Такое отношение "православного" традиционалиста к Церкви не может не удивлять, тем более что с политической точки зрения эффективным можно было бы считать только проработку союза российского православия и ислама (это и есть в сущности своей религиозное "евразийство" в российском масштабе). Буддизм и иудаизм в России исповедуют максимум по одному проценту населения, насчитывается всего не более трехсот общин буддистов и иудеев. Единственным смыслом привлечения буддистов могли бы быть только некоторые геополитические планы — создание союзного России "буддистского блока" в Азии, о котором говорит Дугин. В России же политическое движение с таким внутренним балансом установок является довольно-таки искусственным. Что же касается иудаизма, то в этом вопросе Дугин вообще стоит настолько далеко от православного понимания, насколько это возможно.

Но об иудаизме речь пойдет чуть позже, поскольку необходимо сказать еще несколько слов о "неоевразийстве" Дугина. Евразийство

20 – 30-х годов было неоднородным явлением, в нем были "левое" (пробольшевистское) и "правое" крылья, было немало сопутствующих и сочувствующих лиц и сил. В целом евразийство было православно ориентированным течением, однако православие евразийцев в разных версиях их доктрины проявляло себя в неодинаковой степени и не всегда органично. Наследуя Константину Леонтьеву в его понимании места России в мире, евразийцы, как правило, утрачивают леонтьевское чувство "священного" смысла в истории и государственной жизни. Тем не менее, главный теоретик евразийства Николай Трубецкой — это безупречный русский мыслитель и поразительно актуальный и зоркий публицист; Лев Карсавин — глубочайший православный философ, автор своеобразного учения об истории. Дугин как "неоевразиец" не добавляет к евразийцам-классикам практически ничего нового, скорее, наоборот, обедняет их идеологию, используя ее на потребу современного политического контекста, что сейчас вообще стало модным.

Но если евразийцы, сыны века "позитивной науки", ослабили в своем "инстинкте священного", но в основном все-таки удержали свою приверженность историческому православию, то

Дугин на поверку довел идею "священной истории" до жутковатой постмодерной профанации. Это хорошо видно на проблеме иудаизма. Для православных христиан иудаизм стал символом традиции, потерявшей себя, традиции, оставленной Духом Божиим. В лице книжников и фарисеев иудейство было обличаемо божественным Основателем христианства. Иудаизм для нас не столько одна из многочисленных "традиционных конфессий", сколько символ страшного превращения тканей Ветхозаветной Церкви, материнской по отношению к Православию духовной традиции, в не-церковь, отмирания ее живых тканей. Важно подчеркнуть, что исторической точкой окончательного превращения еще балансирующей на грани выживания традиции в традицию мертвую стало осуждение и распятие Христа — именно в момент крестной смерти завеса в храме Иерусалимском разодралась надвое (**Матф. 27, 51; Мк. 15, 38**). Иудаизм в его переходе от храма к рассеянию, от Ветхого времени к Новой эре — это и есть революция, о чем уже шла речь в первой части книги.

Разрушение Иерусалимского храма — это ответ свыше на ту революцию, которую хранители храма совершили на земле. Устами пророков и затем устами Самого Христа этот ответ

свыше звучал недвусмысленно: **Так говорит Господь Вседержитель: дом ваш пуст. Развею вас, как ветер мякину (3 Ездр., 1, 32–33).** Сущность иудейской революции, как и любой другой революции, четко и скульптурно выражена в простых словах пророка Иеремии: **Они оставили завет Господа Бога своего и поклонялись иным богам (Иерем. 22, 9).** Дугин не понимает всей революционности отличия иудаизма "храмового" от иудаизма "раввинистического" (в рассеянии), для него иудаизм как сакральная традиция сохранил свое предназначение, а сионизм является одной из наиболее последовательных традиционалистских идеологий. Взаимоотношения Христа и иудеев Дугин понимает, скорее, с позиций иудейских нежели христианских. Поэтому он и свысока поучает нас, православных, что нам необходимо *осуществить православную "консервативную революцию", чтобы вернуться к истокам подлинного христианского мировоззрения.*

В самых главных и резких чертах философия Дугина с фанатической последовательностью строится на бинарных противопоставлениях по образцу "правое-левое", причем Дугин идет не сверху вниз, а снизу вверх — пространственные, геополитические противостояния, исторические

противоборства служат моделями, по которым он рассуждает и о метафизической природе идеологий, и о небесном воинстве. В результате он настолько увлекается, что полностью подменяет оппозицию "вышнего — нижнего" оппозицией "правое — левое". Этой подменой объясняются многие его заблуждения.

В писаниях Дугина человеческие доктрины и метафизические системы приписаны самим ангелам-покровителям народов и традиций. Ангелы делятся у него на несколько отрядов, каждый из которых поддерживает различные земные духовные направления — манифестационизм (элинизм), креационизм (иудейство), "третий путь" (отряд, возглавляемый Богородицей). Отрядов может быть много, и у каждого из них, говорит Дугин, "своя правда", хотя перспектива, в конечном счете, должна получиться двойственной. В "Метафизике Благой вести" (1996) ангелы не только совершают метафизический выбор между правым и левым (доктринами манифестационизма и креационизма), но и обращаются ко Христу, "добровольно переходят под начало Богородицы", "воцерковляются" (как ангелы-"иудеи", так и ангелы-"язычники", то есть "падшие ангелы"). Человеческую ограниченность и заблуждения Дугин непосредственно "делегирует" вечности.

В книге "Конспирология" (1992), которая читается, как увлекательный шпионский детектив, Дугин указывает на связь политических идеологий XX века с тайными контрринуциатическими организациями. По существу, подход Дугина не является чем-то новым — похожие дуальные схемы мировой истории выстраивали, например, А. С. Хомяков (борьба в истории линий иранства и кушитства), Сент-Ив д'Альвейдр (борьба сил синархии и анархии). Однако именно Дугин так последовательно проводит мысль, что *чисто духовные ордена и религиозные организации... становятся оккультными силами*. Именно Дугин сводит смысл космического противостояния добра и зла на земле к "оккультной войне континентов". Геополитику Дугин трактует как превращенную форму сакральной географии. Но, может быть, и наоборот, религиозная метафизика Дугина является вторичным по отношению к геополитической борьбе Ордена моря и Ордена суши. На эту мысль наводит то, что Дугин очень настаивает на "драматургическом" характере войны *двух великих Начал, не только противостоящих друг другу, но и необходимых друг другу, так как на этой паре основан весь космогонический и космологический процесс, весь циклический ход человеческой истории*.

В контексте геополитической и духовно-политической конспирологии принцип "эзотеризма" поставлен над принципом "традиционализма" и подчиняет его себе как служебный инструмент. Сакральная "традиция" оказывается орудием в руках тайных оккультных сил. История человечества оказывается разделенной на внешнюю, "орудийную" и внутреннюю, ведомую лишь "посвященным", мистерию. Поэтому подлинными именами противоборствующих сил в книгах Дугина являются организации регулярного масонства и масонства иррегулярного (левого, "подрывного"). Судьбы мира решаются в "Ордене Мертвой Головы" ("Приорате Сиона") и в "Ордене Живого Сердца", которые в отличие от "профанических" церквей и конфессий напрямую связаны с отрядами падших и благих ангелов. Именно эти Ордена "лунопоклонников" и "солнцепоклонников" (то ли в борьбе, то ли в подспудном согласии друг с другом) инспирируют в разных исторических обстоятельствах различные идеологии и теории, мифологические, теологические, научные системы, в том числе социализм, либерализм, фашизм, антифашизм, антикоммунизм, евразийство, атлантизм и т.д.

Дугин оказывается как бы по ту сторону добра и зла, следуя за "посвященными" кавалера-

ми, которые держат в руках все нити заговора, все ниточки кукольной "драмы". Невозможно, — пишет он, — доказать на основании абстрактных критериев превосходство одной культуры над другой, истинность одной конфессии в сравнении с иной конфессией, преимущества одной расы над другой... Но дело, оказывается, не только в абстрактных критериях: Нельзя, строго говоря, утверждать, что Евразия — это хорошо, а Атлантика — плохо, что Рим — это благо, а Карфаген — это зло, и наоборот. Но каждый призванный своим Орденом должен совершить решительный шаг и служить именно своему Ордену. Законы нашего мира в том, что исход Великой Битвы не предопределен, исход драмы "Евразия против Атлантики" зависит от совокупности планетарной солидарности всех, призванных на служение. Оказывается, главное даже не в том, к какому "отряду ангелов" примкнет человек, но в этих условиях полной размытости картины мира главное для Дугина быть активным, призванным и избранным участником Великой Драмы.

Постмодернизм стиля мышления Дугина в предельном виде означает, что, строго говоря, его нельзя считать ни православным, ни старообрядцем, но только философом (и теперь поли-

тиком), "работающим" с не вполне ясными для нас целями на нашем политическом поле. Заблуждение постмодерных традиционалистов состоит в их недоверии к России. Им не приходит в голову, что если бы не было Рене Генона, стихийный русский традиционализм все равно перерос бы в традиционализм полноценный, хотя и назывался бы он, возможно, по-другому. Мы и без всех тех "богатств", которыми одарили нас популяризаторы "консервативной революции", пришли бы к целостному мировоззрению, в котором нашлось бы место и православному религиоведению, и православному евразийству (с той поправкой, что евразийство для нас — это методология международных дел, а не тотальная идеология). Несомненно, и Рене Генон, и немецкие консерваторы могут быть ценны для современной русской мысли, но они могут быть и вредны — и доказательством этому служит та гремучая смесь, которую представляют собой искания постмодерных традиционалистов.

Другим именем восточного постмодерна Дугин называет новейшее направление антиглобализма (пятая колонна в "атлантистском" мире, по-видимому организуемая подрывным, революционным масонством). В Евразии эта

идеология должна именоваться "соборной глобализацией", то есть альтернативным "мировым порядком" — ведь, как мы уже понимаем, всякий тезис сил "правых" (атлантистских) должен иметь контрфорс в тезисе "левых" (евразийских) сил оккультного мироправления — иначе "драмы" не получится, и "сценарий" рассыплется. О том, что антиглобализм организован левым крылом тайных структур Запада, прямо говорит в полемике с Дугиным другой московский "традиционалист" Гейдар Джемаль: *За завесой антиглобалистской риторики управленческие круги мировой системы готовят альтернативу на случай крушения США как главного мирового жангарма.*

Джемаль — один из самых ярких российских "традиционалистов", хотя он и не создал столь масштабного учения, как Дугин. Будучи последователем шиитского ислама джафраитского (имамитского) направления, Джемаль изначально обречен на ограниченность своего влияния на российских мусульман (в основном суннитов). Кроме того, родившись и проведя почти всю жизнь в Москве, он является специфически русским религиозным философом, носителем именно русского интеллектуального языка. Все это побуждает его прибегать к ради-

кальным метафизическим решениям, отстаивать тезис о "революционности" подлинной Традиции, рассматривать в качестве перспективных духовных путей не традиционный ислам, а его радикальные ветви, в том числе пустивший корни на Северном Кавказе и в Татарстане и спонсируемый Саудовской Аравией салафизм (более известный как ваххабизм).

В 1998 году Джемаль выступил в МГУ с циклом лекций "Традиция и реальность" (частично опубликован в "Философской газете"). Один из лейтмотивов его концепции — правомочность восстания "низов" против узурпаторов, против "ложного величия" нелегитимных, с духовной точки зрения, властей, против "несправедливой организации хаоса". Обоснование этого он находит в "исламской революции" Хомейни, а также в том утверждении, что пророки (в мусульманском понимании) были революционерами, радикальными противоположностями тиранам, жреческой касте.

В интервью журналу "Человек" Джемаль говорит: *Истинная религия пророков и естественные религии мира — религии жрецов, Платона, Аристотеля, брахманизм, даосизм и т. д. — находятся в смертельном, непримиримом противостоянии... И те, кто учит о единстве всех*

традиций (включая христианство и ислам), о том, что они смыкаются в некоей точке общей для всех истины, — они просто не понимают, о чем говорили пророки... Прежде всего, пророки были революционерами...

Однако революция для Джемала не укладывается в модель "консервативной революции", которую он считает абсурдом. В беседе с Прохановым, опубликованной в газете "Завтра", он утверждает, что *подлинный мусульманин является большевиком нашего времени. Это новый реальный большевизм, религиозный. Именно не национал-большевизм, а религиозный интернационал-большевизм.*

Позиция Джемала противоречива: с одной стороны, он выступает как апологет радикального ислама, его террористического противостояния новому глобальному порядку, с другой стороны, он видит главную надежду всех духовных сил мира в России, и здесь он рассчитывает не столько на мусульман, сколько на антиглобалистски настроенные слои, в том числе и на православных антиглобалистов, совместно с которыми он предполагает строить новейшую "политическую философию". Альтернативный подход призван разрушить тот сценарий антиглобализма, который уже написан и начал ра-

зыгрываться на Западе. Результатом должно стать образование "героической элиты", противостоящей глобальной империи. Россия будущего видится Джемалю "героической" — страной интернационального терроризма и перманентной революции против "иерократии". Ислам призван стать для христианства "обновлением и возвращением к истокам". На словах за этим стоит лозунг возвращения к единой для "пророков Исы и Мухаммеда" авраамической традиции.

Пути традиционалистов Джемаля и Дугина, несмотря на всю разницу аргументации, во многом сходятся. То, что объединяет наших постмодерных традиционалистов, — это то, что они "свободные художники" и революционеры, не признающие дисциплины, сыновней ответственности и отчетности перед Традицией. Собственно, понятия "подлинная революция" и "подлинная традиция" для них совпали и слились воедино — это традиция пророков (Джемаль), консервативная революция как реванш Традиции (Дугин). Понимание революции у них пронизано мифами столетней давности. Так, для Джемаля революция несет в себе дух беспрецедентности. Дугин мечтает о какой-то *Единой Абсолютной Революции, Великой Революции против "ми-*

ра сего", отголоски которых видятся ему в обычных революциях.

Вместе с тем, то, что Джемаль называет революцией, по существу является восстанием против "Системы". *Если не зная окончательной правды, я все же взбунтуюсь против лжи, как бы тотальна она ни была, то тогда моя жизнь получит оправдание*, — заявляет он в одной из лекций. Такое представление близко вовсе не реальному революционизму тех же большевиков и эсеров, но концепции восстания "анарха" Ж. Батая и Г. Бергфлета, о которой я уже писал в первой части книги. Восстание против существующего порядка в его чистом виде — это, скорее, метафизическая контрреволюция, чем революция. Более точное определение этой философии на Западе — "нонконформизм". Подтверждение того, что по существу Джемаль исповедует метафизику "восстания", являются и следующие его слова: *Острие революционного отрицания всегда обращено против пассивной стороны бытия во всех ее проявлениях. Революция отрицает косность, инерцию и, самое главное, воспроизведение одного и того же, "вечное возвращение"*.

В лекциях Джемаль говорит о том, что архетипом революции является Потоп, а архетипом революционера — "пророк Ной". Однако Ной

не призывал на землю потопа, не "предвкушал" революцию, а строил ковчег спасения. Он не был ниспровергателем идолов Атлантиды, но призывал ближних к покаянию и обращению. Да и потоп был не революцией, но "карой", то есть по существу реакцией Всевышнего на умножившиеся беззакония. Те, кого мусульмане называют "пророками до Магомета" (праотцы и пророки Ветхого завета), были не революционерами, а свидетелями истины. Если бы эти "пророки" были действительными революционерами, то Ной отказался бы от наследия Адама, Авраам — от наследия Ноя, Магомет — от наследия Авраама и Иисуса (как он его понимал). Джемаль, как видим, трактует ислам как своего рода "революционную традицию", и этим он опять же показывает свое советское интеллектуальное происхождение, если, конечно, не допускать более тонких эзотерических корней (ведь идея и модель "революционной традиции" загадочным образом восходит к фарисейской и каббалистической доктрине и возрождается в новоевропейской культуре именно в связи с иудейскими инспирациями в освободительном движении и тайных организациях).

Интересно, что среди учеников Джемала немало немусульманских интеллигентов, кото-

рых он привлекает созданным им своеобразным и талантливым стилем философствования. Один из больших его успехов — "обращение" в ислам бывшего священника и философа Полосина, известного депутата, автора исследований по теории мифа и мифологии, который именуется теперь Вячеславом Али Полосиным. Это редчайший (если не единственный в истории) случай, когда православный священник перешел в ислам. И свидетельствует он, на мой взгляд, о времени, в котором мы живем — это время именно "постмодерного традиционализма", когда принадлежность конфессии и самоопределение в мире традиционных ценностей становится для человека чем-то вроде "карты" в игре — сама жизнь строится, как игра.

Несозидательный, "надрывный" характер постмодерного традиционализма — это его существенный экзистенциальный стиль. В критике инертной системы, которой увлечены неконформисты, есть немало правды, но критика эта отдает чистоплюйским радикализмом, а бунтовской настрой выдает безответственность, скрываемую, возможно, под девизом "священного неустройства".

Дух революции — это дух, настойчиво и неотступно делающий свое разрушительное дело

в недрах Традиции, в ее тканях. В самые спокойные и размеренные времена революция-мутация тлеет в Традиции, как подспудный тайный ее недуг, и действует незаметно. Традиция не стерильна, она исторична, живет в реальных обстоятельствах, ее несут конкретные грешные люди, а не только пророки. Сила Традиции — в Удерживающем (царственном, созидательном духе, духе прощения, устроения, целительства). Дух Традиции настолько силен, что пока Бог не отнимет его полностью, "тайна беззакония" не достигнет своих целей.

"Тайна беззакония" — одно из точных определений революции. В революции сочетается размывание принципов власти, права, "закона" и тайный эзотерический характер ее обитания в обществе. Даже когда революция выходит в массы, и начинается бунт — дух революции все равно остается "тайным" и "неведомым" для этих масс. Нет, революция не восстает против "мира сего", революция вся в естестве мира сего, она есть проявление "хитрого духа" мира сего. Революция — "разум" современности, логика злобы дня, но не восстание против "современного мира". Только Традиция ставит пределы "миру сему", воспитывает природу, выковывает в истории те формы, которые способны проти-

востоять самой истории и выдерживать натиск стихий мира. Поэтому Традиции не по пути с революцией, если, конечно, речь идет о живой традиции, а не "сломанных" ее подобию — тайных орденах, сектах, радикальных движениях, присасывающихся к цивилизационному телу и постепенно лишаящих его способности к сопротивлению мутациям. Эти последние организации выступают в союзе с духом "века сего", не могут существовать без него. Такой союз сломанных традиций с модерном, с "великой традицией Запада" сегодня, на мой взгляд, воплощает дух постмодерна в его предельном метафизическом осмыслении.

Два прочтения мифа революции — искусственный поворот к пройденным этапам социальной истории и скрещение идеи социального переворота с духовным наследием богооткровенных религий — связаны и с двумя эзотерическими истолкованиями эсхатологической проблемы. Революция в эзотерическом контексте может пониматься как начало нового цикла метаисторической жизни, либо же как окончательный переворот мира в результате Апокалипсиса ("новые небеса" и "новая земля", полное преобразование твари). Несомненно, в революционной харизме всегда присутствует этот апока-

липтический (хилиастический) аспект. Однако это не церковный, а извращенный эсхатологизм.

Эзотерики, согласно известной формуле, воспринимают "конец мира как конец иллюзии". С точки зрения мировоззрения динамического консерватизма, ни конец исторического цикла, ни Апокалипсис не являются "революциями" — смешение этих фундаментальных священноисторических событий с революционной мифологией является одной из ключевых "иллюзий" мира сего, одной из его главных уловок. Ведь революционеры всегда апеллируют к священноисторическим событиям — на совпадение своих волевых действий с объективными законами бытия претендовали и строители Вавилонской башни, и фарисеи, и стоявшие у истоков Реформации ниспровергатели Священного Предания. Однако объективное, Божественное присутствие в этих обстоятельствах осуществлялось всегда не так, как пророчили революционеры — Бог всегда приходил со своей реакцией, неожиданной для лжепророков.

4. ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СВЕРХ-ИДЕОЛОГИИ

Предыдущая глава напомнила нам, людям, привыкшим к современным политическим стереотипам, ту истину, что нападки на Традицию со стороны разрушительных сил могут происходить не только "слева". Правые соблазны для нас менее очевидны. Они не призывают склеивать осколки разбитого при Вавилоне сосуда, однако, вместо этого они убеждают склеивать осколки, которые никогда не были частями единого сосуда. Они создают партии точно так же, как это было в Израиле перед приходом Христовым. Христос, как известно, не принял ни одну из партий и, строго говоря, отказался от создания собственной партии внутри иудейского общества. Он не только отверг фарисеев, саддукеев, ревнителю, но даже и ученикам Иоанна Крестителя, многие из которых затем последовали за Ним, говорил: **Блажен, кто не соблазнится о Мне! (Матф. 11, 6).**

Впоследствии около христианства выросло множество партий, претендующих на наследие Христово. Правые партии всегда действовали, как раскольники, как паразитические образования на историческом христианстве, на церковном христианстве. Они не создавали и не охраняли Предания, но пользовались им для своих раскольнических целей. Предание же Христово, Предание апостольское, к которому они апеллировали, никогда не означало собой состояния дел в какой-то конкретный (апостольский) век. Истинное христианство заключено не в апостольском веке, понимаемом буквально-исторически, не в I веке новой эры — истинное христианство раньше и позже, до и после "века сего", оно в начале времен и в конце их. Поперек же "века сего", вопреки ему проклевывается и затем хранится Предание, служащее передаточной системой для различения духов, от Бога ли они.

Обо всем этом можно было бы здесь и не говорить, если бы правые еретики не заявляли своих претензий на ортодоксию. Тот же Дугин утверждает, например, что *метаязык православного традиционализма есть парадигма старообрядчества*. Историческое православие для правых еретиков оказывается отодвинутым

куда-то на периферию духовной истории континентом "апостасии", цивилизацией отступников. Это очень удобная позиция — конфессионально отгородить цивилизацию от той "зоны Традиции", где она якобы сохраняется (ареалы старой веры, ушедший на дно Китеж, находящаяся в сокрытии Шамбалá, неведомые миру таинственные посвященные и т. п.). Этим сразу "решают" для себя крайне трудную задачу — согласовать свободу творчества "традиционалиста" с дисциплиной и каноническим порядком, присущим реальной Традиции. Ведь правые еретики обретают независимость не только от Патриархии, но и от "старой веры", по отношению к которой они выступают как интеллектуальные "благодетели", либо же как свободные странники, спекулирующие ведомой только им спасительной идеей. В этом пункте своего мировоззрения правые сектанты мало отличаются от неоспиритуалистических бизнесменов, строящих "духовные" финансовые пирамиды.

Однако проблема и заключается в том, что Традиция действует внутри цивилизации, а не в удаленных точках социального затворничества — Традиция дышит от областей Востока до предела Запада. Реальным субъектом Священной истории является именно историческое Пра-

вославие с его серьезным отношением к ценностям, с его стоянием посреди мирской цивилизации, с ее подвигом свидетельства и исповедничества. Лишним подтверждением этого стали гонения на Русскую Церковь в XX веке и новая серия как левых, так и правых расколов, посредством которой силы "русской революции" пытались похоронить саму идею исторического православия.

Если в богоборческом государстве гонения вели к чудесам — подвигам мученичества и героического исповедничества веры, то наша эпоха с ее отсутствием каких-либо видимых гонений явила другие чудеса — открылось порядка 12000 храмов, канонизировано множество святых, в том числе более тысячи — на последнем Архиерейском Соборе (событие небывалое и, конечно же, знаменательное). Дело здесь не в числах как таковых, а в самих фактах возрождения Церкви. Так, данное соборное прославление стало по существу признанием XX века духовно необычайной эпохой. Знамения, чудесные исцеления, мироточения происходят и в нашу эпоху — хотя церковный дух и не позволяет делать их предметом какой-то широкой рекламы. Укажу на тот факт, что с начала 90-х годов XX столетия Церковь обрела мощи святых Зосимы, Савватия и Германа Соловецких, Александра Нев-

ского, Серафима Саровского, Иоасафа Белгородского, Патриарха Тихона, Оптинских старцев и других угодников Божиих. Эти мощи обретаются не для вразумления цивилизации отступников, но для восстановления цивилизации, корнем которых на небесах являются поименованные святые и тысячи их отцов и братьев, наших небесных молитвенников и покровителей.

Кроме того, что бы ни говорилось нынешними публицистами о профанации православия в образе жизни и веры современных прихожан, чудесна и та регенерация патриархальных представлений, которую можно наблюдать в воцерковляемых семьях повсюду в России, и о которой правомочно могут свидетельствовать пастыри, а не мирские публицисты. Все это происходит не благодаря, а вопреки нашему историческому положению.

Церковь — не один из многих институтов, не часть российской "духовной культуры", фундаментальность Церкви в судьбе России абсолютна. Поэтому внутри постмодерной идеологии Церковь существует невольно как совершенно несовместимый с ней элемент, "фактор", бесконечно превосходящий то "целое", на которое он воздействует. Православие сегодня в принципе не может согласиться на роль компо-

ненты глобальной постмодерной системы, подчиниться ее идеологии — это противно духу Церкви. Роль Православия не совпадает с ролью "одной из традиционных конфессий". Традиция с большой буквы, Священное Предание Церкви представляет собой свернувшуюся глобальность — в ней содержатся ответы на все вопросы. Церкви до всего есть дело, в том числе и до политики, и до идеологии, хотя для нее это и не главное. Церкви "больше всех надо" — в этом ее непостмодернистичность.

Теория и политическая идеология, которая соответствует восстановлению "царства Традиции" в православной культуре, может быть названа "динамическим консерватизмом", как я публично (на страницах нескольких изданий) предложил назвать ее в 2000 году. Термин этот восходит к Владимиру Лосскому, применявшему его для описания наследования прошлого опыта в церковной культуре, в литургической, обрядовой и приходской жизни. Можно сказать, что динамический консерватизм есть тот идеал культурного наследования, который выдвинул Лосский, ни на миг не отвлекаясь при этом от темы церковной традиции. Знаменательно, что такое "неотвлеченное" от мистических и богословских сторон раскрытие идеи динамиче-

ского консерватизма сполна соответствует самому динамическому консерватизму — Лосский давал ответы на вопросы и запросы культуры, будучи при этом "прилеплен умом" к причинам богопознания и божественному источнику предания.

Священная Традиция, с одной стороны, определяет облик цивилизации и даже оказывается предельным выражением "полной системы" цивилизации. Однако эта полнота человеческой жизни осуществляет себя не как постоянное состояние цивилизации, а как ее кульминация, ее апогей, внеисторическая цель динамического становления духа. Консерватизм потому и должен быть динамическим, что в нем совмещается **подвиг** (центростремительное движение, движение внутрь и вверх) и **состояние** (соприкосновение с Богом, предстояние перед Ним). По кульминациям, критическим точкам пути все и будет оценено на последнем суде — это и есть те "плоды", по которым все узнается.

Историчность "исторического" Православия подразумевает два этих аспекта: дело как подвиг (динамическое измерение) и дело как состояние (полнота Священной Традиции, в свете которой все обретает свой подлинный смысл). В православной мистической традиции этому

двойственному складу цивилизации соответствует принцип "сочетания ума с сердцем". Нельзя нам в нашей жизни не искать, но должно "иметь покой в самом искании", говорил свяитель Феофан Затворник. Или, как сказано об этом в "Откровенных рассказах странника духовному своему отцу" на примере "самодействующей молитвы", которая не мешает человеку, чем бы он ни занимался: *Работаю, а молитва сама собой в сердце, и дело идет скорее; если что внимательно слушаю или читаю, а молитва все не перестает, и я в одно и то же время чувствую и то и другое, как будто я раздвоился или в одном теле моем две души. Боже мой! Как таинственен человек!..** Преподобный Силуан Афонский тоже оставил нечто вроде краткого определения динамического консерватизма: *Душа ходит по земле и работает руками, но ум прилепился к Богу**.*

Для людей, мало знакомых с богословскими тонкостями, этот принцип "сочетания ума с сердцем", может быть достаточно легко объяснен на примере психологического эффекта "продуктивного сосредоточения". При всяком

*) Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. — М., 1998. — С. 57.

***) Софроний (Сахаров), архимандрит. Старец Силуан. — М., 1999. — С. 635.

важном деле человек должен сосредоточиться, быть внимательным, то есть естественным путем соединить свои сердечные и умственные силы, сфокусировать ум и волю в одной точке. Такая самособранность — но не только в себе самом, а, в первую очередь, в Боге и в обращенности к Богу, и есть то качество, которое делает святых святыми. Грех и несвятость человека, соответственно — это рассеяние внимания, забвение о Боге, непостоянная обращенность к Нему.

В "Откровенных рассказах странника духовному своему отцу" на основе святоотеческих наставлений поясняется, что непрестанное внимание к Богу не только отгоняет от нас все пагубное, не только сохраняет в нас благое, но и делает для человека решительно всякое его предприятие исполнимым, согласно словам Господа: **Иже будет во Мне и Аз в нем, тот сотворит плод мног (Ин. 15, 5)**. А в другом месте Евангелия читаем, что кто не усомнится в сердце своем, сможет молитвою получить все, что попросит, даже горы переставлять (**Матф. 21, 21; Марк. 11, 23**). Сочетание ума с сердцем в обращении к Богу — это и есть такое "несумненное" ("несумленное") состояние духа, способное творить чудеса. Слово "сомнение" в нашем языке — отвлечение от более конкретного слова "сумление", "сумне-

ние", то есть сталкивание с умом, "отток" внимания к уму. Сумление — это когда вера и сила сердца с-умляется, подвергается рациональному контролю, цензуре рефлексии.

Но это чрезвычайно трудное дело — хранить постоянное обращение к Богу, постоянно жить умом в сердце, а сердцем в Боге. Православные христиане, зная, либо не зная об этой тайне, лежащей в основе нашей духовной традиции-цивилизации, хранят в себе подобие такого состояния — подобие святости. Но даже его подобие делает нас "неотмирными фронтовиками" на войне с миром сим, а нашу цивилизацию делает царством миродержавия. Это подобие лежит на нас, как печать апофатической Святой Руси. От нее идет и наш реакционный дух, и наша неамбициозная империя, которая глубоко вложена в сердце русского, и наш столь же апофатический национализм — не этнографическое безумие западников, застрявших на сентиментальном восприятии пространства, не кровно-родственная горячка, не сплоченный и склочный эгоцентризм еврейской диаспоры, а широкий апофатический национализм русских, признающих своего только по **отрицательным признакам, по нашей обезбоженности, по особой печати отсутствующей в нас самих свято-**

ти, к которой мы тянемся, сами того не замечая, как подсолнухи Святой Руси.

Это не коллективный эгоизм, а коллективное юродство по отношению к миру сему. Это не столько солидарность и взаимовыручка, сколько самотек восточного созерцания, уповающий у последней черты не на сплочение по признаку нации, а на чудо государственной и общинной организации. И разбежавшись в Смутное время от Святой Руси, мы вновь собираемся вокруг нее — отсутствующей явно, но присутствующей тайно, как наш естественный стержень. И можно сказать даже больше: этническая плоть может и вовсе быть истреблена, но мясо русскости со всеми ее признаками (включая цвет волос и глаз) все равно нарастет, пока есть этот костяк русской святости, пока есть точка стяжения и притяжения, цель собирания и центр соборности.

Полноценному творчеству новых вариантов канона динамический консерватизм соответствует в сфере идеологии и мирской культуры, он работает там, где традиционализм встречается с национальным, народным, конкретным — где православие "сочетается" с Россией, как ум сочетается с сердцем. Идеологии такого миродержавия — динамическому консерва-

тизму — и посвящена настоящая книга. Естественно, я не претендую на сколько-нибудь исчерпывающее или безошибочное описание православной сверх-идеологии. Книга призвана продолжить давно уже идущий разговор, продолжить выработку единого политического и историософского мировоззрения, хотя, на мой взгляд, в настоящее время мы как цивилизация и традиция вступаем в решающий этап складывания своего исторически зрелого динамического консерватизма. К этому я еще обращусь в заключительной главе.

Подлинный русский консерватизм всегда **подразумевал** в своей глубине некий скрытый или же открытый (как, например, у Льва Карсавина) **традиционалистский пафос**. Осознание и раскрытие этого внутреннего измерения русского консерватизма означало становление его как своеобразного, уникального строя идей, характерного для русской цивилизации и русской исторической Традиции.

В традиционалистском понимании традиционный "стереотип" — это сложная структура, в которой динамический элемент внутренне связан с изначальным ядром. Такой "стереотип" живет в своих вариантах, не умирает и по суще-

ству не меняется при переходе от одного варианта к другому. Традиция реально присутствует в своих модификациях — все они реально представляют собой перелив оттенков ее живого единства, несмотря на то, что феноменально мы имеем в их лице дело с разными индивидуациями (например, церквами, общинами, личностями святых и т. д.). Дело не в постоянстве обычаев, а в их определенном харизматическом источнике (Г. Флоровский). Дело не в трансляции понятий и представлений от поколения к поколению, а в том, что потомков питают те же "глубины духа", что питали и жизнь предков (Н. Арсеньев). Варьирование, импровизация не противоречат "стереотипу", а реализуют его внутреннее богатство и неисчерпаемость. В вариантах Традиция находит не "новые" (это выражение некорректно по отношению к Традиции), а "индивидуальные" выражения единого опыта — люди свидетельствуют об одной и той же реальности по-разному, в свойственных им выражениях (П. Флоренский). "Стереотип" в таком его понимании представляет собой "играющую", вибрирующую традицию, в которой вариант "вращается" вокруг исконного ядра (В. Аникин).

Смысл традиционализма в социальной жизни — новое удерживается в объятиях старого.

Значение динамического консерватизма как мирской идеологии состоит в том, что истины Священного Предания признаются за определяющие. Этим объясняется, почему именно динамический консерватизм должен считаться подлинным консерватизмом. Когда мир по доброй воле поддерживает Церковь, способствуя чистоте ее истины и утверждению святых ценностей, он как бы сам собою поправляет всю жизнь, находит глубокие решения всех своих вопросов. Если же мир не имеет единой духовной основы, единой Церкви, то через разные традиции поклонения Богу он приходит к поклонению разным богам. Попытка духовно соединить католическую и протестантскую традиции, так или иначе "снимая" одну из них в пользу другой, есть бессознательный мотив западных идеологий. У нас же, в России "третий", срединный путь не навязывается ей пассеистами и экстремистами, но органически проистекает из ее существа — это ее "первый", ее собственный путь, ее сверх-идеология (мета-идеология), стоящая по отношению к "низшим" идеологиям на качественно иной ступени.

"Низшая" природа западных идеологий проявляется в их субстанциальном двойстве. Многие русские западники сваливали с боль-

ной головы на здоровую, когда говорили о дуалистичности русской общественной стихии, отражающей в себе состояние "буфера", перехода между субстанциями исторического процесса — Востоком и Западом. Однако дуалистичными оказываются западнические идеологии, а не культурное состояние России — нашей живой, законченной в себе, состоявшейся цивилизации, доказавшей свою особость традиции. О дуализме свидетельствуют сами наименования политических движений эпохи модернизма: национал-либерализм, социал-демократия, национал-социализм, христианская демократия и т. п. Никакой народности, государственности и правой веры не найдешь в этих распавшихся и плохо склеенных половинках. В отличие от них динамическому консерватизму свойствен "дуализм" не сложенных начал, а естественного строения, это строение ядра и оболочки — вращения вокруг ядра свободного пояса, представляющего собой участие в делах мира, жизнь в мире и активность в нем, тогда как память о Боге, собранность в духовной иерархичности ни на миг не оставляется. Таким образом, динамический консерватизм не дуалистичен, но, напротив, иерархичен и теомонистичен. Это не идеология "движущегося тормоза", как пошутил

один современный автор — но, скорее, идеология высокоскоростной реакции. **Динамический консерватор — это реакционер с хорошей реакцией**, если уж вступать на путь публицистических каламбуров.

Когда мир строит собственные, секулярные модели развития, то он приходит к апологии различных форм "коллективного эгоизма", не соизмеряя их с церковным разумением, с пониманием вечных ценностей. Перевес получают превратно понятые начала общества (к примеру, народ понимается как нация или демократический электорат, а государство — как тиран или аппарат).

Только динамический консерватизм дает действительно православную и действительно точную трактовку соотношения традиции и обновления. Вне динамического консерватизма, вне традиционалистского миропонимания ценность традиции вырождается в мертвенное сохранение отживших форм, а ценность обновления общества — в суетное и святотатственное "обновленчество". В этом смысле Церковь и церковная традиция задают единственно правильный вектор в сочетании вечного и временного, в создании новых форм наследования прошлого.

Духовная традиция вправе действовать не только как один из почтенных институтов, но и как "горячая" идеология. Церковь может по-разному обращаться к миру — для этого тысячелетиями выработывалась методология, включающая в себя разные виды "служения": классического приходского пастырства, миссионерской проповеди, старчества, юродства. Формы затворничества, пустынночества, столпничества, если углубляться в их духовную сущность, представляют собой не столько пути индивидуального духовного подвига, сколько подвига в его соотношении с миром и мирской жизнью.

Одна из заветных тайн Святой Руси в том, что историческая Россия есть плод духовного делания русских святых. Вот в чем скрытая изнанка того особого чувства России, которое есть в душе каждого настоящего православного человека. Духовный подвиг, духовное делание отшельника, столпника, затворника, молитва и созерцание парадоксальным образом возвращаются в мир, только не в "мир сей", как таковой, а в ту часть мира, которая "не от мира сего". "Мир стоит молитвой" — молитва подвижника превращается по милости Божией в созидание духовной опоры для "христианского мира", выпол-

няет огромную духовную роль в Церкви именно как ответственность за мир и печалование о мире. Наиболее выпукло это служение святых, небезразличие их к миру проявляются в подвиге юродства о Христе.

Без мира нет монашества, как без основной части храма нет алтаря. Мирская сфера "христианской свободы", говорил в свое время видный русский богослов М. Тареев, оказывается необходимым моментом полноценного Священного Предания: *Храм должен иметь двор, святылище и святое святых (природа, общество и личность). В этом полнота религии. Двор (и святылище) не как загворки, куда сваливается сор, а как обнесение или окружение из стаг и сага, совершенно необходимое условие внутреннего "святого святых", обращающегося в пустое место при обнажении, в пустой звук**.

Перенос понятия Священного Предания на общество является законным, если не относиться к социологии как набору высказываний, почерпнутых из университетских учебников (неважно каких — марксистских или "попперовских"). Академическая социология, к сожалению, слишком идеологически ангажирована, чтобы объективно подходить к проблеме соот-

*) Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. — Сергиев Посад, 1909. — С. 420.

ношения священной и секулярной традиций. С богословской же точки зрения, Церковь является прообразом всего социума, всего спасаемого человечества. Все общества, все культуры, все национально-культурные традиции являются подобиями или антиподобиями священного Тела Христова. Русская религиозная мысль в лице лучших своих представителей дружно выступала за сближение Священного Предания и традиции вообще.

Растаскивая Священное Предание Церкви и современную культуру, загоня Церковь в почетную резервацию, отделяя цивилизацию от сформировавшего ее духовного опыта, от ее инициатического источника, этим самым подавляют здесь и сейчас самое Предание, признают его прерванность. Это гонение не менее, а более страшное, чем атеистическое стремление уничтожить "религиозные предрассудки". Со Священного Предания снимается ответственность за мир и секулярную культуру, оно отрывается от своего цивилизационного самоопределения, от своего предназначения.

Между тем, православный человек не может не чувствовать этой ответственности Церкви за русскую цивилизацию. Нерадение о своей цивилизации, отказ от служения миру оказыва-

ются признаком того, что перед нами и не православие вовсе, а что-то другое. Историческое православие по отношению к исторической России выступает, как всадник по отношению к своему коню, как Георгий Победоносец, изображенный на иконе, в нерасторжимом единстве с конем. Георгий Победоносец — геральдический святой Московского государства — символически указывает на совпадение политической и духовной идеологий. Эта "горячая" идеология, а не прохладная политтехнология выразилась в созидании Московского царства и Московского патриархата. Инициативными родоначальниками этой "горячей" идеологии явились святой благоверный Александр Невский и преподобный Сергей Радонежский. Законченные координаты эта идеология приобрела в доктрине государя Иоанна III и историософских письмах старца Филофея.

Современные критики "Кремля" и "Московской Патриархии" намеренно или невольно игнорируют тот очевидный факт, что даже за современной нам кремлевской администрацией в силу закона исторических преемств стоит вековая Империя, Царство, которое не так-то просто уничтожить даже самым злонамеренным самозванцам. За патриархией же как бюрократичес-

кой структурой стоит Патриархат, который является мистическим институтом, а вовсе не одной из "провинций" христианской ойкумены. Даже справедливые (допустим) обличения в адрес "пороков" бюрократии ни на йоту не умаляют этого факта.

Неслучайно патриаршество на Руси было введено как своего рода "компенсация" для Вселенской Церкви после отпадения Римской кафедры от полноты церковной. **Москва как пятый патриархат восполнила в православном мире отсутствие Римской церкви**, подтвердив этим убеждение в преемстве России по отношению к Римской империи и византийской церковно-государственной традиции. Фактически же, по положению вещей, Россия становится Третьим Римом, Третьей Империей последнего цикла Священной истории значительно раньше конца XVI века, что и свидетельствовал старец Филофей.

Если бы некто вынул из истории Русского государства духовную идеологию, он отменил бы и сам исторический смысл нашего государства, но одновременно и духовный опыт русских святых, поскольку он уничтожается, когда из него удаляют национально-культурную базу. Духовный опыт русской святости будет разру-

шен, иерархия ценностей потеряет свой строй, если некто хирургически вмешается в духовную жизнь и отделит в ней небесное от земного.

А. Кырлежев называет такой подход мифологией и "тео-идеологией". По существу, пусть его называют мифологией — только это "мифология" в смысле, близком Флоренскому и Лосеву, а не просветителям, Дюркгейму и Веберу. Речь идет о живом, реалистическом "мифе" — мифе Священной истории, в данном случае мифе Святой Руси. Пусть его называют и "теоидеологией" — при том условии, что теоидеология эта не понимается как замена богословия, замена духовного опыта, но предстает одним из выражений духовного опыта, исторически обусловленным и динамичным.

Ранние христиане, — полемически подчеркивает А. Кырлежев в "Независимой газете", — выступали за свободу совести и секуляризацию государства. Именно христиане утверждали (и подтверждали это мученичеством), что человек имеет право на свободный метафизический выбор — выбор веры... Можно подумать, что святых мучеников больше всего на свете заботило, как "приватизировать" свою совесть. А ведь именно эта мысль рвется из контекста Кырлежева — гонимые христиане якобы яви-

лись родоначальниками метафизики частной жизни, "приватной" свободы, метафизики, которую впоследствии вывели из Библии оторвавшиеся от предания радикальные протестанты.

Указание на то, что христиане в языческой империи первыми демонстрировали пример "секулярного отношения к государству", в данном случае совершенно неправомерно — и не потому, конечно, что наша "теоидеология" предполагает канонизировать византизм и теорию симфонии властей. (Эта "канонизация" совершенно не нужна, да и по существу вторична — странно было бы говорить о симфонии как об одном из вариантов исторического "итога" сотрудничества Церкви и государства, когда мы еще и о первоначальных принципах не договорились и ничего не выяснили.) В первые века христианства историческая тенденция обмирщения имела совсем иной смысл, чем теперь. Тогда государство секуляризировалось в отношении языческих культов и в результате стало христианским, теперь государство уже секуляризировано, но не для того даже, чтобы вернуться к древнему язычеству. Секуляризация, формально-юридическое решение вопросов "свободы совести", плюрализация и постмодернизация служат внешними рамками антихрис-

тианской исторической тенденции. Секуляризация повернута против семени, из которого выросла сама современная культура, против источника всей этой цивилизации. И так как христианский элемент из европейской культуры неустраим, Запад теперь обречен на бесконечную "де-христианизацию" самого себя, вытравливание остатков традиционной духовности.

Секуляризация после многовекового христианского государства — это уже принципиально иное качество, нежели просто нейтральная и плюралистическая в отношении вероисповеданий языческая империя. Запад вступил в эру не просто постмодерной культуры и не просто постиндустриального хозяйства, Запад вступил в эру пост-христианства. Эту секуляризацию нового — постхристианского — типа, по слову Апостола, принимают и поддерживают те, кто, "обещая другим свободу", "сами рабы тления", те псы, которые "возвратились на свою блевотину": Ибо, если избегнув скверн мира чрез познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, опять запутываются в них и побеждаются ими, то последнее бывает для таковых хуже первого; Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой заповеди (2 Пет., 2, 19–22).

Картина оказывается противоположной той, что рисует "консервативный либерализм". Не "теоидеология" подменяет веру в Бога верой в земное и преходящее, а, напротив, либеральный консерватизм способствует тем силам, которые стремятся искоренить на земле Священное Предание. Однако такое искоренение невозможно, поскольку Святая Русь — эта высмеиваемая противниками русской духовной традиции "мифологическая" категория — коренится в Царствии Небесном и не нуждается в грешной и земной России, а несет за нее страдания любви.

Картина не соответствует и тому, что говорят "правые" революционеры, которые пытаются обвинить историческую Церковь в измене Традиции и таким образом лишить ее права на свидетельство — делается это для того, чтобы узурпировать в обществе пророческое служение, доказать всем, что там, где господствуют сегодня каноны и догматы, не может быть живого пророческого служения. Вместе с исторической Церковью, вместе с "иерократией" правые "уклонисты от Традиции" сбрасывают со своего корабля современности и наших реальных пророков и святых исповедников — таких, как Иоанн Кронштадтский или Патриарх Тихон.

Однако, даже если историческая Россия прекратит свое существование, Святая Русь пребудет навсегда. Не конь Георгия Победоносца вносит его в Царствие, а, наоборот, св. Георгий приобщает своего коня вечности. Все попытки искоренить Святую Русь есть не что иное, как обрезание ее ветвей, которыми она достигает земли, в результате чего Святая Русь еще пышнее расцветает и дает еще более обильный плод. Чем страшнее натиск на Святую Русь, тем больше святых, больше мучеников и исповедников. Но историческая Россия еще не кончилась — это и делает небеспочвенным разговор о ее духовной идеологии.

Итак, Традицию нельзя восстановить человеческим усилием, нельзя вернуть ее насильно через какую-то революцию или реставрацию. Но мы и не смотрим туда, куда Традиция не возвращается — мы смотрим на Восток, туда, откуда исходит свет, туда, откуда восходит солнце.

5. ДИНАМИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ — ТРАДИЦИЯ СВРАЧИВАЕТСЯ И ВОЗВРАЩАЕТСЯ

Официальная позиция Церкви вряд ли может быть выражена как некая политическая программа — создавать исторически обусловленные программы дело "христианского мира", православных мирян. То, что почти весь наш православный традиционалистский лагерь составляют сегодня монархические фундаменталисты — это историческое недоразумение, которое можно назвать "белогвардейским монархизмом". Но это наивное и немножко "инфантильное" недоразумение пройдет и уже проходит. По мере конкретного идеологического творчества складывается законченный в себе тип православной политической и социальной идеи. Фундаменталисты увидят и узнают качественно иное воплощение своего идеала в новой Руси "по старому образцу" (даже еще как идеологическом проекте). Как я уже писал выше, об этой

"новой Руси" пророчествовал святой праведный Иоанн Кронштадтский, который заключил свое пророчество в высшей степени ясными словами: *Перестали понимать русские люди, что такое Русь: она есть подножие Престола Господня. Русский человек должен помнить это и благодарить Бога за то, что он русский**.

В 2000 году возникли некоторые иллюзии в связи с обсуждением и соборным принятием "Основ социальной концепции Русской Православной Церкви". Этот документ был разработан синодальным отделом внешних церковных связей Церкви, и он может служить плоскостью для отталкивания в дискуссиях о социальном служении, однако ни в коей мере не выражает динамической стратегии русского православия. По существу этот текст мог бы быть издан тем же отделом как сборник докладов научно-богословской конференции. Главы документа — очерки некоторых проблем, в целом теологически корректные, поскольку написаны они преподавателями и выпускниками духовных академий. Это не реальный материал к социальной концепции, в которой должны быть предусмотрены конкретные меры и цели деятельности, про-

*) Россия перед Вторым пришествием (Материалы к очерку русской эсхатологии). Т. II. — М., 1998. — С. 331.

граммы и планы, но сырые теоретические выкладки, к тому же далеко не исчерпывающие предмета. Главный недостаток данного документа — неразличенность в нем исторических состояний, которые сменяют друг друга в России, довольно-таки "прохладное" отношение к судьбе нашей цивилизации.

Православие действительно может существовать в разных условиях — и в гонениях, и в катакомбах, и в терпимой к разным верованиям империи, и в славе Православного Царства. Но православные почувствовали даже в самом умеренном и "благоразумном" экуменизме какую-то лукавую подмену исторических мотивов, а значит, и мотивов духовной жизни. В экуменистах их поразило безразличие к вопросу о том, как проецируется Священное Предание на цивилизацию, в которой оно исторически раскрывается. Русские экуменисты, главные идеологи которых были эмигрантами, осевшими на Западе, воспроизвели представление о Церкви в изгнании, о Традиции, пораженной в своем отечестве и рассеянной по миру.

Вопрос стоит об ответственности Церкви за мир, которую настоящие православные не могут не сознавать. Поэтому тезис об "аполитичности" православия для людей Традиции не

может быть приемлемым, на что указал в свое время приснопамятный Митрополит Иоанн (Снычев). Решение всех этих недоразумений, как ни странно, достаточно просто. Все зависит от того, как проецируется в мир Священное Предание — только как культурная традиция, или как традиция национально-культурная, конкретно-историческая. Вопрос стоит о том, ограничивается ли Традиция своим "свернутым" состоянием, или она стремится вернуться к своей полноте, к состоянию Традиции-Цивилизации как конкретно-историческому единству. Вопрос стоит так: если исторически Церковь (то есть Священная Традиция в ее институтах) "отделяется" от государства, значит ли это, что Традиция отделилась от цивилизации, которую она из себя произвела?

В первом случае ограниченности культурной миссией, "отделенности" (как правило, это условия завоевания православного государства другим государством) вера понимается преимущественно как несение "школьно-богословской системы", некоторого фиксированного наследия ушедших эпох, совокупности элементов старых, умерших цивилизаций. Во втором случае Традиция воплощается как конкретно-историческая иерархия, как соотношение Церкви,

государства, общества, являющихся связанными друг с другом внутренними величинами единого цивилизационного организма. Таким образом, Традиция не стоит "над" государством и обществом, а включает его в себя, она становится "полной системой" общества, вбирает своей полнотой всю народную жизнь. При этом все, что в народном бытии не соответствует Традиции, осмысливается лишь как ущербное ее отражение в толще жизни, некоторая болезнь в теле самой же Традиции. Эти несоответствия сами по себе Традицию ни в коей мере не перечеркивают. Критерием истины для носителей полной Традиции является не научность (пусть даже построенная по религиозным образцам), но сам духовный опыт, в котором обретается разрешение споров всей жизни.

В случае "культурного" истолкования миссии Традиции православие невольно выступает хранителем заветов умерших цивилизаций — отсюда "византизм" в том его понимании, которое исповедовалось прот. Г. Флоровским, то есть книжно-библиотечное православие, православие "ученого монашества", которое чередовало храмами-музеями со священниками-экскурсоводами. Творчество в таком "традиционализме" означает теоретические исследования и

выражение мистического опыта кабинетных (или в лучшем случае келейных) богословов. Цивилизационное же творчество отдается на откуп другим "живым" национально-культурным организациям. Вследствие этой "капитуляции" протестантский и синкретический духовные стили по существу должны заполнить опустошенное место и вытеснить стиль исконной Традиции. В таком случае новые духовные стили через посредство интеллигентов (этих разносчиков вируса "неразличения духов") стремятся определить жизнь мирян, а затем через мирян — и жизнь духовенства. Впрочем, не все понимали под "византизмом" именно такое "отступающее" христианство. Иную версию "византизма" отстаивал Константин Леонтьев, о другом "византизме" говорил редкостный по четкости своих взглядов основатель евразийства Николай Трубецкой. Но "византизм" был у них условным понятием и объяснялся недостаточной зрелостью идеологического языка эпохи.

"Византизм" никак не может быть убедительной характеристикой православного консерватизма в России кроме того значения византизма, о котором шла речь во второй части книги — то есть византизма как вектора духовной миссии, вектора воцерковления и погру-

женности духовной культуры в ее исторические истоки. Констатация преемственности к духовному отцу Царьграду является одним из важных оснований нашего "консерватизма", но данное основание лишено живого динамического измерения, чтобы быть всеобъемлющим символом этого консерватизма. Динамический консерватизм — это идеология, в которой сходятся русский национализм и православный традиционализм. Динамический консерватизм состоит в созидании новых форм канона, новых вариантов традиции. Это консерватизм эсхатологический, поскольку именно восприятие истории и современности в свете Второго Пришествия (неважно, когда мы его ожидаем: завтра или еще нескоро) заставляет носителей Традиции быть современными людьми, людьми пытливыми и зоркими, постигающими разум "мира сего" и различающими его уловки.

В отличие от Византии Русь — страна, где святое православие не просто тайно молится о мире, но уже "возвращается" в мир в качестве цивилизационного вдохновения, "излучается" в самой национальной природе. Православие в России никогда не представляло такой драматической проблемы для людей, как вопрос о целостном цивилизационном самоопределении.

Православие залегает в подкорке сознания русского человека, и десятилетия атеизма парадоксальным образом высвечивают эту "подкорковую" нашу сущность. Атеизм, если не считать явного и тайного богоборчества противоцерковных сил, которые ненавидели Россию и желали ее разрушения, нашел себе некоторое соответствие во всплеске природного славянского язычества. Наивный атеизм русских людей был рецидивом нашего языческого "детства".

Для истинного русского христианства старинное язычество, тихо и скромно шевелящееся через всю тысячелетнюю историю Руси — это детские заблуждения и грезы. Их участие в кризисе нашей идентичности не столь велико. "Двоеверие" отражает в себе северо-восточное направление Святой Руси — все мы, крещенные в Церкви, остаемся еще отчасти "языческой тьмой", "лесною чухломой". По сравнению с нашим "языческим двоеверием" католичество, протестантизм, христианские ереси — чужие, закоренелые извращения, значительно более опасные для нашей идентичности. Именно их культурное влияние сделало советское богоборчество особенно страшным — звериное естество мира сего наступает на Россию из наиболее "культурных", наиболее "цивилизованных", на

первый взгляд, источников. Под видом высокой культуры к нам нередко проникают посланники разрушительных сил духовного космоса, которые чувствуют "неотмирность" России и не могут перенести ее. Культуропоклонство русской интеллигенции не давало ей возможности распознавать феномены культуры в согласии с православной традицией "различения духов".

Эсхатологизм православной Традиции означает ни в коем случае не молитву об "отсрочке" конца мира сего и не лихорадочное призывание этого конца. Слишком буквальное и однозначное принятие в сердце отдельных признаков "конца" приводит и не может не приводить к раскольническому кликушеству и бегству из Церкви в узкий мистический мирок "правых" ересей. XVII век стал веком трагичнейшего религиозного кризиса, определившего расколотое сознание русской элиты в последующие столетия. Между тем вселенское предание заключает в себе полноту всех религиозно-культурных типов Православия. Поэтому раскол трудно объяснить иначе, как незрелостью Русского Православия — Церковь не нашла тогда верного решения проблемы традиционализма и была расколота на партию, приверженную русской культурной ограниченности и партию,

приверженную византийскому типу культурной ограниченности в его ново-греческом варианте, ошибочно принимаемому за вселенское предание.

История повторилась в XX веке, веке "катакомбников" и "зарубежников" — веке новых левых и правых расколов, веке эсхатологического эскапизма, веке нервного надрыва, веке духовной неуравновешенности. Но XX век — это век мученичества и исповедничества, век небывалого даже для России терпения народного, век смирения, век оплеванной своими и чужими "Московской Патриархии", век, в который зарубцевался русский национально-религиозный характер.

Актуально-исторические чувства обманчивы, в них очень часто больше истерического, нежели действительно исторического. В таких "апокалиптических чувствах" есть нечто нездоровое. Конец нельзя "накликать", его нельзя вымолить, так же, как невозможно человеческой волей получить благодать. Цель эсхатологии не в исчислении сроков, а в укреплении веры. Подлинный эсхатологизм, как это ни удивительно, — это строительство новых, свежих форм Традиции, убедительных и притягательных для мира, для человеческих душ, в том чис-

ле иноверцев и неверующих. И чем ближе конец, тем горячее должен быть пафос исторического предстояния перед Богом, в том числе и жажда творчества новых "зон Традиции", новых условий для прорыва в "царство Традиции", новых источников воспроизводства света Традиции.

Русский динамический консерватизм является внешним измерением нашей Традиции, но вместе с тем эта идеология представляет собой нечто вроде "иммунитета" Традиции против стихий мира сего. Динамический консерватизм — это осознание нашего внутреннего мистического ядра, это наше "миродержавие", которое, когда пришла пора, переходит изнутри, из неведомого миру сему скрытого ядра вовне в качестве нашего боевого щита.

Иммунитет Традиции заключается в способности "преодолевать" развитие, превозмогать кризисы, через которые Россия неизбежно проходит. Превозмочь кризис можно только в создании новых вариантов древнего канона — собственно, Традиция живет именно в этих все новых и новых творческих "усилиях". В истории христианства тогда, когда исторический кризис не удавалось превозмочь, на месте полноценной Традиции возникал "христианский мистицизм" (безуспешная попытка создать новый вариант канона).

Когда я говорю о преодолении "кризисности" развития, я имею в виду следующее. Слово "развитие" несет в себе двойственный смысл — с одной стороны, это рост и расцвет организма, с другой стороны, это "развертывание" того, что находилось в "свитом", слитном состоянии. Последнее включает в себя и распад, и разложение на части некогда живого единства. Эта вторая сторона развития представляет для Традиции историческую опасность. И эту сторону развития Традиция должна преодолевать. Живой организм через все свое развитие пронесит нечто неизменное — свое лицо, свою личностную сущность. Внешность ветшает, но дух Традиции и в старом остается тот же, что и в юном — **Традиция изменяется, не изменяя себе.** Совсем другое дело, когда деградация не связана со старением, а связана с самим образом существования. Так изнашивается организм алкоголика — ему в 40 лет можно дать 60 или даже больше. Но это не главное — главное в том, что в глазах его горит не тот огонь, что раньше, перед нами другой человек, хотя по чертам лица он напоминает прежнего. Если мутация затрагивает существенные черты личности, если она изменяет существо самих констант цивилизации, то такая мутация враждебна тра-

диции и не может быть отнесена к числу продуктивных процессов взаимоотношения со средой.

Метафора алкоголика, который только носит имя своего ангела, но уже не имеет в себе того, чему можно изменить, ярко говорит о том, что такое "сломанная традиция". Никакая "консервативная революция" такую мертвую традицию не спасет. Любые меры будут лишь косметической операцией на деградировавшем лице — можно будет создать маску благообразия, но под ней будет скрываться дух, одержимый страстью самоуничтожения. Динамический консерватизм — это не "консервативная революция", а прорыв из магических кругов революционного мира в "царство Традиции".

Возможен ли такой прорыв? И если возможен, то может ли человечество натужным усилием восстановить мутировавшие порядки в их прежнем виде, возродить, восстановить ушедшую Традицию? На первый вопрос следует отвечать утвердительно, а на второй — отрицательно. Прорыв к Традиции может быть только временным и частичным, поскольку царство это эсхатологично, прорыв этот возможен постольку, поскольку Традиция, преодолевая очередной кризис развития цивилизации, сама возвраща-

ется к своим носителям, возрождается в виде исторических предпосылок, условий для создания новых вариантов своего каноничного воплощения и живого догматического выражения.

Послебытие традиции подобно не оставленному улью или заброшенной берлоге, но живому спящему организму (свернувшейся глобальности, ушедшей в потенциальность универсальности). Зимой растениям невозможно возродиться, они возрождаются тогда, когда возвращается весна — то есть когда земля возвращается к прежней позиции относительно солнца. Так же и возрождение Традиции возможно не натужным усилием "традиционалистов" и "консерваторов", но в силу объективных законов — когда Традиция вернется, тогда мы и сами возродимся в ней. А если ей не суждено вернуться — станем хранителями умершей цивилизации, будем молитвенниками об усопших, а не о страждущих.

Нельзя разбудить спящую традицию, нельзя ночью разбудить солнце или зимой пробудить к жизни уснувшую землю. Нельзя усилием воли развернуть "свернувшуюся глобальность" Традиции. Однако позиция скептиков внутри традиционализма вряд ли может быть оправданной. Героизм и святость Александра Невского, действующего в условиях омертвевшей уже ци-

виллизации Киевской Руси — это свидетельство историософского и духовного оптимизма. Князь не занимался лихорадочным возрождением государства, не вступал в единоборство там, где это не было вызвано необходимостью спасения свернувшейся в свою возможность вселенской идеи православия и миссии Святой Руси. Он защищал имеющееся — оплот свернувшейся Традиции — Владимирскую Русь и сохранившуюся от разорения Новгородскую землю, наиболее уязвимую в силу ряда геостратегических причин для агрессии католических сил. Александр Невский может по праву считаться инициатическим родоначальником Московской Руси, хранителем ее прото-цивилизационного эмбриона. Если пример благоверного Александра можно считать крайним, то пример мучеников и героев Смутных времен — это норма и естественная мера русского исторического оптимизма, пример чести и достоинства носителей традиции-цивилизации.

Делание возможно и продуктивно, хотя без учета условий оно становится слепым шарпанием в истории. Историософский оптимизм рассчитывает не столько на нарочитое "возрождение", сколько на возвращение Традиции из "свернувшегося", "свитого" состояния. Опти-

мизм традиционалиста проявляется не только во времена исторических приливов (экспансии), но и во времена отливов Традиции — и даже в мрачную эпоху последнего отлива, в эпоху Антихриста он все равно останется в силе, потому что за этим отливом Традиции последует то главное событие Священной истории, после которого история совершится, "сбудется", время человечества впадет в свой источник, и Традиция станет не нужна. Именно это сознание, что за темными временами последует Второе Пришествие Спасителя, является предельной и неискоренимой причиной традиционалистского оптимизма.

Православные верующие ведают страшно-ватую для "внешних" тайну: Традиция поднимается "на крови мучеников", возвращение Традиции, строительство новых ее форм, создание новых канонов основывается на жертве, принесенной святыми в истории Церкви, основывается "на костях, как на крепком фундаменте". Когда свернутая глобальность Традиции просыпается и начинает разворачиваться — это и есть экспансия. Процесс экспансии парадоксален — экспансия цивилизации представляет собой центростремительное духовное движение. Ядро Традиции собирается к центру, стягивается во-

круг своего оплота, в то время как цивилизационная оболочка приходит в состояние активной деятельности, смотрит вовне, кипит и созидает новые формы, институты и органы. Происходит функциональное сосредоточение и поляризация динамических элементов цивилизации — сословия и корпоративные группы оформляются в законченные целостности, выступают в более чистом виде, занимают свойственные им места. Служение органов внутри организма становится четким и определенным. Находившиеся во время спячки в замершем состоянии, теперь они поднимаются и приводят в действие хранившиеся под спудом жизненные силы. Экспансия, таким образом, оказывается не биологическим или военным ростом цивилизации (что вторично), но духовно-метафизическим явлением социальной истории.

То, что в России до сих пор живо историческое Православие — необычайная удача и залог нашего будущего. Без этого залога идея русского динамического консерватизма оказалась бы чисто умозрительной гипотезой о собственном несостоявшемся в полной мере предназначении. Но в той точке, где скрыт наибольший мотив нашего оптимизма, там же нужно подозревать и наибольшую опасность. **Главный риск**

русской цивилизации — допустим или не допустим мы раскола Православной Церкви. Только в результате такого раскола, то есть по существу цивилизационного поражения, поражения идеи традиции-цивилизации, может родиться исторический поток, который введет Россию в мир после модерна. Недруги России гораздо лучше большинства наших интеллигентов понимают значение религиозных факторов в мирской жизни — только духовное, только религиозное движение, альтернативное историческому Православию, способно действительно эффективно включить Россию в "мир сей".

Более того, если этот сценарий увенчается успехом, Россия благодаря своей духовной одаренности открыла бы новую страницу в истории "охлаждения" мира, стала бы одним из главных локомотивов энтропийного хаоса, источником и духовным вдохновителем анархии (репитицию этого мы видели в советский период). Сломив политическую традицию русского православия (которая уже тяжело пострадала и была надломлена в последние столетия), энергию нашего великого духовно-политического стиля, силу, извлеченную из нашей Традиции, пустили бы на создание пародийного оккультного "русского духа". И это

означало бы конец Третьего Рима, конец нашей "неотмирности".

Однако в планы "мира сего" постоянно вмешивается непонятный ему фактор, происходит некая трансцендентная коррекция, которая удивительным образом перенаправляет даже самые злокозненные усилия. Особенно ярко это проявляется в истории России, в которой Традиция очень долго существовала в надломленном состоянии и, тем не менее, до сих пор не утратила своей политической мощи, то скрыто, то явно проявляющей себя в личной воле русских людей и в коллективной воле нашей государственности. Трансцендентный фактор, несмотря на все наше упорство в атеистических, неоязыческих, иудеохристианских увлечениях, напоминает нам, что миссия России никогда не была самозванством. Миссия России — тот путь, на который нас вновь и вновь ставит рука свыше.

В Традиции выражено несогласие с историчностью жизни (социальной, этнокультурной обусловленностью) и несогласие с природной детерминированностью жизни (давлением специфической природы данной конкретной личности, отпечатком, который накладывает на окружающий мир уникальность данного пути

твари). Традиция не согласна с природой и историей, но и не призвана устранить природу или историю, поскольку сама она вызвана ими, является ответом на них. Традиция служит пределом для того хаоса, который прорывается в человеческую душу из глубины времени и вещей. Традиция преобразует наличный материал человеческой жизни в символ трансцендентной реальности, позволяет воспринимать мир в перспективе Божества, через призму источника этого мира, а не наоборот. В Традиции человек познает, во-первых, что он есть "образ Божий" и, во-вторых, что он есть в то же время частица живого целого Традиции. На этом живом целом, живом теле тоже лежит печать Божия, также изображается божественная, до-природная и сверх-историческая жизнь.

В Традиции человек видит образ, знак, "иероглиф" божественной жизни, начертанный в природе и истории. Таким образом, он **видит постоянное присутствие Бога там, где Бога нет, или там, где Бога человеку "не хватает"**. И это видение — не иллюзия, а установка, внутренний строй человека, позволяющая жить и ожидать лучшего в жизни — помощи Божией. Именно в способности не поддаваться истории и природе, не попадать от них в рабскую зависи-

мость, не подчиняться инерции "охлаждения" и "расстройства" космоса и состоит назначение Традиции. Традиция — это неустанная реакция на выпадения мира и среды. Традиция — это постоянная борьба, но борьба не столько с врагами, сколько с собственным несовершенством. Традиция — это состояние греховного человечества, человечества после грехопадения, это стояние человечества перед Богом, стояние человечества, не сдающего своих духовных позиций.

Природное и историческое начала как таковые — не враги Традиции, а ее "тело", и война с природой и историей означает войну сил Вседержавия с силами разложения и распада, войну сил здоровья против сил болезни и разложения. Можно сказать и по-другому: борьба идет с болезнями и пороками самой традиции-системы (конфессиональной, национальной, политической системы), которые бывают порою весьма тяжелы. Традиция не существует и не имеет смысла вне природы и истории, но она предписывает им определенные иерархические формы, в которых они должны осуществляться.

Формой для природного Традиция полагает идеал **соборности**, то есть согласование личного со всей совокупностью моментов составляющего Традицию сверх-личного ряда. В соборности

оригинальная индивидуальность поднимается на ступень духовного своеобразия, раскрывающего в себе сверх-индивидуальное, универсальное содержание, правду более высокую и всеобъемлющую, чем эта особая самобытность. В такой самобытной индивидуальности раскрывается путь к глубинной сущности всякой иной индивидуальности, возникает база подлинного взаимопонимания личностей. В Традиции встречаются и принимают друг друга индивидуальности, казалось бы, даже несовместимые. Соборность есть **сверх-оригинальность личности**.

Формой для исторического и культурного Традиция полагает идеал **вселенскости**, то есть охвата всех настоящих, бывших и будущих во вселенной вариантов, всего разнообразия и богатства внешних манифестаций глубинного единства Традиции. Во вселенскости "злоба дня" поднимается до состояния включенности в извечно актуальное, входит в актуальную иерархию, занимает иерархическое место. Противоположные тенденции и устремления оказываются не враждебными, как это представляется в земной и ограниченной перспективе, но взаимосвязанными сторонами Традиции, которыми она обуздывает воцерковляемую природу чело-

века — обнаруживается подлинный смысл земных борений. Такое актуальное символизирует собой вневременное, то есть состояние вещей до времени и после времени. Вселенскость есть **сверх-актуальность момента и субъекта истории.**

Но есть еще и третий синоним соборности и вселенскости, который "обнимает" в себе их смыслы. **Полнота** — интимное имя Традиции. Никакой мозг не способен зашифровать полноту, никакой писатель не может раскрыть ее в своих книгах. Даже самый могучий ум Церкви не сможет обобщить и усвоить всей глубины традиционного опыта, оставленного в наследии предшественников. И это не говоря уже о том, что полнота Традиции укоренена в Божественной Полноте, многие щедроты которой вообще никогда не были в поле человеческого зрения и не могут быть в нем по слабости и ограниченности нашего естества — а могут открываться только в соответствии с благодатным богочеловеческим домостроительством. Поэтому задачей Традиции на земле является удержание подступов к полноте и донесение живых "секретов" полноты. Нет формулы благодати, поскольку благодать действует в каждом случае индивидуально, в соответствии с данной точкой опоры, в

соответствии с природой и историей данной духовной частицы мира. Чего может добиться человек — это при помощи Божией стяжать такое внутренне состояние, в котором он будет постоянно питаться из источника полноты, постоянно жить в свете присутствия Бога.

Соборность, Вселенскость и Полнота — это три истинных аспекта Традиции. Но в жизни людей эти три аспекта воспринимаются либо в их антиподобиях: **отдельности, исторической обусловленности и односторонности**, либо же, в лучшем случае, в их подобиях: **своеобычности, актуальности и достаточности**. Человек, община, племя не могут быть абсолютно вселенскими и соборными, не могут вместить полноту, но они могут назвать на своем языке и передать через свои "секреты" видение этой вселенской и соборной полноты. Этот "ракурс" истины, этот "вариант" здесь и сейчас неполной, но реальной и доступной полноты может определяться как "достаточность" или "досягаемость".

Человек, если он и впрямь образ Божий, являет образ Божий не только в душе, не только внутренне, но и в делах наружных и плодах своих дел. У образов Божиих и культура — богочеловеческая, несущая на себе печать полноты, полноты сверх-естества-человеческого. У обра-

зов Божиих и вся культура их, их храм и дом, их поле и улица — все это устраивается тоже по образу и подобию божественному. В этом смысле вселенскость, соборность и полнота — это те качества Священной Традиции, которые она сообщает миру, сообщает цивилизации в виде отблесков, подобию, призывов. Традиция возвращается в мир, и тогда цивилизация получает не естественно-природный, но **сверх-природный, сверх-естественный — внутренний и высший — импульс к своей экспансии.**

6. ДУХОВНЫЕ КОНСТАНТЫ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Природа нашего идеала не идеалистическая, а реалистическая. Это не идеал в собственном смысле, а приверженность определенной системе подвижных констант нашей цивилизации. Это историчный, динамичный идеал, который проявляет себя в гибкости своих стержней и мягком возвращении на заданную траекторию, в сложном вращении сходящихся и расходящихся полюсов. Полюса-константы русской цивилизации сходятся и расходятся, не переставая быть константами, не переставая быть собранными в единую органическую систему. Так **евразийский супранационализм**, который некоторые идеологи (так называемые "неоевразийцы") пытаются выдать за некую статическую доминанту нашей цивилизации, некую геостратегическую монополю, является на самом деле не доминантой, но одной из подвижных констант

цивилизации, то приближающихся, то удаляющихся, играющих неодинаковую роль в различные эпохи.

Действительно, трудно себе представить, чтобы евразийский супранационализм всегда весил на весах истории одно и то же, как некая неизменная единица, как некий эталон всех других аспектов русской цивилизации. Он выполнял не одинаковую миссию и в эпоху освобождения Руси от татарского ига, и в эпоху взятия Казани и Астрахани, и в эпоху непрерывных войн с Крымом и Турцией, и в эпоху покорения среднеазиатских племен и государств, и в эпоху советской "дружбы народов", покрывающей собою как реальное сотрудничество, так и обусловленную внешними угрозами политику "переселений" и т. д. Евразийство не было равной доминантой нашей исторической традиции, но было константой, неизменным полюсом, играющим существенную роль в прокладывании путей государственности. Заслуга евразийцев 20-х годов XX века — их реабилитация мировоззренческого и духовно-бытового уклада, связанного с этим динамичным полюсом нашей жизни. Но евразийцы не исчерпали своим подходом всего русского неоконсерватизма, а лишь сделали ряд существенных дополнений, переоценивать кото-

рые (после Леонтьева, Ламанского) не следует. Собственно, советский цикл русской истории был ничем иным, как выдвиганием супранациональной идеи, затаившейся в куколь интернационализма, на не свойственную ей ранее значительную высоту.

Супранациональная идея в России является не абстрактным тезисом о сосуществовании этнокультурных общин (как того хотелось бы отрицателям уникальности нашего исторического опыта), но реальным и не выговоренным в должной мере мироустройством, системой тончайших установок, взглядов, приемов, традиционно сложившихся мер и привычек, которые в сумме дают особый тип евразийской терпимости и взаимопонимания. Издержки "дружбы народов", издержки нашего совместного существования лишь глубже и резче подчеркивают бесценность этого опыта, которым не обладают другие цивилизации и который абсолютно непонятен, чужд и недостижим для западников (с их патологической неспособностью к органичному взаимоуважению, с их нечувствием меры и такта в актах солидарности, меры, которая предполагает согласие одновременно с принудительностью, взаимопроникновение одновременно с соблюдением дистан-

ции, ибо эти черты суть необходимые стороны во всяком общезитии).

В триаде констант русской цивилизации можно при желании усмотреть новое качество известной уваровской триады, в которой "народность" выступила как некий итог идеологической рефлексии*. Однако, не следует и преувеличивать значение уваровской триады, которая не уберегла империю от глубочайшего кризиса начала XX века, поскольку несла в себе серьезный изъян, своего рода историософскую неадекватность. Сегодня главным аспектом "народной" константы, наименее конкретизированной у графа Уварова, видится, в первую очередь, супра-национализм (евразийский и шире — универсальный). В отношении взаимодействия с имперской константой происходит конкретиза-

**) Вопрос о народности, — говорит Уваров в "Записке" государю, — не имеет того единства, как предыдущий (т.е. самодержавие. — В. А.); но тот и другой проистекают из одного источника и связуются на каждой странице истории русского царства. (Десятилетие Министерства Народного Просвещения (1833 — 1844). — С. 3.) Уваров подразумевал, что русская держава является народной и церковной, церковь державной и народной, народ же самодержавным и православным. Точные и исторически гибкие определения, которые необходимо закрепить за тремя этими терминами, могли бы и вернуть данной формуле идеологическую жизнеспособность.*

ция "народности" не как абстрактного национализма (либерального, либо демократического, либо социалистического), но как супранациональной империи с признанием ведущей роли великорусского племени. Другое направление этой конкретизации — взаимопроникновение народности и православия: это цивилизационное юродство, то есть "неотмирная", "миродержавная" позиция, по существу апофатический национализм, национализм святых и юродивых. Говоря о юродстве как цивилизационном и культурном качестве, я имею в виду существенный аспект христианской традиции, который присутствует в ней от начала до конца и является ее неотъемлемым достоянием, а вовсе не частным и производным моментом.

Главная драма русской исторической традиции — это путь **константы** русского православия, русского **религиозного традиционализма**. Этот полюс нашей цивилизации, который является центральным ее звеном в силу инициативческой первичности Священной Традиции по отношению к другим звеньям, прошел очень длительную траекторию. Главная тенденция религиозного традиционализма в России — это многовековое движение нашего религиозного полюса в направлении, противоположном всему

ходу нашей цивилизации. Золотой век русской святости — детство нашей цивилизации, XIV и XV века, когда юная государственность прониклась и напиталась мощными токами религиозной традиции. Достигнув вместе с Московским царством в следующем веке своей кульминации, Русская Церковь (уже Патриархат) вскоре входит в эпоху раскола, а вслед за ней, в синодальный период — происходит драматичнейшее умаление нашего религиозного полюса.

Таинственный смысл этого умаления не может быть описан как какое-то случайное и досадное недоразумение. Религиозный полюс никогда (даже в годы прямого гонения и мученичества) не переставал быть константой нашей цивилизации, однако он выступал в ней существенно неодинаковым образом. Присутствие сильного и мощного религиозного полюса на протяжении всей истории означало бы наделение исторического православия значением не одной из главных констант, но доминанты, подавляющей своей опекой другие начала национально-государственной жизни. История шла бы по совсем другому руслу, если бы полюс религиозности не умался, не выступал как ослабленный, а, напротив, играл бы активную и наступательную роль, а значит, и нес бы на себе

полноту исторической ответственности за ошибки и цивилизационные грехи, которые бывают неизбежны, за нестроения и обиды, которые наносят друг другу представители государства, сословий, общин, малых этнокультурных и духовных укладов. Не исключено, что союз Церкви с недостаточно зрелыми формами государственности и национализма мог бы привести к тяжелым последствиям для самой Церкви, подобно тем мрачным деяниям, которыми запятнало себя Римское католичество и которые навсегда вывели его из числа констант, определяющих цивилизационную жизнь романских народов.

Православие должно было умяться и давать дорогу другим константам нашей цивилизации, чтобы дать им раскрыться и показать свой потенциал, чтобы дать природе и стихиям русского мира развиваться и созреть в такой степени, в которой они стали бы готовыми к миссии более высокого исторического служения. Если католичество превратилось во вторичный культурный символ для европейцев, то о православии в России этого сказать нельзя. Траектория удаления и умаления в XX веке стремительно превращается (перетекает) в траекторию возвращения. И точка минимума, точка высшей трагедии и жертвы, принесенной религиозной

традицией, принесенной Церковью, парадоксально оказывается точкой роста, поворота цивилизации и традиции друг к другу. Исторически эта точка приходится на середину XX века, а траектория возвращающейся Традиции начинает недвусмысленно вырисовываться к концу века. Еще в сталинской России религиозность населения в его толще была очень высокой, и атеистическим в непосредственном смысле было лишь поколение, пришедшее во взрослую жизнь в третьей четверти XX века. Но жизнь этого поколения — лишь мгновение, нечто вроде краткого обморока по отношению к многовековому пути духовных констант русской цивилизации.

Третья, наиболее доминантная константа нашей цивилизации — **русский державный империализм** — представляет собой ценнейший и уникальнейший опыт исторической реализации идеи государства. Траектория этой константы может быть описана как медленное центростремительное движение, созревание и фокусировка, собирание все большего и большего потенциала. В каждое Смутное время срываясь вниз, державная константа быстро вновь поднимается и организует новую экспансию русской цивилизации. Однако при этом меняется сам облик империи и ее символов. Резко облик державы по-

менялся в начале XVIII века, еще более резко в первой половине XX века. При этом происходил надлом сакральной составляющей цивилизации — так что точка минимума религиозной Традиции совпала и с точкой низложения и убийства Русского Царя. Однако константа самодержавия, как бы ее ни переименовывали, продолжает свой исторический путь, продолжает определять наше бытие. И поэтому вслед за возвращением Традиции следует и возвращение верховных символов государства.

Ошибкой и заблуждением было бы недооценивать умаленную константу религиозного традиционализма и переоценивать при этом чисто светскую секулярную государственность*.

*) Например, для А. Дугина Святая Русь — "образ чистой преображенной России", концепция спонтанного политического проекта, свойственного нашему народу. В одной из своих работ Дугин так истолковывает смысл мифа о Святой Руси: *Речь шла об эсхатологической перспективе, о Великой Мечте, сбывающейся лишь в точке Конца, а не об удовлетворенности своим имманентным наличествующим национальным бытием.* Неслучайно Дугин противопоставляет, а не синтезирует в действительное единство нашу политическую и духовную традиции, например, когда пишет: *Не религиозная, а империостроительная идея — корень русской миссии.* Поэтому и Святая Русь трактуется им как "Империя Конца", "государство Абсолютной Идеи".

О трех константах имеет смысл говорить именно потому, что они существуют не обособленно, но друг в друге — существуют "соборно". Умаяясь и возвращаясь, сходясь и расходясь, они лишь дают различные сочетания и углы цивилизационной формулы, но каковы бы ни были эти углы, сами по себе константы существуют в глубоком взаимопроникновении, и каждая самим своим существованием уже выражает две другие, подтверждает их как присутствующие. Все три константы неистребимо привились русскому национальному духу и насквозь впечатаны в социальный инстинкт русского человека. Смутные времена — те исторические границы, те исторические межи, проходя через которые наша цивилизация резко меняет конфигурацию своих констант, а также их динамическое воплощение.

Однако Святая Русь опознается не по историческому апогею, но по апогею метафизическому. Святая Русь опознается как совершенная полнота народа в его избранных, в его святых. В несвятых, в грешных Святая Русь тоже опознается как некий отблеск, некая неполнота и недостаточность. Но при этом в личном пути человека Святая Русь проявляет себя как способность опомниться. Даже в падении, забывая Христа, свято-русский человек не отрекается от Него, не способен волею предать Его, а, следовательно, сохраняет возможность опаматоваться и восстать через покаяние.

Динамический консерватизм не боится смены конфигураций, он боится другого — распада самой соборности как цивилизационного архетипа, живого единства их духовных констант, их глубинной взаимосвязи. Собственно, это означало бы распад русского человека как он есть. Устранение одной из трех констант нашей цивилизации означало бы уничтожение всех трех констант, всей цивилизации, ее уникального персонального образа. Так, например, можно говорить о теснейшей связи религиозного традиционализма с империализмом. Несмотря на поверхностный контакт "священства" и "царства", царство не только тесно связано с идеей религиозного традиционализма, но и вообще невозможно без него. Поэтому не противопоставление империостроительной идеи идее исторического Православия, а высвечивание их друг другом — теократический аспект империи — ценнейший момент в сверх-идеологии динамического консерватизма.

Выдвижение евразийства в его религиозной составляющей, идеи доминирования "русского ислама", "русского буддизма", абстрактного "русского традиционализма", не укорененного в историческом православии — это ложный путь. Напротив, всякий религиозный традициона-

лизм в России и в масштабах великого материка может быть организован в органичную цивилизационную и международную систему именно при условии лидерства православия. Историческое Православие — лидер духовного возрождения Востока. Никакие амбиции здесь не могут быть чрезмерными, если только эти амбиции не будут направлены против других констант нашей цивилизации*. Эмпирика русской жизни никогда не располагала к предельной национально-религиозной вере в собственное предназначение (ни в пору Крещения Руси, ни до, ни после ига, ни в допетровской, ни в послепетровской России). Святая Русь не отсылает ни к прошлому, ни к будущему. Она не располагает к

* После развала СССР провокационная активность западных сил не только не утихла, но разгорается с новой силой. Попытка построить альтернативу восточно-христианскому проекту в Евразии сегодня становится все более ощутимой угрозой. Это очередная мистическая диверсия против Востока, которая разрабатывается в тайных организациях Запада. Использование ислама и раскольнических сил против православия — сегодня главное направление этой диверсии. Не только "западные" ложи, но и "Великий Восток" (название одной из масонских лож) заботятся как раз о том, чтобы не было никакого действительно Великого Востока. Пока цель эта не будет достигнута, идея глобального "западного" Востока, Востока без цивилизационного оплота не сможет осуществиться.

бегству от действительности. Она невидимо присутствует здесь и накладывает свою печать на нашу жизнь. Только мысля таким образом, можно что-то понять в этом загадочном и неистребимом стремлении русских как будто к самопрославлению, как будто к "автоканолизации".

С другой стороны, пытаться умалить значение супранациональной идеи, значит, — превращать нашу цивилизацию в узко-националистическую. Такой подход наносит удар и по православию, противопоставляя ему неоязыческую псевдо-религиозность, и по империалистической константе, что вообще очевидно для всех.

Попытка же умалить имперскую константу русской цивилизации будет означать неминуемо, во-первых, "протестантизацию" самого исторического православия, теряющего и миссионерское дыхание, и тот исторический размах, который оно обрело в своем детище — русской цивилизации. Во-вторых, такая попытка умаления империализма сделает излишними разговоры о евразийском супранационализме, поскольку вне контекста большого пространства и собирания земель Евразия представляет собой рассредоточенный, распадающийся конгломерат регионов, разделяемых как сферы интересов между иными цивилизационными мирами.

Если мы упустим уникальную возможность выдвинуть нашего кроткого Христа, нашу смиренную духовную идею служения во Христе всем людям, всем народам и всему человечеству — то мы потеряем и Россию, и национальные, и культурные ценности. Либо мощная имперская Россия с молитвой на устах, либо разлив западного Востока, когда мир утонет в море нового варварства. В этом смысле именно Россия способна к выстраиванию полноценной и приемлемой для многих народов мировой иерархии, Россия дает миру образ соборной цивилизации.

Россия — историческое дело православного духа, его тонкое движение вглубь и вдоль просторов от Москвы до Тихого и Северного океанов и затем вспять — до Одера и Переднего Востока. Киевская Русь лишь приняла крещение, она лишь готовила будущую миссию, она не была еще делом **Православия**. Но Россия, подымающаяся из запустения и разрухи после падения Киевской Руси — это уже другая страна и совсем другая история. Целиком и полностью она была и остается путем православного духа, его магистральным промыслительным руслом, несмотря на то, что внешне все может казаться по-другому.

Россия не только исключительно принадлежит миссии **правого прославления Бога**, но и сама бросает свой особый свет на православие как таковое. Она подтверждает всей своей судьбой царственный смысл Божией Славы, царственное предназначение Традиции, на новом уровне, не так, как Византия, и не так, как языческий Рим. Тем более противоположна Россия папскому Риму, который всегда стремился не к раскрытию царственного и миродержавного смысла христианства, а к попятному движению в до-христианские, рудиментарные формы. Теократическая претензия пап могла бы показаться и оправданной, если б не одно обстоятельство: даже во времена расцвета папства, наибольшего могущества его и его орденов претензия эта все-таки оставалась несбыточной мечтой. Римское католичество было нереалистично в своей политической миссии, и в этом его нецерковная природа (ибо Церковь не имеет внутреннего права быть нереалистичной, мечтательной — Церковь есть жизнь и правда жизни, она довольствуется пищей сегодняшней и в наступлении, и в отступлении).

Печать неотмирности лежит на всей России. В русском сознании присутствует особая созерцательность, не совпадающая ни с запад-

ной, ни с восточной формами "заклинания" реальности, ни с упорной ее культивацией, ни с холодным избеганием связей с нею. В формуле Третьего Рима задан северо-восточный вектор Святой Руси, интеграция "нордического" экзистенциализма и "ориентального" реализма, делающая Русь уникальной цивилизацией как на фоне Востока, так и в свете Севера.

Наша цивилизация — это особая "сторона", она сторонняя, отдаленная от сего мира, более других приспособленная для сохранения в себе принципиальной духовной альтернативы "веку сему". Миродержавность — скрытый духовно-политический потенциал православия, его мощь, ищущая себе среди народов достойного носителя. Эта мощь выражается в синтезе политической и духовной волевых природ человека, синтезе, отсылающем к Священной Традиции. Миродержавность представляет собой конкретную формулу реального традиционализма. Латинское (римское) христианство рассматривало державность как завоевание и подавление мира, и поэтому оно было всегда склонно воспроизводить в себе черты "князя мира сего", оно слишком буквально входило в дела мира и сладострастно, по-язычески воспринимало идею мирской власти. Протестанты, расколов запад-

ное христианство и высвободив в этом расколе огромную энергию европейских народов, пустили эту энергию на создание технократической цивилизации, в основу чего была положена так называемая "научная" форма знания (наука в ее новоевропейской разновидности — это сложный комплекс рафинированных форм практической магии). Протестанты по-своему исказили дух миродержавности — они возвели державу мира сего, сделали сам "мир" источником власти. Поэтому протестантизм стал духовной вотчиной лжепророков, властителей дум "века сего". Именно протестантская культура породила миф о "гениях", "великих реформаторах", "великих революционерах" — "робеспьерах", "байронах", "наполеонах" и прочих.

Католики воздвигли веру в "князя мира сего", протестанты веру в "пророка века сего". Они не осознавали того, что миродержавность состоит не в подавлении мира и не в освобождении мира для великих новаций. Миродержавность состоит в том, чтобы "удерживать" силы мира в русле Традиции, смирять, дисциплинировать, воспитывать в формах и канонах Традиции человеческую природу и природу народов, обуздывать политической и духовной силой раздирающие мир сей борения истори-

ческих эпох. В этом непонимании правды миро-державности сказался "аполитический" дух Запада, который патологически неспособен создать великое государство. Какое-то подобие военно-политического единства западные нации смогли (а вернее, были вынуждены) воздвигнуть лишь перед лицом великого государства на Востоке. Мироводержавность Востока созерцательна и реакционна — обеспечивая базу всякого "прогресса", Восток не верит в "прогресс" и в качестве своего высшего исторического подвига обуздывает прогрессирующую деградацию мира.

Дело не в "жизненном пространстве", о котором рассуждали немецкие консерваторы, склонные к замене политически интенсивных качеств политически экстенсивными, хотя и сама площадь государственной территории может красноречиво говорить об историческом духе осваивающих эти земли народов. И все-таки когда речь идет о "великом государстве", дело заключено не в географических площадях, но во внутреннем пространстве человеческого духа. Римляне Первого Рима несли в себе стержень земной империи и замыкали собою цепь древних империй, описанных в видениях ветхозаветных пророков, римляне Второго Рима питались в своем политическом опыте скрытым очагом

Священной Традиции. (Византия лишь внешне являлась осколком языческой империи, по существу же она как империя стала политическим делом православия.) Сыны Москвы соединили в себе и жесткий стержень империализма, и плавающий его огонь взыскующего духа православия — и в результате в их сердцах образовалось таинственное ядро. Политический дух православного Северо-Востока вобрал в себя весь государственный разум прошлого, соединил геополитический порыв Александра Македонского с имперской дисциплиной Цезаря и его наследников, волю к простору, которая поднялась в духе Чингизидов и Тимура, с миродержавным посылом Православной Церкви.

Великое государство — это не огромное пространство и не огромные амбиции, это плод великого духовного стиля, высший исторический итог государственных дел. То, что я говорю — не идеализм, а точная характеристика происхождения государства, его причин. Обычно значение духовного фактора в становлении мирской цивилизации недооценивают.

Конфессии, вопреки расхожему взгляду, не служат формами для различных видов богопознания. Они "служат" разными формами незнания Бога. В самом лучшем случае они служат

разными формами "нищеты духовной", разными формами открытости для Бога. В том смысле, в каком православие является "конфессией" (то есть внешне-юридически), оно не может быть названо православием в его настоящем, истинном значении. Юридические организации не определяют места Славы Божией, и границы православия не проходят там, где проходят юридические границы Церкви. Скорее, следует вести речь о линии фронта в духовной войне, чем о сосуществовании субъектов права. По природе духовная вера выше права и не может быть измерена правовым мериллом. Поэтому альтернатива оказывается достаточно жесткой: либо религиозные (а также скрыто-религиозные, как в XX веке) войны, либо наша русская модель бытия. Последняя подразумевает союз культур против мировой деградации, против исторической гибели человечества, против сил, нагнетающих через свои хищнические и алчные действия эскалацию Апокалипсиса.

Человечество не в силах остановить время, но оно в силах ускорять его. Своей греховностью, своим неразумием, своим равнодушием, своей расслабленностью оно "в силах" прогневать Создателя и приближать конец. Но достоинство человека не в том, чтобы не приближать

конец, а в том, чтобы не ускорять его своим собственным безумием и внутренней пустотой. Конец мира — это внутренняя опустошенность мира. Внешне пестрый и шумный, богатый и страстный, наращивающий богатство и власть вне всяких пределов, по существу он пуст и бессмыслен — в этом и заключается его конец.

Именно с традиционалистским пониманием Церкви связано восприятие исторической России как единой духовно-политической традиции, как неотделимости "правой славы" от государственного, царственного служения. Православие, если говорить не об индивидуальном, а об общем деле веры, представляет собой не конфессию, а духовно-царственный путь, который, в лучшем случае, выражается в создании царства всей земли, а в худшем — в хранении наследия этого царства, наследия славы. Между Святой Русью как особой разновидностью церковной жизни и вселенской полнотой Православия не только нет никакого противоречия, но есть совершенная гармония. Полнота Православия предполагает свою царственную разновидность как свой пафос в истории, пафос, без которого она исторически ущербна — находится не в апогее, а либо на пути к нему, либо уже на пути "вниз", на пути утраты наследия славы.

С другой стороны, и сама Традиция для традиционалиста — это полная система всей жизни общества, целостный организм ее, а не какой-то, пусть и самый существенный, аспект.

Целостность Традиции подразумевает целостность и единство сверх-идеологии, собирающей в себе разнообразие индивидуальных мнений и взглядов при том условии, что это мнения и взгляды лиц, созревших внутри Традиции и представляющих ее внутреннее многообразие, а не что-то внешнее и чужеродное по отношению к ней. Внутри Церкви, и тем более православной культуры, содержится множество несопадающих идеологических позиций. Более того, в условиях современного мира эти позиции могут и должны сталкиваться и сопрягаться внутри одного верующего индивидуума — могут даже быть нарочито провокативными. Это допустимо постольку, поскольку сегодня политическая идеология для православия, в конечном счете, может стать собственным делом только как своего рода **коллективное юродство**. Иначе участие Церкви в политической жизни станет действительно постмодерным — подход Церкви уподобится всякой банальной мирской философии, православные станут "фракцией" постмодер-

ной культуры — в хороводе с фрейдистами, анархистами и феминистами.

Если бы я вел речь о такой идеологии Церкви, я действительно был бы постмодернистом, имитирующим консерватизм, "играющим" православного традиционалиста. У меня же речь идет не о попытке втиснуться на современную биржу низших идеологий, но о сверх-идеологии, которая в силу своей высшей природы оказывается именно "идеологией юродства" как не-вместимости православного мировоззрения в существующий политический и культурный "мир". Юродство — это серьезная позиция посреди идеологических симулякров и политических игр, оно предполагает небезразличное отношение к судьбам мира и ответственность за мирскую цивилизацию, сохраняя внутреннее, глубинное, духовное отстранение от существующей политической системы.

Юродство — это корпускула духовности, духовного созерцания, мистического прозрения, вживленная в тело секулярного мира. Юродство разнообразно, но всех блаженных юродивых объединяет то, что они "кощунствуют" (не над святынями народной веры, а над "лже-святынями" сего мира). То скрытое ядро, которое есть в каждом человеке, имеющем свое

участие в деле Святой Руси, в каждом верующем человеке, у юродивых вынута наружу и повернута к внешнему миру. Поэтому блаженный видел честной омофор Божией Матери над "христианским миром" там, где сами православные об этом и не подозревали (излюбленный праздник нашего народа, специфически русский праздник Покрова Богородицы, основанный на видении святого юродивого Андрея Цареградского).

Динамический консерватизм в современных условиях политического и культурного постмодерна наиболее полно может выражаться именно как идеология коллективного юродства. Под юродством при этом нужно понимать не только один из чинов святости, но определенную сторону в христианстве, неотъемлемый момент христианства, который присутствовал и в крестном пути Спасителя.

Личный подвиг юродства ради Христа считается самым сложным, он невозможен без благословения отцов, требует сугубого духовного опыта и дара. Тем не менее, как феномен политической жизни идеология динамического консерватизма юродственна по самой своей природе. **Глас юрода — глас Божий.** Это не демократическое волеизъявление, но волеизъяв-

ление народа, прошедшее через призму Святой Руси. Сегодня такая позиция означает особенно решительное восстание против "мира сего", обличение его князя, политиков, парламентов, демократической общественности и ее институций, которые являются ложными формами и антиподобиями соборности. Когда мнения народа распылены в партийно-парламентских спорах, когда голос народа не слышен за криками "избранников" и журналистов, идея народо-властия легковесна и пустословна. Но и прямая, эффективная демократия, если бы она была возможна, вряд ли была бы способна донести до власти и до масс "глас народа". Его не услышать там, где его ищет "мир сей".

Свидетельство юродивых нередко строилось по принципу "перевернутого знака": блаженные могут славить негодяев и подавать милостьню ворам, ругать честных, поощрять лжецов, демонстрировать свое особое качество — "глупость Божию", как его называл апостол Павел, противопоставлявший эту "глупость" "мудрованиям" и "мудрости мира сего". В глупости этой содержится прозорливость, а через "перевернутые" свидетельства народ отчетливо слышит те оценки, которые в прямом обличении он вряд ли распознал бы и принял за истину.

В юродстве фокус дурной и доброй славы смещен. Но вместе с тем ему свойственно обостренное восприятие совести, обостренное восприятие святыни. Можно сказать, что юродивые — это виртуозы в сфере духовных превращений "массовой информации", мастера построения знаменательных информационных ходов. Главное и определяющее в юродстве — это особый, редчайший дар скорбно насмеяться над всем миром, "святое издевательство" над существующей общественной системой, пародирующей Традицию. Пафос юродства в кощунстве над плоской моралью, над теплохладным духом "мира сего", не чувствующего близости конца, над его лицемерным благодушием, довольством земными благами, духовной посредственностью.

Юродивый — фигура политическая в превосходной степени, "институт" юродства сопоставим с самим государством. Неслучайно наиболее напряженными и радикальными были взаимоотношения юродивых и царей. Однако, при всем политическом значении юродства — это символ духовной "оппозиции" не в смысле альтернативы власти, а в смысле абсолютной "оппозиции", то есть наблюдателя, приставленного Богом к власти, к государственности. Острота юродства — не в его неприкаянности и мнимой

внеположности бытованию обычных людей, а в его неуместимости в существующий политический и бытовой "мир". Юродство — это восстание против мира сего, но восстание не "революционное" (посылающее на захват власти), а метафизическое, восстание не того, кто стремится достичь власти, а того, кто уже имеет власть говорить истину и имеет право возвышения голоса, поскольку получил их от Бога.

Нам нужна юродственная идеология, которая не стесняется быть русской и вскормленной русским бытием, не стесняется связывать себя с исключительно нашей духовно-исторической Традицией. Однако, когда либеральная демократия в России уйдет в прошлое и встанет вопрос о реальном административном строительстве, то и здесь динамический консерватизм окажется нужным, а юродство востребованным, хотя и в других соотношениях с идеологемами православной цивилизации. Именно юродственная идеология, несмотря на всю трудность этого идеала, может быть по-настоящему народной.

Беспристрастный анализ русских пословиц не может не удивить иностранца. Дело в том, что во многих пословицах, в которых употреблено слово "народ", речь идет вовсе не о словар-

ном его значении (то есть не о "населении", "племени", "жителях", "простолюдинах", "толпе" и т. д.), но о чем-то ином, высшем, не попавшем в словари и не могущим быть ухваченным опытными методами. *Глас народа — глас Божий. Царь думает, а народ ведает. Где народ увидит — там и Бог услышит.* Очевидно, что понятие "народ" отсылает к исконно крестьянским понятиям "мира", "общины", а также к "народу Божию", то есть церковной общине. Но даже и этим суть дела не объясняется, а только отчасти через данные отсылки приоткрывается.

В подлинном смысле слова "народ" содержится вовсе не количественно-расовая или языковая характеристика, тем более не социологическая, но характеристика последних пределов бытия человеческого — его жизни и смерти. Народ в своем духовно-инициатическом измерении есть святые. Высшая мера "народности" принадлежит героям духовного подвига, подлинная "народность" — это не то, чем обладает человек от рождения. Ее нужно заслужить — "русским народом" были и есть наши святые и праведники, наши мученики, те, кто был смертельно ранен за Родину на фронтах отечественных войн, и те, кто нес страдания за веру и отечество. Все остальные лишь "pretендуют" на то,

чтобы быть народом, способны лишь приближаться к этой великой чести. Только такой благогороженный, духовный "национализм" достоин того смысла, той веры, которые всегда вкладывались русскими в понятие "народ".

7. РОССИЯ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО:
ОТ "РОССИИ И ЕВРОПЫ" ДАНИЛЕВСКОГО
ЧЕРЕЗ "ЕВРОПУ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО" ТРУБЕЦКОГО
К НОВОЙ СВЕРХ-ИДЕОЛОГИИ

В 1986 году ряд советских авторов выступил с интересной коллективной монографией "Революционная традиция в России", в которой была дана попытка исторически объяснить русскую "социалистическую революцию" тем, что русская ситуация не укладывалась во всемирно-историческую схему и требовала радикальных решений. Авторы монографии стремились описать большевизм как своего рода неоконсервативную реакцию на сверхмодернизацию, которая начинала разворачиваться в России. По существу Ленин и большевики вывели Россию, эту страну "второго эшелона", из навязанной ей неравной игры. Гениальность Ленина заключалась в том, что он решил не дожидаться вызревания предпосылок революции, но обеспечить достижение нужного

уровня культуры уже спустя какое-то время после захвата власти*. Если в Европе происходил постоянный органический синтез традиционных элементов с "модерном", то в странах второго эшелона (в частности, России, Японии, Турции, Бразилии, на Балканах) происходила инверсия этапов складывания общественных отношений: *Процесс капиталистического развития в запоздавших странах деформируется, "сжимается" во времени, что приводит общества второго эшелона к гораздо большему социальному напряжению, диспропорциям, общественным противоречиям и конфликтам***. Докапиталистические культурные традиции в России содержали мало предпосылок для формирования нетрадиционного, буржуазного типа личности***. Что касается стран "третьего эшелона", колоний Запада, то здесь вообще наблюдалась вряд ли преодолимая пропасть между центром и периферией, обрекающая бывшие колонии на вечную зависимость от цивилизованной метрополии.

Авторы монографии нарисовали картину модернизированного мира, близкую той, что со-

*) Пантин И. К., Плимак Е. Г., Хорос В. Г. Революционная традиция в России: 1783 – 1883 гг. — М., 1986. — С. 299 – 301.

**) Там же. С. 25.

***) Там же. С. 47.

здал в своей программной работе "Европа и человечество" Николай Трубецкой. Надо сказать, что вряд ли эти советские авторы опирались на нашего основателя евразийства. Более вероятно, что их подход находился в частичной зависимости от модного в 80-е годы Элвина Тоффлера, описавшего в своей "Третьей волне" главный конфликт XX века следующим образом: *цивилизация модерна втянула общества Первой волны и оставшиеся первобытными народы в генежную систему, создала глобально интегрированное рыночное пространство*^{*}. Для Тоффлера не было принципиальной разницы между социалистическим Востоком и империалистическим Западом, которые оба, с его точки зрения, представляли собой единую цивилизацию Второй Волны. Сложная взаимосвязь советской (восточной) и западной науки проявлялась, в частности, в том, что советские интеллектуалы пользовались зарубежной аналитикой ситуации в Третьем мире и критикой модернизации, методологически они были представителями "западной" науки *par excellence*.

Ленинская революция действительно выражала в себе определенную "реакцию" на вовлечение России в модернизационный проект.

^{*}) Тоффлер Э. Третья волна. — М., 1999. — С. 173.

Однако была ли эта реакция (в ее раннем или же более позднем, сталинском фазисе) адекватным ответом? Была ли направлена эта реакция на поиск "органического" для России выхода из сложившейся ситуации, или же это была попытка провести модернизацию "в отдельно взятой стране" по своим собственным внутренним правилам?

Когда я говорю о "советском модернизме", я прежде всего подразумеваю, что для большевиков не были актуальными ни проблема "инаковости" по отношению к современному миру, ни проблема своеобразия России и "органики" преобразований. Эти проблемы отступали на задний план перед идеей мировой революции, в свете которой Россия представлялась фронтом большого прорыва и плацдармом для окончательного штурма "буржуазной цивилизации". Задачей большевиков было не столько оспорить право Запада на определение судеб мира, сколько возглавить модернизацию мира, стать "западнее" самого Запада, охватив своей универсальной идеей весь мир. В каком-то смысле эта затея удалась.

Нельзя напрочь исключать, что возвращение национально-государственной традиции в течение многих лет стало тайной мыслью Стали-

на — по существу эта тайная мысль (через сознание Сталина, или помимо него) находит себе подтверждение в советской истории. Если абстрагироваться от юридического аспекта — правопреемства Российской Федерации по отношению к СССР, — то придется признать, что проблема наследования советского "модернизма" и его устоев остается открытым полем и болезненным вопросом. Русская революция действительно была своего рода "реакцией" на внешнее давление. Большевизм — то ли идеология реакционеров, прельстившихся левой революцией, то ли попытка овладеть историей, когда сама жизнь заставляла "левых" политиков становиться реакционерами. Но это была извращенная реакция, это было попытка обуздать мутацию социальных порядков негодными средствами, настолько негодными, что ответ на мутацию сам становился едва ли не ее усугублением.

Русские неоконсерваторы (в первую очередь, евразийцы) были теми мыслителями, которые стремились построить хотя бы в сфере идей прочную основу для исторической преемственности, очертить живую форму русской цивилизационной традиции. Савицкий прямо говорил о том, что видит в революции 1917 года регенерирующую традицию. Согласно Трубецкому,

русский народ сумел вобрать все лучшее из традиции монгольской государственности и, очистив ее от тех черт, которые мешали ее устойчивому развитию, создал собственный синтез государственных принципов: *То современное государство, которое можно назвать и Россией, и СССР (дело не в названии), есть часть великой монгольской монархии, основанной Чингисханом**. Евразия представляет собой некую географически, этнологически и экономически целую единую систему, государственное объединение которой было исторически необходимо. <...> Русское государство инстинктивно стремилось и стремится воссоздать это нарушенное единство и потому является наследником, преемником, продолжателем исторического дела Чингисхана** ("Наследие Чингисхана").

Савицкий и Трубецкой воспринимали духовный аспект культурных традиций как "вросший" в конкретную эмпирию, включенный в быт, воплотившийся в данную "местность" и народность. Согласно Савицкому, русское (и евразийское) отношение к традиции широкое, сочетает в себе полярные заряды, собирает в себе

*) Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. — М., 1999.

**) Там же. С. 230.

веры и национальные особенности, одновременно плюралистично (терпимо) и монистично (центростремительно), прагматично и религиозно. Для создания идеократического государства, говорил Трубецкой, необходимо живое ощущение общих традиций, общность исторической судьбы, совместная работа над созданием единой культуры или государственности, непрерывность месторазвития* ("Об идее-правительнице идеократического государства").

Все крупнейшие теоретики евразийства сошлись в том, что можно считать "инвариантом" русской цивилизационной традиции, ядром русского динамического консерватизма. Этим ядром они называли "православную народность", "народную религиозность", которая сохраняется, несмотря на Смутное время, определяемое как "неумение раскрыть мирозерцание Православия" (формулировка Карсавина). Близкую этому концепцию "духовного национализма", сплава православной религиозности и русской этнической специфики выдвинул и другой неоконсерватор — Иван Ильин. В неоконсерватизме русская мысль склонилась не просто к признанию права каждого христианского народа на своеобразную культуру, но и к признанию дол-

*) Там же. С. 520 – 530.

га вырабатывать такую культуру, чтобы христианство оказалось воспринятым органически и "интимно слилось с данной национальной психикой". Для подлинного христианства, говорил Ильин, необходима традиция самобытности и самопознания, в этом смысле подлинная христианская цивилизация (как и подлинная человеческая личность) обязана быть уникальной.

Среди предшественников евразийцев следует говорить, в первую очередь, о К. Н. Леонтьеве, выступившем с целым рядом мыслей, предвосхищающих евразийскую социальную философию и идеологию. Леонтьев был родоначальником концепции "славяно-азиатской цивилизации", которая может по праву считаться зародышем концепции "евразийского мира". В "Письмах о восточных делах" Леонтьев прямо говорил о том, что Россия представляет собой *целый мир особой жизни, особый государственный мир, не нашедший еще себе своеобразного стиля культурной государственности (говоря проще — такой, какая на других не похожа)*. Леонтьев применял свою концепцию оригинального культурного мира не только к России, но и к другим государствам и в первую очередь —

*) Леонтьев К. Собрание сочинений в 9 томах. Т. V. — М., 1912. — С. 380.

азиатским государствам, для культуры которых, как он считал, европейская эмансипация пагубна, внутренней дисциплине которых она враждебна. В этом смысле Леонтьев рассматривал азиатские и русскую цивилизации как миры, предназначенные к солидарности. *В самом характере русского народа есть очень сильные и важные черты, которые гораздо больше напоминают турок, татар и других азиатцев, или даже вовсе никого, чем южных и западных славян**. Русская нация есть "туранская в среде славянских наций", но если исходить из ее самостоятельного источника, то в ней найдется многое такое, что не свойственно было до сих пор ни европейцам, ни азиатам, ни Западу, ни Востоку**. Помимо Леонтьева следует упомянуть также В. И. Ламанского, А. Д. Градовского, из идей которых евразийцы почерпнули для своей идеологии немало ценного, в частности, хорошо разработанный концепт правильности исторического развития по разным самостоятельным национально-государственным (этнокультурным) руслам. В европейской социальной науке такая продвинутая постановка вопроса относится уже к третьей четверти XX века — имею

*) Там же. С. 386.

**) Там же. С. 387.

в виду концепции "мультилинейной эволюции". Определенное предчувствие своего мировоззрения могли видеть евразийцы и у позднего Достоевского периода последних выпусков "Дневника писателя" (особенно 1981 года). Однако ключевым звеном в доевразийском консервативном творчестве XIX века следует считать Н. Я. Данилевского, к которому два других столпа классического русского консерватизма — Достоевский и Леонтьев — относились с очень большим уважением, и главный труд которого "Россия и Европа" следует считать центральным в плане складывания русского национального мирозерцания в XIX веке. Владимир Соловьев в полемическом запале назвал эту книгу "Кораном всех мерзавцев и глупцов" (могучая, должно быть, книга, мог бы подумать читатель Соловьева, если она действительно объединяет всех перечисленных в целостную партию!).

Двумя ключевыми символическими станциями русского динамического консерватизма в его становлении, двумя проблемными узлами стихийного русского традиционализма можно назвать в XIX веке "Россию и Европу" Данилевского, а в XX веке — "Европу и человечество" князя Николая Трубецкого. Эти работы, конечно, не могут браться в их отрыве от историко-

философского и культурного контекста, а воспринимаемые глубоко в этом контексте, они предстают как ступени формирования зрелого цивилизационного мировоззрения.

"Россия и Европа" аккумулировала опыт классической славянофильской мысли (ее называли "катехизисом славянофильства"), опыт русской внешнеполитической школы и живой драмы русской практической дипломатии во время и после Крымской войны. В этом смысле "Россия и Европа" была своего рода моментом истины русского самосознания XIX века.

Данилевский впервые описал Россию как "гигантский исторический плеоназм", препятствующей распространению "общечеловеческой" цивилизации. Он интерпретировал эту доходящую до иноприродности самостоятельность как *первичный, самобытный, великий исторический факт, основания которого лежат в таинственных глубинах всемирно-исторического плана развития судеб человеческого рода**. Данилевский первым (за десятилетие до Леонтьева) предсказал многие черты будущего СССР, назвав его, правда, Всеславянским Союзом и упирая на панславистский стержень этого союза,

*) Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — М., 1991. — С. 455.

центром которого должен был стать древний Царьград. После Крымской войны, говорил Данилевский, славянство вступает в прямую борьбу с Европой за "миродержавие" (термин, в качестве политологического впервые употребленный им)*.

Сочетая проповедь национально-либеральной идеи с органическим самодержавием, Данилевский вдохновенно писал, что как результат единства этих начал нация вырабатывает в себе уникальное историческое качество — "дисциплинированный энтузиазм" (по существу, таким образом, Данилевский узревал в национально-либеральном начале другие не похожие на европейский либерализм идеологические основания).

Написанная через 40 лет после "России и Европы" работа Трубецкого "Европа и человечест-

*) Данилевский вообще один из величайших русских изобретателей в области концептуальной социальной философии — он первым заговорил о "русской идее" (за 20 лет до своего противника В. Соловьева), о "цивилизационном этапе" в развитии культур. Он был основателем законченного и целостного учения о культурно-исторических типах, учения, пустившего глубокие корни в социальной науке XX века. Миссия славянства, согласно Данилевскому, состояла на тот момент в обороне мира от окончательной глобализации и гибели культурного разнообразия.

во", с одной стороны, подводила итоги этим четырем судьбоносным десятилетиям, с другой — она явилась краеугольным камнем, на котором было основано течение русского евразийства. Выводы Трубецкого строились на основе анализа русского и японского опыта "вестернизации". Русский мыслитель создал на удивление зрелую концепцию "культурного смещения" в странах-сателлитах Западной Европы. Он на несколько десятилетий опередил время, поскольку только после II мировой войны уровень идеологического самосознания развивающихся стран стал приближаться к возможности подобной постановки вопроса о местном "традиционализме". Только через полвека после написания "Европы и человечества" в мире сложились идеологические практики, близкие по своим установкам взглядам, излагавшимся Трубецким. Тогда же на Западе были предприняты теоретико-социологические и социально-философские разработки сходного типа. Однако у Трубецкого мысль о "неорганической традиции", о "скачущей эволюции" выражена максимально четко, определенно и резко, так, как это могло быть у автора, имеющего за собой собственную динамически развивающуюся и оригинальную традицию, не относящуюся по своему содержанию к западной культуре.

Идеологический пафос Трубецкого в "Европе и человечестве" — это именно пафос гипотетического супратрадиционализма, то есть традиционализма разных народов, объединяющихся не столько на почве духовного созвучия и сродства своих исконных традиций, сколько на почве отрицания зависимости от европейской культуры и стремления устранить источник антитрадиционного разложения своих культур. Идеологический "традиционализм" в странах Третьего мира в эпоху антиколониализма так и не поднялся на высоту, которую в теории начертал Трубецкой, говоривший о необходимости "восстания" против романо-германцев всех народов, "восстания", невозможного до тех пор, пока не произошел обратный вестернизации переворот в умах интеллигенции Третьего мира.

Забвение и извращение природы личности Трубецкой называл одним из закоренелых пороков европейской цивилизации. Благодаря Трубецкому и Карсавину "личность" стала центральным понятием евразийства, хотя глубоким персонализмом были проникнуты и мировоззрения их предшественников — в частности, того же Данилевского, апологета культурно-исторической "индивидуальности". Поэтому "органиче-

ская традиция" для Трубецкого обязательно целостная, обязательно непрерывная субстанция. Традиция может быть осмыслена как "органическая" только в ее сопоставлении с другим, "не-органическим", мутирующим типом социального наследования. Ценность здоровья личности может быть оценена только в сопоставлении с нарушениями личностного единства и своеобразия, с повреждениями и расстройствами личности.

Н. Данилевский и Н. Трубецкой работали на почве противопоставлений — они справедливо противопоставили друг другу сначала Европу и Россию, затем Европу и человечество. Наступает эпоха, когда мы замыкаем цепь русской консервативной традиции, когда плод русского динамического консерватизма становится спелым и пригодным для его выдвижения в центр национальной жизни. Сегодня актуализируется не противопоставление, как у Данилевского и Трубецкого, а сопоставление. Прежде всего сопоставляется не Европа с не-Европой, но — Россия и человечество. Это более глубинная самостоятельная позиция для русской мысли — поскольку принадлежность России к Европе всегда была спорной, но принадлежность ее человечеству бесспорна.

Одним из самых глубоких открытий Данилевского, предвосхищающих идеи неозволюционистов второй половины XX века, было описание им многовекторности цивилизационного развития культур: *Народы каждого культурно-исторического типа не вотще трудятся; результаты их труда остаются собственностью всех гругих народов, достигших цивилизационного периода своего развития, и труда этого повторять незачем. Но деятельность эта бывает всегда односторонняя и проявляется преимущественно в одной какой-либо категории результатов. <...> Необходимость в перемене направления (в новом предмете деятельности) для того, чтобы прогресс мог продолжаться, составляет внутреннюю причину того, почему необходимо появление на историческом поприще новых народов с иным психическим строем — народов, составляющих самобытный культурно-исторический тип**.

Данилевский и до сих пор остается непонятым и не продолженным мыслителем в том, что касается его взглядов на отсутствие "мировой науки", на мифологичность самого существова-

*) Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — М., 1991. — С. 128.

ния такого рода "теоретической" социальной науки. Между тем, необходимость перемены в направлении прогресса, как явствует из приведенной выше цитаты, была для него не демагогическим ходом, а глубоко продуманным выводом, следующим из чисто славянофильского представления о "внутренней стороне" истины, которая не может быть всецело интернациональной. Одно из главных и опаснейших заблуждений вестернизаторов Данилевский видел в их попытке навязать неевропейским обществам европейскую политэкономия и политическую науку, игнорируя при этом национальную природу общественных наук: *Влияние чуждого по духу воспитателя и общественной обстановки, не соответствующих внутреннему духовному складу народа, не может прийти в гармоническое соотношение с его духовными потребностями. Это будет воспитание львенка орлом**.

Собственно, у вестернизаторов действительно научный интерес отступал и отступает перед интересом усвоения передового — чуждого: революционно-мутагенного — опыта политической жизни. И мотив этот остается определяющим и объясняющим ангажированность

*) Там же. С. 495.

социальных наук в незападных обществах до сих пор! Общественные науки и поныне представляют собой результат насильственного вклинивания в нашу реальность чужеродных политических схем. Интеллигенции в ходе ее образования последовательно навязывается нерусская идеологическая триада: Марксизм (Социализм) — Либерализм — Консерватизм. Эти архетипы низших идеологий, эти матрицы западнической идеологической практики представляют собой "чужие константы", непередаваемые на язык тех категорий, которые вырабатывались незападными обществами исторически в соответствии с условиями местными. Попытка игнорировать этот факт означает желание навязать неевропейским странам такие понятия и концепции, которые не следуют из их социальной истории, не отвечают реалиям, противоречат историческим константам.

На Западе социализм вырабатывался в истории с определенной целью — уравновесить диадду старого консервативного "мира" и нового буржуазного, послереволюционного "мира" третьей константой, воплощающей идею труда, идею обуздания капитала не только политическими свободами, но и социальными правами. В России же социализм был приспособлен ради-

калами для совсем другой цели — для войны с самодержавием и разрушением самодержавия в существующей исторической форме. Однако, разрушив одну форму империализма, русские псевдо-социалисты возродили его в другой форме. В российских людях не было ничего действительно отвечающего идее "социализма" как трудового и правового строя — в уродливых формах восстанавливалось то же самое, что было вложено в людей в ходе тысячелетнего становления нашей цивилизации.

Выдвижение в фокус политических наук другой по отношению к маркисзму-либерализму-консерватизму триады смыслового равновесия политической системы означало бы зрелость культуры нашего самосознания. Зрелая цивилизация выносит в середину политической власти и общественной самоорганизации не абстрактные теоретические построения, не школьные схемы, но фундаментальные начала собственного бытия — осознанные и признающие друг друга олицетворения цивилизационных констант. Это могут быть не только репрезентанты по корпоративному принципу, не только парламентские партии и не только функциональные "ветви власти".

Говорить о смысле исторических начал должны те силы, которые представляют собою

направления духовных исканий, пути сложного отбора и синтеза, собирания и фильтрации самих констант. Три константы русской цивилизации — это, в первую очередь, три взгляда на сверх-идеологию, три институциональных и культурных ее элемента. Для их понимания нам потребно не разделение властей — идея, предполагающая в качестве государственной и национальной абстрактную антропологическую философию и систему юридических гарантий разных начал общества друг против друга. Нам нужно "разделение" идеологий, с тем, чтобы, не смешиваясь, они блюли чистоту вверенных им констант нашей цивилизации. **Чистый религиозный традиционализм, чистый империализм и чистая супранациональная идея** уже слежались у нас в некое единство. Но это должна быть не историко-политологическая "каша", а стройная система констант — объединенных пафосом сотрудничества по существу самостоятельных идеологий внутри общей для всего российского пространства сверх-идеологии. Различия между идеологическими путями связаны как с их самобытностью и самостоятельностью, так и с их взаимозависимостью, той заботой друг о друге, которую должны ради цивилизации в целом проявлять, не сливаясь и не смешиваясь друг с другом,

духовные и идейные миры, из которых эта цивилизация складывается, собирается*.

Сопоставляя Россию с человечеством, мы, в первую очередь, ассоциируем между собой "незападные", "неевропейские" традиции, пораженные изнутри западническими тенденциями и до сих пор не выдвинувшими достойной "восточнической" альтернативы. Такой русской альтернативой могла бы быть сверх-идеология динамического консерватизма и вырастающая из нее супратрадиционная идея.

**) Современный востоковед и оригинальный русский мыслитель В. Малявин в своей статье в сборнике "Иное" писал, что именно на "евразийском пространстве", в России и благодаря России как нигде более наглядно проступает самобытная природа традиции, культуры и цивилизации; различия между этими важнейшими измерениями человеческой практики не затушеваны здесь никакими идеологическими системами. (...) Мы еще не способны даже вообразить цивилизацию, которая типизировала бы сам разрыв между традицией и идеологией и тем самым как бы устранила сама себя. Во всяком случае, это будет внезрелищная цивилизация — цивилизация сообществ, научившихся жить внутренним опытом и по этой самой причине отпустивших на волю все образорождающие силы души...*

В конце концов, только свобода от внешнего даст нам свободу жить во внешнем мире. В России не нужно ничего менять. Нужно только помочь русскому сердцу осознать свою тайную свободу...

Западная социальная наука давала для западного же общества адекватные его революционному и секулярному опыту схемы соотношения традиции и цивилизации. Во второй половине XX века одним из наиболее интересных авторов, отождествлявших традицию и цивилизацию (то есть истолковавших традицию в максимально расширительном духе), был упоминавшийся уже в этой книге американец Эдвард Шилз, автор сочинения "Центр и периферия". У Шилза была дана практически перевернутая картина Традиции-Цивилизации: если для динамических консерваторов это целостное поле культурной и государственной общности, живого исторического организма, то для Шилза, напротив, центр и периферия, традиция и ее внешние манифестации повернуты друг против друга. Шилз в результате "примиряет" их, но уже не как части организма, а как абстрактные и отчужденные начала социальной жизни — как привычку в ее войне с оригинальностью, как идею сохранения в противоположность инновациям и т. д. Соответственно, "традиционный центр" у Шилза превратился в некое смутное, размываемое временем пятно власти, уступающее себя "прошлое", авторитарное и инерционное наследие

уходящего порядка. Стягивая вокруг себя периферийное, оригинальное, творческое пространство с помощью своих властных санкций и ресурсов, центр сам исторически "оседает" в направлении периферии и пускает ее в себя. Согласно Шилзу, феномен традиции-цивилизации всегда развивается таким образом — она неуклонно "левеет", секуляризируется и "обогащается" содержанием периферийных и центробежных социальных стихий. Когда размышляешь над концепцией Шилза, в голову приходит догадка, что в таком обществе, которое описал он, центр находится вовсе не в "центре", а где-то на другом уровне социума.

Если поставить все с головы на ноги, то есть поставить на место абстрактного центра живую и священную для ее носителей Традицию, то центр, напротив, предстанет не как уступающий свои ценности и каноны рассеивающийся фокус социального порядка и авторитета, но как неистребимый форпост суверенитета конкретной Традиции-Цивилизации. Пока живо целое, центр остается центром, и наоборот: мощь и значимость центра поддерживает жизнедеятельность в целом исторической общности как таковой. Центр нужно вернуть в "центр", в фокус цивилизации, традицию — в принадле-

жащее ей место "сердцевины" исторической общности.

Как я уже старался показать в предыдущих главах, центр Традиции не только не является неподвижным сакральным фиксатором пространства и исторического времени, но реально осуществляет себя в духе своего рода динамического консерватизма — сложного движения и взаимного раскрытия цивилизационных констант, корни которых лежат в первоначальной глубине традиционного народного ядра, в его исторической завязи. В ходе развития традиционный центр работает над тем, чтобы сообщить смысловую и ценностную правду констант данной цивилизации всем ее участникам, привить эту правду многообразным носителям Традиции-Цивилизации, осуществить ее как внутреннюю конституцию человека, перевести исторически динамичные начала в строение самого человеческого духа, его способа мыслить и поступать.

Природа человека бунтует против Традиции, не желает смирять себя, выковывать предписываемый религией характер высокого духовного достоинства и человеческой чести — однако только в Традиции и благодаря ей люди воспитываются в высокоорганизованных и самостоятельных существ, творцов и созидателей культуры и

цивилизации, внутренне дисциплинированных и одновременно вдохновенных деятелей истории. На исторических этапах разрушения Традиции происходит высвобождение энергии, используемой в паразитических целях — при этом иллюзия поверхностного освобождения человека, его природы и инстинктов, а вместе с ними как будто и развертывания его творческих способностей подкрепляется (опять же внешне) идеей технического прогресса и смягчения нравов. Но это довольно-таки кратковременная и близорукая иллюзия. Освобождение приводит к тягчайшим формам рабства и зависимости. "Прогресс" же приводит к последним и низшим формам деградации культуры, лишаемой традиционного хребта.

Революция — это способ использования уже существующих технологий, но не движущая их сила, не источник их создания. Подлинный источник всякого творчества, в том числе и технологического, лежит, конечно же, не там, где его полагают революционеры и либеральные идеологи. Там, где они его видят, находится, в лучшем случае, потребитель и торговец, способный не более чем на использование чужих изобретений и чужих производительных усилий. Однако еще более важный источник лежит

даже не в деятельности изобретателей как таковых, а в деятельности стоящих за спиной этих изобретателей невидимых поколений представителей Традиции — носителей духовного созерцания и самособирания, тех "великанов" духа, на плечах которых и стоят творцы культуры. Это относится не только к соотношению священного и мирского в социальной жизни — определенные соответствия этому можно найти и в соотношениях между народами.

Что способна противопоставить традиция-цивилизация революции-мутации, свирепствующей на поле, в первую очередь, самих незападных обществ? Традиционную культуру, традиционные верования, критику западничества с позиций этих верований, программу корректировки так называемого прогресса, о которой заговорил Данилевский и которую выдвинул в качестве лозунга для "восстания" Трубецкой.

В свое время Данилевского не прельщала идея включения России в союз европейских консервативных сил, потому что европейские и русские консерваторы оказывались не союзниками, а принципиальными противниками, не меньшими противниками, чем русские консерваторы и европейские радикалы. (Как я это понимаю, наши и их консерваторы — защитники

разных "центров": у них расфокусированного, размытого и сдающего, а у нас, напротив, постепенно собирающегося, исторически стягивающегося и сгущающегося.) В свое время Трубецкой не прельщался идеями интернационалистической борьбы против мирового империализма. Вопреки тем горе-интерпретаторам, которые видят в евразийстве большевистскую провокацию, Трубецкой заговорил о восстании уже после создания III Интернационала и, следовательно, имел в виду восстание не интернациональное, следующее в русле мутации, а супранациональное. Он понимал, что международная социал-демократия не менее враждебна России, чем европейская либерально-консервативная партия*.

Теперь и нам нужно не прельщаться антиглобалистскими проектами, будь то "новые левые" или "новые правые". Не исключено, что антиглобализм специально создан в тайных

*) В статье "Наследие Чингисхана" Трубецкой утверждает, что советская власть по существу умножала и усугубляла "антинациональную европеизацию". И хотя ленинская "революция" и сталинский "термидор", как уже говорилось в начале главы, несли в себе определенную реакционную сущность, но это была непоследовательная, превращенная и извращенная реакция, к тому же стеснявшаяся своей реакционности и скрывавшая ее.

структурах Запада, чтобы оплести в зародыше возможность самостоятельной супратрадиционной идеи на Востоке, и конкретнее: в России. Во всяком случае, даже если допустить стихийность самозародившегося антиглобализма и его неподконтрольность большим системным корпорациям, все равно это течение прямо противоположно излагаемой здесь супратрадиционной идее и русскому динамическому консерватизму. Антиглобалисты как будто нарочно подтверждают тезис Шилза о новой стадии борьбы периферии с центром. Однако в данном случае речь идет не о подлинном сакральном центре, поскольку сам глобализм, против которого выступают, представляет собой сегодня блуждающий антицентр — удерживающий власть и контроль, однако действующий анонимно и псевдонимно. Авиаудар по башням Центра мировой торговли или по ведомствам в Вашингтоне для субъекта мировой власти — антицентра — не только не является болезненным, но, возможно, даже желанным и приемлемым как повод для новых своих решений и мероприятий. Антицентр действует через периферию и как периферия. В этом смысле антиглобалисты выступают именно как **носители энергии антицентра в мире, где центры подорваны**. Антигло-

балисты в отличие от глобалистов — наиболее продвинутые двигатели антитрадиционной цивилизации, которую можно назвать Цивилизацией Периферии или Цивилизацией-Периферией. Сегодня они на гребне волны, но это та же самая глобалистская волна. Нам не нужен этот двуединый глобализм-антиглобализм, а нужен супратрадиционализм. Нам нужна не сугубо отрицательная борьба с "мертвой цивилизацией", но раскрытие духовного смысла живой традиции-цивилизации.

Если по сравнению с советским строем западный строй казался царством частной инициативы, то теперь все перевернулось. Субъект политкорректности и системности, субъект сковывания инициативы теперь располагается в западном мире. И именно это критикуют антиглобалисты, борцы с системой, классические носители идеи периферии — нигилисты и анархисты. В лице антиглобализма мы имеем дело не с восстанием подлинного центра против клокочущей периферии, но новый этап разложения всех принципов центральности и авторитарной субъектности в стихии периферийных тенденций. Это восстание посредственностей буржуазного мира, которые жаждут абстрактной свободы, не ставя перед собой вопросов о пределах

и целях самой свободы. Причем это восстание не героическое, но либеральное восстание сытых, испугавшихся посредственностей. Антиглобализм — это следствие испуга перед неототалитарной тенденцией Системы, испуга, переходящего в ненависть к Системе. Этой революцией движет странное для буржуа стремление гарантировать свою свободу "навсегда" (разумеется, в обозримой исторической перспективе). Такой революционизм можно сравнить с новой буржуазной революцией — не против господствующего Средневековья, а против Сердневековья, которое еще не наступило*.

Сверх-идеология динамического консерватизма означает принципиальную альтернативу цивилизации западничества и революционного духа, абсолютную критику этой псевдо-цивилизации, которая предполагает не удовлетворение подлинных потребностей, но служение потребностям низшего порядка, сведение к ним как истинным целям всей человеческой жизни; не удовлетворение даже и этих низших потребностей, но их преумножение, искусственное раз-

* Как говорит в своем манифесте Теодор Качинский, мы должны уничтожить индустриальную систему во время ее болезни. Если же мы пойдем на компромисс и позволим ей выздороветь, это в конце концов уничтожит всю нашу свободу.

жигание психологической "жажды" присвоения внешних вещей*; не освобождение времени для творчества собственного духа, а его растрату в суетной, сверхскоростной деловитости; не успокаивающий душевные силы комфорт, но комфорт опустошающий; не гуманность по отношению к слабым, но способствование вырождению человеческого рода, насаждению паразитических и нездоровых идеалов; не ответственность за себя и ближнего, а усиление коллективных эгоизмов и солидаризацию паразитических корпораций, не считающих нужным покидать мир иллюзий и приходить к самостоятельной жизненной позиции; не торжество ценностей человеческого "я", а расшатывание личностного ядра, защиту правомочности греха, права на порок и свободы в страстях; не укрепление, а разрушение даже таких элементарных

*) Антиглобалисты говорят в этой связи о "вторичных" потребностях. Однако дело именно в соотношении низших и подлинных потребностей, из которых далее следует уже и проблема потребностей "вторичных". Рекламно-маркетингового "разжигания" потребительской жажды не было бы, если бы потребитель не был рабом низших и искусственных потребностей в духовно-метафизическом смысле. Корень эксплуатации западника западными корпорациями лежит не в корпорациях, а в самом западнике, по образу и подобию которого корпорации были созданы.

основ социальной жизни, как мораль и семья; не взаимное обогащение индивидов, общностей и культур, а усреднение и нивелирование рас, наций, полов, исповеданий — когда за видимостью внешнего разнообразия таится одно и то же, одинаковое в своем безличии содержание.

Поэтому современная глобальная цивилизация, так же, как допотопная Атлантида, Вавилонская башня и Содом, заслуживает имени не цивилизации, но анти-цивилизации, периферийного духа, узурпировавшего права считаться источником культуры и человечности. Имя цивилизации заслуживает та человеческая среда, которая складывалась вокруг традиции богопочитания Праотца Адама, традиции Богочеловека Христа. Служение святых отцов и пророков не может быть направлено против цивилизации и культуры. Самый трудный идеал и единственно достойный идеал для пророка — не воевать с цивилизацией (с "миром"), а высвечивать ее своим служением, разделяя с нею судьбу, пробиваться через ее толщу, "жечь сердца людей" в ее глубине.

Традиция уже сама есть следствие раздвоенности и распада внутреннего человека — распада его на воспоминание об утраченном рае (божественный след в сердце) и греховное

историческое бытие, жизнь в "миру". Бытие Традиции само по себе подразумевает раздвоение человека. Поэтому представлять бытие Традиции как противоположное и несовместимое с бытием цивилизации — значит, умножать расстройство и распадение человеческого "я", а также умножать распад и деградацию человеческой культуры и духовности вообще. Никакой цивилизации, враждебной Традиции, не существует. Нет никакой "империи зла", "державы погибели", однако есть дух отсутствия Традиции. Опасность этого духа для человечества заключается не в новейших технологиях, но в том, что мы имеем дело с грандиозной иллюзией, с глобальной перевернутостью смыслов — то, чего нет, выдается за то, что существует наиболее полноценно, там, где нет цивилизации, там якобы и находится ее источник. Между тем, единственный и безальтернативный источник цивилизации — это именно Традиция. То же, что пытаются выдать за цивилизацию, за "мир" — это замаскированная пустота, облаченное в "покрывало Изиды", Великое Отсутствие.

Запад — это нечто вроде иронической усмешки на устах Востока. Запад — это самоирония Востока, иронизирование над своей приверженностью Богу (= неспособность устоять в

Традиции). Когда Восток не выдерживает своего идеала, он начинает раздваиваться в западничестве. Россия-человечество в отличие от западного Востока — Восток, поднимающийся до сопротивления западной мутации. Запад для России-человечества осмысливается не как коэффициент, но как историософский антикоэффициент.

Иронии западничества можно противопоставить антииронию — притворную иронию юродства как предельного принципа миродержавия. Никто не сдерживает мир с такой силой, как юродивый, никто не укрощает так небытие, как этот носитель предельной духовной нищеты, апофатического внимания к истории и брэнному миру. Миссия юродства — апофатическая забота о мире, апофатическое "миролюбие", то есть миродержавие. Восточное христианство — это существенно пророческая религия, собирающаяся вокруг историчного Богочеловека. Поэтому Россия — таинственный венец Востока, тайная узда, накладываемая на мир сей свыше. Россия интимно связана с Христом и конгениальна Ему. Россия — юродивый царь мира.

Живой конкретный сакральный центр по определению совершенно неистребим. Пока

народ как историческая общность существует, в нем где-то обязательно сокрыт подлинный первоисточник регенерации полной Традиции-Цивилизации, хранилище заданного архетипа. Если же историческая общность прекращает свой земной путь, то сокровище архетипа все равно сохраняется, но уже не в прежнем месте и не с прежней целью — а с новыми задачами. Оно передается другим общностям, другим народам, носителям духовно преемственной традиции. Отсечение частей от Традиции-Цивилизации, нанесение ей ран не истребляют ее скрытого центра. Так, у православных есть обетование, что врата ада не одолеют Церкви. Это значит, что Церковь пребудет до времен Антихриста, и даже Антихрист не одолеет ее. Следовательно, никогда не поздно строить цивилизацию вокруг Традиции, никогда не поздно нести служение и миссию в мирской жизни. Не ошибемся, если допустим, что не только монашеское служение, не только затвор, не только в катакомбах, но всегда, даже и во времена Апокалипсиса, исповедничество и проповедь веры служат признаками Истинной Церкви.

Следовательно, призвание человека в его отношениях с Богом, верой и своим родовым происхождением заключается в том, чтобы

быть не периферией, но центром. Самому быть центром веры, общности, рода, семьи и т. д. Даже во времена отсутствия монархии быть ее носителями, то есть "царями" с маленькой буквы. Быть воплощенным носителем своей веры, своего государства и своего родового лица. На другом уровне можно говорить и о призвании самой Традиции-Цивилизации. Это призвание России быть центром истории, которое предполагает призвание русского человека быть центром своей цивилизации. Такая установка означает живую Традицию-Цивилизацию, и сомнение в подобной установке само по себе означает для ее представителей тяжкую болезнь духа. Глобализм современности есть ничто иное, как пародия на Традицию, на качество ее вселенскости — но пародия может, сама того не желая, расчищать дорогу для своего первообраза, то есть для вселенской традиции.

Супратрадиционализм признает, что центр человеческого духа обитает здесь и сейчас, что Бог присутствует здесь и сейчас. Евангельская формула **"Дух дышит где хочет"** означает не только неожиданность проявлений Святого Духа, но и множественность мест Его проявления. Супратрадиционализм — это и есть такое представление о центрах мира — центры мира могут

одновременно быть в разных местах, не переставая быть от этого **единственными** центрами. Таинство происходит одновременно в тысячах алтарей и распространяется на сотни тысяч христиан. Парадокс единственности и множественности связан с парадоксом вечности и временности, который существенно определяет специфику человеческого духа — человек сам есть пример вечности, вместившейся во временное и ограниченное бытие.

Быть центром истории, значит, быть вовлеченным в судьбы всего мира. В этом смысле динамический консерватизм имеет значение не только для России — реализуясь в России, он раскрывает в ней в полной мере то качество, которое Достоевский назвал "всемирной отзывчивостью", а я бы предложил обозначить как "Россию-человечество". У многих русских мыслителей встречаются интуиции этой "России-человечества", то есть не просто русской миссии, но своеобразной нужды народов в приобщении к русскому пути цивилизационного обустройства, к русской "гармонии". И может быть лучше всех сказал об этом В. В. Розанов: *Русские принимают тело, но духа не принимают. Чужие, соединяясь с нами, принимают именно дух. Хотя на словах мы и увлекаемся будто бы "идей-*

ным миром" Европы... Это только так кажется. (...) Западным людям русская литература открыла эру нового нравственного порядка... "Есть страна, есть целый огромный народ, неизмеримого протяжения, где я не была бы презираема, не была бы так грубо оскорблена, где всякий бы заступился бы за меня" ..Есть души, которым русская песня одна нужна на свете, милее всего на свете, как ушибленному — его мать, как больному ребенку — опять же мать его, может быть, некрасивая женщина и даже не добродетельная женщина... Но вот что есть всегда на Руси: отзывчивость. "Убаюкаться" на Руси многим хочется...*

"Постколониальный традиционализм" сегодня — не антиглобализм, а глобальный супратрадиционализм. Только в объединении локальных традиционализмов в глобальную, то есть вселенскую супранациональную систему они могут стать реальной альтернативой глобализму, реальным контрглобализмом, а не тем течением, сценарий которого написан на самом Западе. Супратрадиционализм противоположен всем видам экуменизма. Россия-человечество не может увлекаться проектами положительно-

*) Розанов В. В. Сумерки просвещения. — М., 1990. — С. 362 — 364..

го синтеза традиционных культур. Традиции в супратрадиционализме неслиянны и несмешиваемы — они должны выступить единым фронтом в различных регионах мира, но обеспечение самого фронта как исторического факта ложится именно на носителей сверх-идеологии.

Одним из главных аргументов против традиционалистской альтернативы глобальным проектам служит апелляция к прогрессу и социальной гармонизации глобального мира, к выработке более комфортабельного и сбалансированного мироустройства, в котором доминация "золотого миллиарда" может быть и пересмотрена. Однако дело не столько в пересмотре этого вопроса, сколько в более фундаментальных вещах. Комфорт для человека заключается не в безмятежности и довольстве, которые покупаются любой ценой, но, в первую очередь, в гармонии с самим собой, с наследием своих предшественников, с традицией и культурным окружением, из которого складывалась человеческая личность. Рассуждать о противоположности реального традиционалистского консерватизма ценностям индивидуального уюта и удобства может только представитель иностранной диаспоры, колонизатор, а не ответственный носитель местной аутентичной культуры.

На этой ориентации на местные правды традиций держится та большая правда супратрадиционализма, благодаря которой он может стать идеологией не только русской и не только евразийской.

Москва явилась не просто Третьим (в смысле еще одного, "следующего") Римом — она явилась Римом в третьей степени, Высшим Римом, какой только возможен на земле, ибо воспроизвела империю, вобрала политический разум Церкви и донесла миссию "миродержавия" до всех "подданных". "Миродержавие" понесли в себе русские как хранители Предания Церкви и Традиции Царства и другие народы, которые были вовлечены русскими в грандиозное историческое делание. Старец Филофей в своих историософских письмах угадал ту тайну, что в трех Римах промыслом Божиим последовательно выковывалось особое человеческое качество — характер "гражданина Вышняго Иерусалима". Это характер носителей "миродержавия", не просто империи и не просто "православного царства", а характер "неотмирных фронтовиков", сдерживающих натиск мира и защищающих стоящее за их спиной таинство Правой Славы. Русские если не осознают, то

чувствуют, что мир сей является зверем, который не обладает своим собственным разумом и который нуждается в духовном приручении. Мир сей необходимо укрощать и руководить силой человеческого духа. Преподобный Серафим, кормящий с рук дикого медведя — это один из самых верных символов Святой Руси в ее отношении к миру.

Что бы ни говорили о бытовом превосходстве западной цивилизации наши недоброжелатели, они не могут оспорить очевидного факта — великороссы несут в себе иную политическую волю, положительную, центростремительную волю "миродержавности". В этом своем служении они уподобляются ангелам, посланным на землю, в земную историю. Поэтому Россия была и остается "неотмирной" страной, и "богоносность" наша в большинстве своих носителей не есть реальное "богообщение", реальное "соприкосновение с Богом", хотя и связана с таким опытом святых подвижников. "Богоносность" наша есть "миродержавие", наличие твердого, темного, неведомого миру сему ядра в нас, ядра, которое ему не по зубам. В этом именно смысле мы — не от мира сего.

Сегодня многие скорбят о расточении материальной мощи. Маловерие и уныние, скепсис

и пессимизм — это не русские качества. Стоит посмотреть в книгу Иова, чтобы увидеть, что Бог силен в одночасье восстановить всю нашу утраченную мощь. Лишь тот, кто не цепляется за землю и земное, смотрит в тайное и невидимое. В этом не слабость наша, а наша сила.

В известном жизнеописании преподобного старца Силуана Афонского можно найти этому такое подтверждение: *Как ты думаешь, почему же так немцы лучше русских умеют строить машины и другие вещи? (...) Я думаю, что русские люди первую мысль, первую силу отдают Богу и мало думают о земном; а если бы русский народ, подобно другим народам, обернулся бы всем лицом к земле и стал бы только этим и заниматься, то он скоро обогнал бы их, потому что это менее трудно.*

Некоторые из присутствовавших монахов, зная, что в мире нет ничего труднее молитвы, согласились с отцом Силуаном.*

*) Софроний архимандрит, Старец Силуан. — М., 1999. — С. 95 — 96.

Приложение

МИФОЛОГИЯ НОВОГО КОРПОРАТИЗМА*

1. ПОБЕДИТ ЛИ В РОССИИ ВОРОВСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ?

России нужен великий художник. (...) Россию мог бы спасти какой-то великий священник. (...)

Будет ли нам дан цельно верующий человек?

В. Розанов

Лики зрелого постмодерна

В ушедшем, 2000-м году отечественные антикоммунисты и антифашисты могли поздравить друг друга. В России начался действительный красно-коричневый синтез, возникают красно-коричневые идеологии — не игрушечные, не понорошечные "пугала" для обывателя, как в 90-е годы, а вполне адекватные исторической ситуации, построенные на интеллектуальном уровне своего времени. Реальные — а зна-

* Впервые опубликовано в "Философской газете" 2001, № 1(2).

чит вовсе и не страшные и почти никого не пугающие, потому что антифашисты и антикоммунисты уже много лет воюют лишь с призраками безвозвратного прошлого и не боятся новой реальности.

Методологический синтез происходит в результате прохождения Россией первого фазиса постмодернизации, завершения инкубационного периода идеологического развития "постиндустриальной" инфекции, поразившей СССР при Горбачеве. Постмодерн проявляет теперь свое подлинное лицо — это вовсе не улыбка плюралистически настроенного и толерантного бюргера и даже не калейдоскоп различных рожиц новейшей массовой и маргинальной культуры. Лицо созревшего постмодерна — это новый **корпоративный или даже кастовый порядок**, неоиерархизм. Остается покуда неясным, какая модель неоиерархизма возобладает, но борьба между сторонниками различных моделей уже началась.

Отличие посткапиталистического (постиндустриального) иерархизма от иерархии традиционной (воспетой традиционалистами и романтиками контрреволюции и контрреформации) состоит, в первую очередь, в том, что постмодерный человек остается целостным только в тех отпечатках, которые он оставляет

в культуре — в своих "нарративах", "саморассказах". Целостен не сам человек, он представляет собой какую-то прямоходящую "черную дыру" метафизического отсутствия — целостные жанры, по законам которых он описывает свою судьбу, свою историю. След для постмодернистов самодостаточен, в трактовке Ж. Дерриды "следы" представляют собой "письмена", то есть реальную субстанцию культуры, реальную субстанцию космоса. След, письмо фиксирует бытие, тогда как само бытие утекает сквозь пальцы и утрачивается безвозвратно. Даже цивилизация есть не что иное, как глобальный "след" человечества — субъекта, которого в общем-то как такового не существует.

Постмодерн выступает как колдовская методология "вынимания следа" — текст бытия весит на ее весах бесконечно больше, чем само бытие, текст породившее. С помощью следопытства и вынимания следа постмодерн осуществляет заклинание мира — происходит перекодировка основных установок эпохи модерна, деонтологизация мира. Современный исследователь И. Ильин остроумно замечает: *После долгого периода господства рационализма с его "расколдовыванием мира", о чем в свое время писал Макс Вебер, приходится... "заколдовывание мира" в сознании людей*

конца XX века*. Если до революции общество отождествлялось с духовной традицией, а в модерне речь шла об обществе как живой системе, жизнь которой понимается как иррациональный остаток от социального тела, то постмодернизм критикует этот иррациональный остаток — система, говорит нам постмодернизм, представляет собой мертвое тело, жизнь в ней, индивидуальность в ней — чистейшая иллюзия.

Именно такую иерархию, иерархию неживого мумифицированного тела мы теперь должны получить в качестве принципа социального устройства. Однако это не иерархия мертвых клеток (поскольку иерархическое единство организма обеспечивают жизненные, а не посмертные химические процессы) — это иерархия деонтологизированная, развеществленная и отчужденная от своей предметной, натуральной субстанции. Это иерархия знаков, сигналов, "следов", но не самих вещей и не самих людей — это иерархия отпечатков бытия, которое отсутствует, которое иллюзорно.

Одним из наиболее чутких к новой ситуации оказался известный московский автор А. Дугин, на которого долгое время указывали как на об-

* Ильин И. Постмодернизм: От истоков до конца столетия. — М., 1998. — С. 182.

разчик "красно-коричневого" интеллектуального маргинализма. Неудивительно, что, вдохновенно отрабатывая это смысловое поле в современной культуре, Дугин одним из первых заговаривает и о постмодерне в новом еще непривычно глобальном значении. В газете "Завтра" (№ 37, 2000) Дугин поместил статью "Дух постмодерна и новый финансовый порядок", в которой, во-первых, описал наличие, по крайней мере, двух прогностических моделей развития ситуации и, во-вторых, представил квалифицированный анализ посткапиталистической финансовой методологии, то есть по существу складывающейся экономической неоиерархии.

Итак, ситуация постмодерна может развиваться по модели А.Мелера и Хабермаса, а может пойти в том русле, на которое указывает Бодрийяр и оптимистические либералы. Первые видят возможность складывания в недрах постмодерной культуры "консервативно-революционного полюса" (трактовка Дугина), выработки альтернативного нынешнему курсу цивилизации, возвращения ее к традиционалистским ценностям. Вторые рассматривают постмодерн как новую стратегию модерна, его наследника и преемника, сохраняющего прежний глубинный цивилизационный вектор.

Постмодернизм в финансовой сфере, согласно Дугину, рассматривающему теории "технического анализа" (в первую очередь, Д. Мэрфи) и соответствующие им практики "алхимии финансов" (Д. Сорос), означает, что в случае с портфельными инвестициями, обслуживания и реструктуризации глобальных задолженностей и иных аналогичных финансовых процессов речь идет о реальных операциях с фиктивными объектами. Определяющими объявляются не производство и обмен реальных товаров, не баланс спроса и предложения, но сам "рынок" как финансовая схема, как тренд, тенденция ценовых колебаний, "чистое движение капитала", фондовые и фьючерсные финансовые потоки. Динамика рыночных цен в системе трендов становится самостоятельным процессом, независимым от фактической реальности товара или стока... Мы стоим на пороге "чудесного нового мира", мира биржевого волшебства, герметических заклиний брокеров, электронного движения автономного капитала.

Если еще более обнажить суть происходящего, в эпоху постмодерна главным товаром постепенно становятся ожидания, чаяния и планы многомиллиардного населения земли. Любопытно, что Дугин видит в этой новой финансо-

вой методологии и новой практике "высокого предпринимательства" не только угрозу для остатков традиционных ценностей, но и возможность реванша альтернативных модерну сил — в его статье есть какой-то труднообъяснимый задор и оптимизм. Оптимизм этот можно пытаться объяснить, если предположить, что Дугин располагает скрытой информацией об источниках и инициаторах новой методологии и видит себя причастным к ним.

Мне представляется, что мнение Бодрийяра и либералов более обосновано, чем мнение Мелера и (у нас) Дугина: постмодерн действительно есть мутация модерна, обеспечивающая ему историческое пространство для сохранения завоеванных ценностей и уклада. В отличие от Дугина, я вижу выход не в том, чтобы бороться за постмодерн, а в том и только в том, чтобы овладеть технологией постмодерна, сохраняя внутри иной дух и другую традицию. Нужно использовать эту технологию против постмодерна и против модерна, не принимая дух этой технологии, не принимая ее до конца всерьез. Русская цивилизация выстоит только в том случае, если, подобно казаку Гоголя, вступит в виртуальную игру с постмодерными чертями и, перекрестив под столом крапленые карты, побьет этих чер-

тей. Мы должны, мы вынуждены играть в новые игры, но нужно держать в сердце Иисусову молитву и выйти на новые рубежи, не растеряв слез покаяния и жажда святого причащения.

Важно не забывать, что черти играют на опережение и догадываются о нашем настрое еще до того, как мы сами его осознали. Если наш игрок не молится, то мы проигрываем.

Истоки нового корпоратизма: рыночного быдла не получилось

В отличие от "неофашиствующего" (по уверениям критиков) Дугина настоящие постмодерновые оптимисты выглядят респектабельно и органично для существующей ныне системы. Они не играют роль красной тряпки для либералов, но вносят в существующую систему сыворотку бодрящего идеологического ревизионизма. Их "красно-коричневый" синтез оказывается как бы вполне легитимным в рамках либеральной системы, из которой они вырастают, но при этом сохраняет свежесть радикализма, несколько будоражит воображение общественности. Ярчайший тому пример — деятельность ведущих экспертов и идеологов круга Глеба Павловского, в частности, Сергея Маркова и Сергея Чернышева (в базу этого круга входят Фонд эф-

фективной политики, Высшая школа экономики, Русский институт, маленькая, но заметная интернет-империя Павловского).

В своей статье я остановлюсь на нескольких текстах Сергея Чернышева и прежде всего на его программной работе "Вместо манифеста. Предприниматель: Новое слово. Новое сословие. Новое ремесло", выставленную в интернете на "Русском журнале" (а впоследствии вышедшую и отдельным изданием). Чернышев — это первый исполнительный директор фонда "Культурная инициатива" (фонда Сороса), нынешний директор Русского института. Мысли Чернышева весьма показательны не только потому, что он был одним из технологов зрелой перестройки и одним из главных помощников Сороса в области его PR-активности в России, но и потому, что ныне Чернышев оказывается ключевой фигурой в новом идеологическом проекте Павловского, претендующем на официальность. Проект этот состоит не просто в разработке идеологии, но в выращивании целого слоя молодых политиков и топ-менеджеров, которые должны будут скоро заместить нынешнюю управленческую и информационную элиту России. В работе "Вместо манифеста" дается как раз нечто вроде непринужденного и чрезвычай-

но откровенного эссеистического очерка данной идеологии.

Государство, — говорит Чернышев, — исторически преходящая форма суверенитета. Она возникает в свой час и точно так же она исчезает. Корпорация и есть новая форма суверенитета. Вы понимаете, конечно, что речь идет не об исторической, средневековой форме, а о ее зазеркальном метаисторическом аналоге, которую я называю трансгосударственной предпринимательской корпорацией. Под корпорацией понимается базовый общественный институт, на котором нарастает социальная ткань общества культуры, исторически опосредующего общество традиции и общество цивилизации.

Корпоративный уклад двойствен — это, с одной стороны, дорыночный пласт хозяйства и культуры, с другой стороны, нарождающийся постиндустриальный. У нас, — говорит Чернышев, — это могучий пласт, который остался от попыток построить современную корпорацию в советской метаистории, при Иосифе Виссарионовиче. Этот уклад, погибающий мир гигантских заводов, колхозов, НИИ и КБ, министерств и совнархозов, до конца не рассосался, и он потенциально дает нам преимущество

среди прочих игроков, которые стремятся играть на этом поле.

Корпоратизм — это "третий путь", по отношению к социал-демократии (марксизму) и либеральному консерватизму, это адекватный русский путь. Мы взяли с Запада понятийную схему, где есть "право — лево", "север — юг", "коммунизм — либерализм". А по центру остается незамеченным огромный корпоративный мир. Чернышев не просто конструирует идеологему, но и бьет тревогу: Другие трансгосударственные корпорации уже складываются, выстраивают свои ядра и задумчиво идут сквозь нас, как сквозь пустоту. Мы пока еще не возникли в поле этой битвы, нас просто нет. Нас не рассматривают всерьез ни как партнеров, ни как противников, нас используют как предмет. Вырвавшись за пределы Истории, Россия не вернулась в круг метакультур. Русское переживает момент небытия. Сегодня нет такой страны и нет такой культуры.

После таких заявлений доверчивый читатель вправе ожидать от Чернышева и его единомышленников какого-то откровения о политическом самоопределении России. Наиболее образованные и знакомые с историей XX века читатели не могут не отметить загадочного сходства этих

мыслей с фашистским "корпоратизмом" в духе Муссолини. Кстати, у С. Маркова, директора Института политических исследований, мы встречаем даже прямую параллель Путина и Муссолини — у нашего президента должно появиться мощное волевое начало, это будет как бы "Муссолини, но более или менее цивилизованный", говорит Марков. Самое любопытное, что это заигрывание с запретными темами, игровой антидемократизм виртуозно и беззастенчиво сочетается у данных авторов с апелляциями к "демократизму". Известно, — сообщает нам Марков в статье "НПСР — это идеальная оппозиция", — что демократия наступает тогда, когда те, кто победил на первых демократических выборах, отдадут власть оппозиции, а те на следующих выборах вернут ее. Конечно, идея циркуляции власти между оппозицией и победителем никак не связана с фашистским корпоратизмом, который в данном случае выглядит не более чем риторической фигурой (использован для красного словца).

Эта идея "регулируемой извне власти" совсем другого свойства, чем корпоратизм, и наиболее обнаженно она была высказана Чернышевым в интервью "Возвращение в Россию. XXI век": *Если грубо упростить, правительст-*

во должно сидеть и соображать: так, сейчас мы ликвидируем задолженность перед историей, у нас был дохлый и куцый либеральный уклад. Поэтому мы пока затыкаем глотку корпоратистам, а коммунистам велим вообще не показываться, а то хуже будет. А если хотя бы по добром — мы им персональную машину даем, мобильный телефон, гачу. И выпускаем либералов. Но, выпуская либералов, мы понимаем, что это этап многоборья. Сейчас они должны пройти, создать определенный менталитет, структуры, решить проблему наполнения товарного рынка и создать независимых предпринимателей. Когда предприниматели созданы, мы собираем на тайное совещание тех, кто ощущает, что им выгодно объединяться, и говорим: Корпоратисты, бьет ваш час. Мы вас берем в эксперты, в президентскую администрацию и еще даем посты двух вице-премьеров. А вы, либералы, идите в оппозицию, пишите мемуары.

И после этого шутивого пассажа Чернышев вдруг серьезно добавляет: Будь общество в состоянии относительного мира и благополучия, где работает как-то экономика, то можно было бы, как мы предлагали в 1988 году, действительно выбрать уклады-лидеры, полюса роста

и на этом играть, подпитывать, ограждать, разъединять. Но, досадует "правая рука" Сороса и Павловского, получилось не так, как мы предполагали... Эта идея, — поясняет он в манифесте, — имела бы смысл, если бы удалось разом поменять население — казённое быдло, которое толкается у кормушки-распределителя, на рыночное быдло, которое в соответствии с макроэкономическими моделями производит, торгует, кредитует и платит налоги. Но вскоре выяснилось, что власть получила третий вариант хозяйственно-активного населения: вместо "бизнесменов" и "коммерсантов" — предпринимателей, теневиков и бандитов.

Как видим, корпоратизм для "новых корпоратистов" есть очередной "изм", который они рассматривают как еще один шаг в бесконечной череде утрясения политического уклада России. Но зачем им нужен корпоратизм, зачем им нужна эта сильная политическая воля? Оказывается, это нужно для того, чтобы устаканить интересы разнообразных предпринимателей типа братьев Черных, Березовского, Гусинского и других истинно-русских бизнесменов... Простой вопрос: откуда у власти возьмется харизма? Откуда раньше бралась харизма? Бог посылал. Это греческое слово означает буквально

"гар". Является харизматический лидер, все его боятся.

Итак, харизма нужна мифическому "правительству", чтобы цивилизовать новое предпринимательское сословие и адаптировать его к русской жизни.

Что это за аккумуляторы "ничейной" рыночной энергии?

Нельзя не признать, что манифест Чернышева — местами блестящее эссе, которое в разных отношениях может оказаться близким самым разным читателям. Но главное в нем, согласно замыслу, — понравиться нынешним сильным мира сего, поскольку стержнем "манифеста" Чернышева является идеализация предпринимателей — этого нового, прогрессивного, совершенного сословия, возникшего в эпоху постмодерна. Предприниматели — это носители новой формации, они так же отличаются от обычных "бизнесменов", как буржуазия отличается от средневековых купцов или пролетариат от колонов и батраков. Самое сложное и важное — провести грань, отделяющую новое "совершенное" восходящее сословие от всего наносного — черного пиара, бандитских разборок, хакеров, киллеров, аферистов, теневиков.

Грань эта, оказывается, не вполне просматривается, вернее она и представляет собою главную мысль автора, эту пресловутую идеализацию.

В предпринимательской схеме связь между отдельными бизнесами имеет, прежде всего, информационный, а уже как следствие экономический характер. ...Поэтому, в частности, постиндустриальное общество называют еще постэкономическим. Чернышев признает, что предприниматели представляют собой по отношению к целому обществу "инородное тело". Однако это инородность новизны, нового, более производительного типа деятельности. Производит ли его творец нечто новое — или перераспределяет в свою пользу уже произведенное, хитроумно обворовывая соседей?

Чернышев не дает на этот вопрос развернутого и аргументированного ответа, он как бы забывает это сделать и сразу переходит к доказательству следующего тезиса: государство должно стать "крышей" для наших предпринимателей, узаконить их и поставить их на службу новой идее (или самое себя на пользу этому восходящему сословию, попросту признать их за своих хозяев). Разницу между предпринимателями и собственно производителями (в смысле создания материальных ценностей) Чернышев

описывает просто, даже несколько наивно: *Конкуренты умеют валять войлок не хуже, но не умеют считать.*

Как же так умеют считать наши предприниматели? Какие такие новые принципы счета изобрели они по сравнению со средневековыми менялами и ростовщиками? Видимо, это как раз то умение просчитывать фиктивные тренды и "потoki", о которых речь шла в начале моей статьи.

Любая новая схема деятельности производительна в той мере, в какой она берет из "природы" некие силы и превращает их в человеческие. Создатель нового типа деятельности рассматривает все предыдущие как лес, в котором он хозяйничает, как хочет. Если предпринимательская схема позволяет взять из социальной природы ту или иную стихийную силу и обратить ее на пользу хотя бы одному человеку — тем самым для него она производительна. При этом деликатно умалчивается о том, что эта частица "ничейной" рыночной энергии присваивается именно из социальной природы, высасывается из ткани социального тела, а не из неживой природы в сугубом смысле слова. Предприниматели — это не изобретатели машин и механизмов, они аккумулируют энергию

за счет убывания этой энергии (то есть денег) в других социальных структурах. Сила, которую присваивают предприниматели, не совсем стихийная и не совсем ничейная. В этом-то "не совсем" и заключается вся двусмысленность новой воровской идеологии.

Чернышев пытается отмахнуться от предполагаемых упреков в воровской философии с помощью нескольких смехотворных аргументов, основанных на подмене темы. Во-первых, говорит он, речь не идет об экономическом беззаконии, поскольку *никакой финансовый аудит не поможет обнаружить (и тем более доказать) факт конфиденциального обмена информацией между элементами предпринимательской схемы!* Во-вторых, все упреки предпринимателям носят "мифологический" характер: обыватели приписывают злые умыслы объективному феномену вывоза капитала за границу. Любопытно, что на соседних страницах манифеста Чернышев признает, что *почти все наши частные предприниматели строят схемы, в которых часть элементов располагается за рубежом.*

Получается, что поскольку население глуповато и государство подслеповато, вор перестал быть вором, а самозванец становится царем. Мне-то, человеку недостаточно просвещенно-

му, всегда казалось, что вор он сам по себе вор, а самозванец сам по себе самозванец, и "знаковые системы" тут не при чем. Но не тут-то было. Современная (постмодерная) наука учит иначе.

Однако "объективное" не тождественно мифологическому — мифологической как раз является сама идеализация предпринимателей, насквозь мифологично это стремление Чернышева представить предпринимателей в качестве наиболее ценного социального слоя, наиболее производительного и талантливого слоя. Чернышев проговаривается, что "талант" нового сословия невозможен без двух объективных условий: встроенности в "группировки предпринимателей" и использования добытой незаконными способами информации — внутрислужебной, компрометирующей и прочей, вплоть до государственной тайны. Итак, талант российского предпринимателя — это талант, во-первых, "братка" в деле и в доле и, во-вторых, шпиона. Благополучие же предпринимательской схемы зависит от умения и способности находить формы симбиоза с госчиновниками. Большинство предпринимателей — лица с *двойной социальной идентичностью, которые используют государственный пост или аппаратную должность для конструирования схем,*

преследующих личные либо групповые интересы. Вот вам и весь "талант" нового сословия!

Тем не менее, общество кровно заинтересовано в присвоении и разумном использовании перспективной мощной силы, которую представляет собой предприниматель и которую оно по собственной гурости может задушить при родах.

Уничтожить или выдавить за границу хрупкий постиндустриальный уклад можно в считанные месяцы — притом, что на формирование первого поколения отечественных предпринимателей международного класса ушло десятилетие.

Манифест Чернышева пронизан подобными жалобными интонациями: не делайте нам больно, ведь мы — это ваш цвет, ваш смысл, мы ваша квинтэссенция. Он молит русское государство: стань нам своим, стань *родной матерью*, средством самоидентификации, защиты, источником информационной подпитки и прочее (цитата буквальная). В противном случае, говорит Чернышев, наши предприниматели окажутся голыми один на один с тяжеловооруженными иностранными предпринимателями, за которыми стоят мощнейшие корпорации современного типа, с кучей финансовых, полити-

ческих, силовых и информационных ресурсов. И получится так, что им будет нечего делать здесь, где исчезло государство, потому что страна превратится в пустыню, по которой будут бродить нищие и юродивые... Таким образом, жалоба и упрек постепенно превращаются и в угрозу: без нас вы ничто!

Вывод: требуем, чтобы наше родное государство активно выполняло супружеский долг по отношению к нам (если угодно, вплоть до роли генерального штаба). Оно должно обеспечивать политическую, силовую, разведывательную, а самое главное — информационную поддержку. Оно должно быть организующей пирамидой для всех русскоязычных предпринимательских корпораций.

Итак, государство должно стать, во-первых, пирамидой (!) и, во-вторых, должно стать одним из подразделений предпринимательской сверхкорпорации, а именно: выполнять роль спецслужб, обеспечивать функции разведки и контрразведки для новых господ России.

Пусть даже идея корпоратизма нужна России, пусть даже данные люди смогут ее провести в жизнь. Пусть так. Но они не имеют права на эту идею, так же, как они не имеют права на Россию. В лучшем случае они имеют право на то

только, чтобы убраться отсюда под улюлюканье веселого и незлопамятного народа русского, празднующего свое возрождение.

Но если идея корпоратизма сама по себе (как чистая идея) верна, то почему я столь суров по отношению к этой новой идеологии и к таким симпатичным людям как наши воры-предприниматели? Об этом — во второй части работы.

2. РАДИКАЛЬНОЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО — СВОДИТСЯ ЛИ РОССИЯ К РУССКОМУ ЯЗЫКУ?

— Мы отнимаем у России детей ее. Мы восстановим детей против России. (...)

— Пусть так. Но знайте: Святая Русь одолеет и банки и биржу.
В. Розанов

Предприниматели как "последняя каста"

Анализируя откровенное эссе директора Русского института Сергея Чернышева "Вместо манифеста. Предприниматель: Новое слово. Новое сословие. Новое ремесло" (кратко называемого здесь "манифестом"), я остановился на его идее-требовании в адрес государства "стать естественной надстройкой над предприниматель-

ством", "стать верхушкой предпринимательского сословия". Главным аргументом в пользу этого требования Чернышев выдвинул тезис о том, что предпринимательство представляет собой "новую производительную силу" — этим Чернышев выдает свое неомарксистское интеллектуальное происхождение, к чему я еще вернусь. Но, говорит Чернышев, если эту новую силу задашат — нам всем конец. Это так потому, что без нового, стоящего на уровне своего времени предпринимательского сословия Россия не сможет конкурировать с другими державами-корпорациями.

Требование времени состоит в том, чтобы корпорации дрались друг с другом не столько, как "ирокезы против апачей" и не столько, как "Боинг против Юнкерса", сколько как "ЦРУ с КГБ": *У них есть и боевые отряды, и оборонная индустрия, но самое главное у них — промышленный шпионаж, радиоигры, засылка и перевербовка агентов, прослушивание, информационный терроризм, дезинформация.*

Из очерка Чернышева всякому очень хорошо ясно, зачем предпринимательскому сообществу России нужно государство. Гораздо хуже дело обстоит с обоснованием того, зачем государству и обществу российскому нужно это са-

мое новое сословие. Мифология нового постиндустриального типа социальной организации у Чернышева практически ничем не подкрепляется — он справедливо полагает, что ему мало кто возразит, мало кто станет утверждать, что управленцев нового типа можно подготовить, как служащих специалистов, наплевав при этом на вольных волков компрадорского времени, Смутного времени 90-х. Чернышев по существу предлагает государству взять предпринимателей к себе на работу, с тем чтобы они, эти "центральные фигуры постиндустриального времени", "социальные инженеры нового типа", сами стали "постмодерным государством" и осуществили обмен предпринимательскими схемами деятельности.

Собственно, в этом и состоит хитроумный проект Центра корпоративного предпринимательства, руководителем которого на базе Высшей школы экономики является сам Чернышев. Все, что я анализирую в этом цикле статей, это содержание той идеологии, той философии, которая закладывается в голову студентов, учеников Чернышева, Маркова, Павловского — ныне студентов, но уже завтра управленцев новой России, рыцарей железного ордена корпоратизма. Собственно, я анализирую не просто эссе, а

"установочные лекции" мастера и профессора, воспитателя тех, кого он считает будущей элитой России.

В корпоративном контексте, учит Чернышев, *предпринимательскую схему становится возможным отделить от создателя и превратить в высоколиквидный информационный продукт*. Вне корпоратизма такое присвоение предпринимательских схем во имя интересов общества в целом невозможно — только корпорация обеспечивает необходимый уровень доверия и взаимозависимости своих членов. Корпорация, как говорит Чернышев в одном из своих интервью, *это еще и целостный образ жизни, и определенный тип личности*. Корпорант — это надежный человек, человек хора (в хорошем аспекте), человек стаи (в плохом), человек, умеющий организовано действовать с собратьями по корпорации, будучи ответственным за свой участок деятельности.

Идеал Чернышева очень похож на идеал того серого волка, которого в басне Крылова застали на псарне. Волк утверждает, что он уже переродился по своей натуре и может применить свой недюжинный опыт и талант для жизни в овчарне с овцами и собаками (в нашем случае соответственно — в корпорации с

корпорантами). Примерно тот же мотив встречаем в басне "Пестрые овцы", в которой лиса советует царю-льву отправить овец пастись на луга, откомандировав им в качестве пастырей волков.

Я не отрицаю, что предприниматели полезны, это своего рода санитары стихийного рынка. Но при чем здесь корпоратизм?

Это не та конкуренция, — говорит нам лиса-Чернышев, — при которой сильнейший перегрызает горло всем остальным. Это конкуренция, при которой моей целью является включение чужой схемы в свою. Если мне это удастся, я, естественно, получу все прибыли, и Ваши в том числе. Но Вам-то станет лучше, а не хуже, потому что включение схемы в объемлющую метасхему не убивает ее, а наоборот, создает для нее максимально благоприятную макросреду, в которой она стабильно работает. В общем, это старая песня: лучший вор и аферист является лучшим управленцем и хозяйственником. Эту песню мы уже слышали из уст команды Гайдара. Но, как признал сам Чернышев, в России почему-то данный "закон" не сработал.

Воспользуемся для наглядности древним традиционным учением о пяти кастах (духовной, воинской, хозяйственной, рабочей и отвер-

женной), и нам придется признать, что если Чернышев прав, и мы имеем дело действительно с новым сословием, то это уже "шестая каста", каста не вполне человеческая и не вполне общественная. Это тот "род" апокалиптических времен, который появляется неведь откуда — одни называют их Гогом и Магогом, другие "саранчей", представляющей собой одну из казней Божиих. Это как бы люди, которые на самом деле неопределимы никакими сословными рамками. Их закон паразитический, закон существооборотней, способных имитировать разные общественные ценности, но неспособных эти ценности воспроизводить. В Смутное время в России (а эти времена у нас повторяются) мы видим как бы репетиции миропорядка "шестой касты", когда на поверхность откуда ни возьмишь вылезает нечисть и нежить рода человеческого, все преступное, все извращенное, все колдовское — одним словом, если говорить по старине, все "воровское". В этом смысле воровской закон — это реальность, а не романтическая мифологизация.

То, что я прав по отношению к сословию предпринимателей и их корпоративистской претензии, можно доказать словами самого Чернышева, а именно тем, как он относится к чечен-

ской проблеме. Его позиция — это какая-то странная смесь подходов правозащитников и путинских генералов. В своем интервью "Возвращение в Россию. XXI век" Чернышев говорит: *Случай с несчастной Чечней, которую сейчас все долбают, чуть ли не первый за десять лет, когда в обществе возник относительный консенсус, и это очень грустный и шаткий консенсус по сомнительному поводу. Оказывается, как следует из "манифеста", Чернышев видит в чеченских боевиках образец того, что он понимает под корпорацией: В современном обществе уклад, загнанный в угол, почти неуничтожим. Средства обороны у меньшинств развиваются гораздо быстрее, чем средства их уничтожения. Они же плохо различимы, их надо искать. Что Чечня показала? Не агрессивность ислама, не национально-освободительную борьбу, а неуничтожимость малого уклада, имеющего волю бороться до конца. Современное общество не может пойти на издержки, связанные с тотальным уничтожением такого меньшинства, а если оно еще и расплывлено в диаспорах, то это вообще бесполезная затея.*

Да, господин Чернышев, я не удивлюсь, если вы скоро предложите наиболее эффективный из всех возможных способ решения чечен-

ской проблемы. Действительно, не предложить ли президенту России сделать двумя первыми вице-премьерами таких проверенных "корпоративистов" как Басаев и Хаттаб, Аслана Масхадова назначить секретарем Совета безопасности России, полевым командирам раздать округа, а между рядовыми "бойцами" распределить российские корпорации, закрепостив крестьян, рабочих, прикрепив к ним чиновников и подразделения муниципальной милиции. Мы получим идеальную корпоративную Россию, поскольку в ней возникнет целая каста, объединенная к тому же по славной судьбе, по национальному признаку и по пристрастию к одним и тем же наркотическим средствам. Эти новые аристократы зарекомендовали себя как корпорация-секта, способная действовать в экстремальных условиях и разработавшая весьма производительные предпринимательские схемы своего "малого уклада", а именно: работоторговые, наркототорговые, связанные с торговлей оружием. Весь евразийский мир обрадуется, если эти схемы обогатят нашу оскудевшую реальность.

Мертвая традиция и живой язык

Идеология Чернышева действительно красно-коричневая, более того, она замешена при

этом и на либеральном мировоззрении, это тройственный синтез социал-демократических, национал-социалистических и либерально-консервативных предрассудков, осуществляемый в котле постмодерного культурного сознания. То, от чего Чернышев ни на минуту не отказывается, — это модернистский, в духе Маркса, Вебера и Поппера тезис о таинстве социального прогресса. Вся идеология Чернышева отсюда, из советских учебников по истмату, но одновременно и из постсоветских пособий по "открытому обществу". Демонстративный недемократизм Чернышева существенно смягчен его либеральной вмняемостью. Это обнажается, когда он говорит, что *надо лелеять и оттачивать этот самоконтроль, эту открытость — великие приобретения эпохи либерализма*. Миссия Чернышева и иже с ним — откорректировать либералов, дополнить их интеллектуальными моделями других идеологий.

Итак, первой догмой новой мифологии оказывается "таинство развития". *Развитие общества происходит в некоторой связи с тем обстоятельством, что постоянно совершаются акты творчества, в результате которых на свет появляются новые формы деятельности. Новые формы, появившись, начинают бороться*

за место под солнцем, и, в конце концов, некоторые из них прорастают и образуют островки будущего. Но первично не то, что они начинают "бороться" (со старыми формами или между собой), а именно то, что они возникают.

В обществе постоянно работает этот источник, он постоянно выплескивает наверх новые формы. Остановить этот процесс нельзя. И в этом — могила всякого общества. Поэтому любое нормальное общество пытается заткнуть этот фонтан из всех сил.

Повторяя таким образом зады учения об инновациях, Чернышев дает своим читателям и студентам некоторый внешне убедительный компот из идеологий — он привлекает еще неокрепшие юношеские умы всем тем, чем их можно привлечь, в том числе интеллектуальной дерзостью, признает частичную правоту всех идеологий. Но картина, которая выстраивается в результате, оказывается жестко тоталитарной. Чернышев относится к инновациям почти религиозно, новизна социального развития — это его божок. Его религия — это картина линейного прогресса, венцом которого оказывается корпоратизм и новый тип постмодернового общества, в котором государство решительно оскопляет в себе свой государственный

инстинкт и служит иным, негосударственным целям.

Власть, как вы помните, это некоторый исторический феномен, относящийся к типу "господствующих абстракций". Их время сочтено, они по большому счету ничего не могут сделать. Соответствующие институты обречены на смерть, причем в своей идее они уже умерли. В частности, государство обречено на смерть, собственно, оно уже умирает.

Государство в смысле "nation state" — не вечное учреждение, это историческая форма, которая уже давно истерлась и прохудилась.

Аналогично тому, как постиндустриальное предпринимательство снимает форму "рынка" и на месте денег воздвигает ноу-хау "предпринимательских схем", власть в трансгосударственных корпорациях заменяется на нечто иное, на компетенцию.

Проблема не в том, чтобы реставрировать архаичное государство, собрать расползающуюся по швам власть. — развивает свой подход Чернышев. — Остается культура, т. е. общность людей, которые живут в среде и в стихии русского языка, наследуют общую историю, понимают друг друга с полувзгляда, любят это трансцендентное "место", друг друга, Пушкина и прочее.

Чернышев — один из типичных продуктов постмодерного отчуждения 70-х — 80-х годов. В своем манифесте он заигрывает с консерваторами, людьми моего типа, когда цитирует Розанова и при этом говорит: *Я очень поздно узнал про того же Розанова. И у меня было гурацкое ощущение горькой обиды, что не нашлось человека, системы, института, государства, которые бы в свое время указали мне на это...* Действительно, Чернышев — автор, который не принял вовремя Розанова, не вместил его в себя — зато он сполна вместил в себя теорию коммуникации. Он вероятно плохо знает Библию и святых отцов, но наверняка читал Д. Зильбермана и восхищался его трактовкой культурной традиции. Люди этого уродливого духовного типа, не принадлежа никак действительно исконной традиции, тем не менее, смеют выносить свои некомпетентные суждения о традиции, культуре и цивилизации вообще. Они не верят в Священную Традицию, полагая ее продуктивной иллюзией, но они читали, что традиция есть эффективная технология, которая поддерживает существование социума не столько благодаря системе текстов, сколько благодаря ориентации на архетип, модель поведения, тождественные конкретному человеку и усваиваемые от него

через ритуал. Следуя авторам новейшей эпохи, они видят в традиции лишь ее функцию "приписывания значений" символам своей культуры, актуализации кода культуры.

Предприниматели занимают в неомарксизме Чернышева то место, которое занимало у Маркса середины 40-х годов прошлого века понятие пролетариата. Тогда у Маркса пролетариат рассматривался как сословие, которому была навязана реальность разложившегося миропорядка, мира без исторического права, мира без традиции, мира без социального достояния. Так же и предприниматели у Чернышева — это "последняя каста", которой все ни по чем, которая эмансипировалась от последних остатков религии, идеологии, государственности. В этом ключе должна быть эмансипирована и новая постмодерная элита России, воспитанием которой решили заняться господа Павловский и Чернышев. Все "ценности" сняты с предпринимателя, как листья с кочана капусты — и подо всем этим остается та тайна, тот стержень, который считается последним, то, на чем предполагается создавать корпорацию "Россия". Этот стержень — русский язык, "семиотическая система" нашего взаимопонимания.

Для Чернышева овладение языком тождественно овладению контекстом: *Сообщество лиц*,

говорящих на одном и том же языке, может договориться только в том случае, если этот язык является не просто техническим средством коммуникации, а неким общим полем культурных инвариантов, позволяющим договориться. Язык для Чернышева является "инструментом выстраивания отношений", "транслятором культурных инвариантов", базой данных культуры, содержащей цитаты, которые служат "мгновенными снимками весьма сложных эмоциональных состояний". Потому что язык на самом деле не ограничивается словами — это только нижний уровень. Язык — это некоторый лес духов вроде толстолобого, хитрого, хищного и одновременно доброго медведя, тотемного зверя. И знаки, которые мы подаем друг другу, — это сигнальная система традиционного общества...

Язык несет в себе начало харизмы, он является ее главным источником. Поэтому идея власти неотрывна от языка и связана со способностью власти говорить, убеждать, а точнее, даже правильно повелевать. Компетентность — многостороннее понятие, она включает способность выработать адекватную стратегию в противостоянии другим корпорациям, принимать корпоративные решения и строить схемы, включающие деятельность

гругих людей. В частности, компетентность выражается в личностном потенциале, харизме лидера и проявляется в том, как он говорит и пишет.

Я допускаю, что в Центре корпоративного предпринимательства студентов можно научить теории коммуникации, основам русской культуры, новейшим выкладкам в понимании традиционных обществ, некоторым хитростям предпринимательского ремесла. Всю эту "мешанину" знаний и навыков, которая содержится в голове самого Чернышева, можно попытаться привить молодежи. Но никакое заведение подобного типа не может передать собственно "харизмы", о которой идет речь. Насколько я понял, харизму никто не собирается сообщать, ее собираются моделировать. Эта задача, формулируется Чернышевым уже чисто теоретически, и поэтому она менее интересна, чем идеи инкорпорации предпринимателей и воспитания управленцев. Но эта задача имеет прямое отношение к тому, что Чернышев понимает под живым языком (а философия языка — это самое сильное, что есть у новых корпоративистов).

Идея состоит в том, чтобы заново создать "канонический образный ряд", канон русской культуры и русской речи. Для этого, говорит

Чернышев, за круглым столом должны объединиться представители разных убеждений с признанием своей культурной общности и необходимости сохранить культурный космос. Целью совместной работы лучших умов должно стать "воссоздание институтов индоктринации", в частности большого гипертекста, официальной трактовки русской цивилизации, понимаемой как культурное достояние. Далее Чернышев произносит слова, под которыми можно только подписаться: *Общество, основанное на отрицании любых границ и канонов, фактически возводит собственную бессодержательность в закон и предписывает его другим. Это хуже, чем любой "тоталитаризм", хуже во вполне определенном смысле. Люди, которые оказались не в состоянии выделить главное и неглавное, которые отрицают существование вещей, выходящих за рамки индивидуальной человеческой воли, в том числе и Бога, т. е. любые надличностные структуры, отрицают культурную идентичность, — эти люди фактически предписывают всем остальным на веки вечные запретить любой выбор, любой акт воли. Ибо они хотят оставить человека наедине со всем множеством текстов всех культур, вместе взятых, — что фактически тождественно тому, чтобы оставить его без*

культуры совсем. Слушать этих полудурков людям культуры не пристало.

Идея создать гипертекст национальной культуры — объективно необходимая, здоровая идея. Вызывает большие вопросы методология, которая закладывается Чернышевым в основу проекта и странноватый неоязыческий контекст его культурного сознания. Русская культура, по уверениям нашего постмодерного неомарксиста и неокорпоратиста, является весьма ущербным, ограниченным аспектом общечеловеческой. В отдаленной (метаисторической) перспективе такая общечеловеческая культура все-таки должна быть создана.

Представления Чернышева о русской культурной традиции в действительности далеки от того содержания, которое в ней заложено. Впрочем, думаю, это уже достаточно очевидно для непредубежденного читателя.

Новая политика и новые мифы старой Руси

В отличие от Чернышева, я читал почти всего Розанова в момент завершения своего общего образования — на третьем и четвертом курсе Московского университета. Мне повезло. Поэтому я и привел на полном серьезе цитаты из Розанова в качестве эпиграфов к обеим статьям

данного цикла. Смею уверить, эти цитаты ухватывают некоторые главные нервы розановского мироощущения, а не скользят по поверхности. Розанов, к своей чести, всегда стремился к фокусировке на тех проблемах, решение которых могло бы, с его точки зрения, гарантировать **русский традиционализм** и вообще русскую цивилизацию от внешней и внутренней опасности. Розанов болел за русскую цивилизацию, а не за миф о прогрессе и не за "восходящие сословия", которые, по его выражению, нужно просто пороть на конюшне. Кто понял Розанова, должен был усвоить, что на "новых сословиях" ничего в этом мире не держится и на них ничего не построишь (кроме политических и информационных авантюр). Все держится на старых сословиях и на старых, традиционных культурных устоях. На них уже можно накручивать новые технологии любой сложности.

Тем не менее, Чернышев последовательно отстаивает свою веру в постмодерный консенсус, консенсус общего языка и общей культуры. В предельном виде это формулируется следующим образом: *Возьмем русского либерала типа П. Н. Милюкова, вполне корпоративного русского человека, например, Устрялова, а также вполне коммунистичного Бакунина. Они обречены на*

то, чтобы ругаться и конфликтовать, но при этом в эпоху постмодерна для них гражданская война перестает быть неизбежной, в принципе возникает общая база согласия, потому что метакультура, к которой они причастны, содержит в себе историю, образы и стереотипы, общие для всех этих людей. Объединяющим началом служит некая "идея-инвариант": Вы можете заснуть либералом, проснуться корпоратистом, заснуть корпоратистом, проснуться коммунистом, но при этом останетесь носителем культуры, в которой есть и первые, и вторые, и третьи. Эта культура вас помнит и знает, вы являетесь ее частицей.

Корпоратизм для Чернышева — постмодерное объединение принципиально несовместимых взглядов. Секрет такого плюралистического корпоратизма как раз в новом поколении политиков и предпринимателей, новом поколении государственных людей, которые стоят над всеми фракциями (коммунистами, либералами, собственно корпоратистами) и, презрительно сощурясь, заставляют их работать на ведомую им одним "русскую идею". Носители этой "метакультуры" — абстрактные, вневременные и внепространственные топ-менеджеры, очевидно, без пола, возраста и вероисповедания. Конечно же,

ведь мы страна многонациональная, многоконфессиональная, толерантная!

Если во главе корпорации встанет какая-то одна фракция, — замечает при этом Чернышев, — корпорация рухнет. Поэтому секрет успеха в том, чтобы в центре стояла скрепляющая всех структура, тотальный монополист идеологии, чем-то напоминающая Чернышеву "партию ленинского типа". Абстрактные, без пола, возраста и вероисповедания топ-менеджеры — это не шутка, это намек на наличие "иного критерия". Невооруженным глазом видно, что мыслители чернышевского типа не верят в Бога, но верят в инновации и в комфорт цивилизации, они не знают безусловных истин, но видят в науке средство для манипуляции людьми, "дух" для них идентичен знаковой системе коммуникации. Поэтому все, что остается для них от России — это русский язык, "Русь как речь". Все остальное для них — мифы. Но нужно оговориться, это те старые мифы, которых они еще пока побаиваются.

Именно тем, что они боятся старых мифов, объясняется их активность в сфере идеологии, их стремление противопоставить возрождению старых мифов (еще до того, как они начали оформлять свои претензии) новые мифы и мето-

ды, внешне мимикрирующие под свои антиподы. Так, миф о новом корпоратизме мимикрирует под миф Семьи, миф о "государстве предпринимателей" мимикрирует под миф Империи, а миф о Руси как речи мимикрирует под миф Церкви. Сразу оговорюсь, я вкладываю здесь в понятие мифа исключительно положительное, живое содержание. Старые мифы, о которых я говорю, есть вечные продуктивные пра-идеологии, пра-методологии и установки русской цивилизации. Новые же мифы, которые призваны покончить с нашими старыми русскими мифами, выглядят пока как утопия. Но это не повод облегченно вздохнуть, ведь и марксизм тоже был утопией, однако большевикам почти удалось уничтожить наши старые мифы.

Ошибка современных политтехнологов состоит уже в том, что они видят базой для общественного мира и стратегической стабильности в России согласие между коммунистами, либералами и выдуманными, но еще нереальными "корпоратистами". Все это вчерашний день политической философии. Если исходить не из вычитанных из учебников схем, но из самой жизни, то согласие следует искать между: во-первых, естественными национализмами евразийских народов, населяющих настоящую и

бывшую территорию Империи; во-вторых, корпоративными группами населения (укладами); в-третьих, духовно-культурными ориентациями российского общества. Уловить всю эту сложнейшую сеть жизненного разнообразия можно только вернув к жизни мифы-лидеры, типоформирующие для российской цивилизации, и поновому построив их в современность.

Чтобы меня правильно поняли люди, изучавшие классическую политологию, приведу одно не вполне корректное сравнение. Каждая цивилизация вырабатывает свою диалектическую систему в политике. Мы до сих пор безответственно заимствовали эти схемы на Западе, не понимая, что диалектика либерал-консерваторов и социал-демократов не имеет к нам сколько-нибудь тесного отношения. Мы называли свои реальности не свойственными им именами. Центр тяжести российской жизни никогда не лежал в оппозиции предприимчивости/государственности. На этой базе у нас не создашь "средний класс", не получишь действительного взаимопроникновения исторических начал. Крыльями нашей политической системы могут стать начала державности (империализма, иерархии корпораций) и евразийского супранационализма (разнообразия и автономии

укладов и родовых общин). Во взаимопроникновении этих начал на базе православного мироощущения — тайна стабильного раскрытия нашей цивилизации.

Я вынужден отложить серьезный разговор об этом и рискую быть слишком беглым в наброске данной политической идеи. Скажу лишь несколько слов о политическом и идеологическом измерениях "стратегической мифологии", возрождающей традиции старой Руси.

Миф Церкви содержит в себе разрешение личной проблематичности жизни человека в России — духовного смысла его рождения, его самоопределения, его смерти. Воцерковление политической философии и самой политики в России есть неустранимый базис для возрождения русской политической традиции. Совершенно открытым является вопрос о конкретных политических формах и режимах России XXI века (уже ясно, что от тотальной демократии и голого конституционализма все отказываются). Православие способно обеспечить духовный фундамент действительного консенсуса разноречивых начал исторической России, в том числе и ее традиционных конфессий. Православными должны быть ключевые лица новой политики и управления, за исключением тех аспектов управления,

где речь идет о соблюдении пропорций традиционного духовно-культурного разнообразия.

Миф Империи решает проблему приведения интересов и устремлений всех людей и групп друг к другу, сознании себя как части более масштабного целого и устроении себя внутри иерархии в соответствии со своей природой. Восстановление монархии, теократии, равно как и изобретение новых форм государственной власти не является однозначным вопросом. Однозначным в контексте всероссийского мира является определение формы, наиболее эффективной в плане сословно-корпоративного рекрутирования лучших людей. Империя — это не царь и не вождь, империя — это сила, которая оформляет сверху государственное единство России, назначает державные институты. В общественном смысле это не партия, не движение, но целостное начало политической жизни, наиболее открыто проявляющее себя в феномене аристократии, то есть верхнем общественном слое. Суть империи в данном случае заключается в принципе государственного служения — люди Империи поставлены, чтобы представлять Империю перед лицом национальных, культурных, хозяйственных миров, укладов, корпораций.

Миф Семьи решает проблему собственного происхождения, достоинства и внутреннего смысла того рода, уклада, той общности, которой ты естественно принадлежишь. Семья и род — естественная стихия жизни, которая на микроуровне может представляться как предельный атом социального организма, а на макроуровне — как принцип устройства родовой и народной автономии. Это принцип самоуправления, самоорганизации, корпоратизм снизу. Люди Семьи представляют перед Империей волю земель, волю малых укладов. Перспектива всей империи и малая перспектива родовой жизни встречаются на уровне евразийского супранационализма.

Если России суждено жить дальше, то альтернативы идеологии, близкой той, о которой я сейчас начал говорить, в принципе не существует. Вкратце эта безальтернативная позиция может звучать следующим образом.

Мы говорим "да" новым технологиям и говорим "нет" новым сословиям, мы говорим "да" новой политике старой Руси и говорим "нет" новым мифам, призванным похоронить нашу традицию.

ТРЕТИЙ ПОЛЮС*

(Что следует иметь в виду,
когда мы толкуем о консерватизме)

Год назад руководители идеологического отдела одной из новых партий власти предложили мне принять участие в подготовке конференции по политическому консерватизму — с тем, чтобы в дальнейшем разрабатывать официальную идеологию партии (а значит, и государства). От других своих знакомых я также слышал о проявлении внимания к "серьезному" идеологическому консерватизму со стороны ряда представителей высшей политической элиты, в том числе в администрации президента. Был проведен даже некий конкурс работ на лучшую консервативную идеологию. Все это наводило на мысль, что в ближайшее время она будет сформулирована и заявлена в свежих и жестких формулах. Однако эти предположения не оправдались — оживление сменилось очередной идейной стагнацией.

*) Впервые опубликовано в журнале "Эксперт" № 10 от 11 марта 2002 г.

Вотчина пиарщиков

Однако решать проблему выбора пути, формулирования национальной идеологии все же придется. Ключевым в этом разрезе оказывается вопрос наследства: СССР как наследник Российской империи и современная Россия как наследница СССР. Сама по себе эта постановка вопроса (если не брать узко юридическую сторону дела) является консервативной, связанной с видением политической ситуации в большой исторической перспективе.

По мере того как претензия советского типа модернизма на мировую революцию ослабевала, в нем возрастал неоконсервативный элемент, советский мир осознавался как особая цивилизация и приходила догадка, что она является исторической наследницей царской империи. Что было плохо в советской системе — "модернизм" или "консерватизм"? Ответ не очевиден. Но характерно, что глава государства всегда подчеркивает свое уважение к советскому прошлому, к госслужбе, к государственнымникам, к КПРФ; характерно, что он пошел на весьма болезненный для либералов символический шаг: на реставрацию государственного гимна — шаг по существу популистский. И все-таки до сих пор остается непонятным, является ли наметившийся сдвиг к

консерватизму чем-то серьезным, идущим в русле русской исторической традиции, или же эти жесты оказываются временными попутчиками популизма в сфере символов и прагматизма в деле укрепления вертикали власти. Идеологическая лаборатория путинской команды на сегодня — "фабрика компромиссов", по выражению одного из функционеров президентской администрации.

Консервативная "ниша" в России как исторически, так и актуально имеет огромную идеологическую и психологическую емкость. Я убежден, что если у нас все-таки выйдет на авансцену серьезная консервативная идеология, то ответ на нее снизу будет самым благоприятным. Пока же консервативные ходы в политике используются как элементы политтехнологий, и не более того. В 90-е годы это был, с одной стороны, консерватизм национал-патриотического блока — "красный" консерватизм, сочетавший неумелое троеперстие с посещением Мавзолея, а осторожные и неубедительные речи про тысячелетнюю империю — с верностью марксизму. Перспективный в принципе, этот путь синтеза неоконсервативной идеологии оказался заложником нетворческого аппарата компартии. С другой стороны, выдвинулись неприглядные

для консервативно мыслящего российского человека "правые" младореформаторы, и возникла путаница. Назвавшись правыми, Гайдар, Немцов, Кириенко, Чубайс окончательно дезориентировали обывателя, отодвинули куда-то в туманное прошлое тот факт, что либералы-западники в России никогда так не именовались. Этим лишний раз подчеркнули, что в России нет заслуживающей внимания политической традиции, и можно без обиняков взять американские термины "правизна" и "левизна" и просто пересадить их на нашу почву. Очень характерная позиция для якобы "правых". В 90-е годы существовали также карликовые политические движения, употребляющие идиомы консерватизма, такие воззрения симулировались и в предвыборной риторике генерала Лебедева и Владимира Рыжкова, но на этом сейчас нет смысла задерживать внимание.

Вполне вероятно, что, с точки зрения кремлевских политтехнологов, популизм начала века должен отличаться от популизма конца 80-х годов — тогда политика питалась антикоммунистическими ожиданиями, теперь — если не антилиберальными, то, во всяком случае, нелиберальными. Пройдя полукруг от планового социализма через рыночный капитализм,

стрелка политических часов стала клониться к третьему полюсу — полюсу консерватизма. Рубежным стал 2000 год, когда довольно резко менялся тон многих публицистов. Вчерашние проповедники либерализма стали наперебой угадывать идеологию, таящуюся в сердце загадочного и. о. президента, вскоре ставшего полноценным президентом. Большинство сходилось на "либеральном консерватизме".

Политтехнологи взялись за дело более круто — они сразу принялись объяснять всем политику нового курса и даже строить смелые проекции, подчас заигрывая с запретными темами. Так, директор Института политических исследований С. Марков в 2000 году говорил, что Путин станет лидером нового корпоративного государства, чем-то вроде "Муссолини, но более или менее цивилизованным", как он выразился.

Надо сказать, что ожидания и предчувствия были не совсем безосновательны. Другое дело, что отличить, где проявилась личная воля президента и его команды, а где продолжался псевдоконсервативный пиар, оказалось нелегко. Политолог А. Морозов правильно заметил, что *путинский неоконсерватизм от начала и до конца создан современными специалистами медийной борьбы*, и перечислил неоконсерватив-

ные черты нового курса именно как элементы своего рода культурологической кампании, своего рода нового популизма: Как "неоконсерватор" Путин позиционирует себя соответствующим образом: летает на истребителях, повторяет слова императора о том, что "у России два союзника — армия и флот". Он не только утверждает, что "Россия — европейская страна с христианскими традициями", но и летит в Псково-Печерский монастырь за благословением к самому почитаемому современному старцу о. Иоанну Крестьянкину. Путин встречается с Солженицыным, а правительственные СМИ толкуют курс восстановления вертикали власти с помощью учения о государстве Ивана Ильина.

Закон маятника

Специалисты, которым было поручено проработать новые идеологические задачи, должны были сразу столкнуться с проблемой выбора, поскольку консервативная парадигма неоднозначна и включает в себя совершенно противоположные идеологии*. Понятно, что "ситуационный" (модернистский) консерватизм должен был показаться наиболее подходящим для новой политической технологии,

*) См. стр. 210 — 211 настоящего издания.

поскольку он представляет собой идеологию стабилизации сложившихся на данный момент отношений, идеологию, которая опирает проект государственного строительства на фундамент фиксируемого здесь и сейчас согласия, status quo, — с гарантией, что не будет репрессий и "пересмотров" итогов.

Однако этот напрашивающийся выбор имел свою слабую сторону — либеральный консерватизм не укоренен в российской почве, не вписывается в русскую историческую традицию, мало согласуется с наследием наших консерваторов. Дело в том, что в XX веке Россия и Западная Европа пошли разными путями: западное консервативное движение раскололось на "консервативную революцию" и "либеральный консерватизм", в России же произошла по существу "радикальная революция". Приблизительные аналоги разошедшихся западных идеологий русская интеллигенция породила уже в эмиграции (аналогом консервативной волны были "правые" евразийцы, либеральные же консерваторы были представлены такими мыслителями, как П. Струве и С. Франк). Но в самой жизни России (СССР) даже приблизительных подобий этого расколовшегося на части консерватизма не было.

На Западе после победы над фашизмом "консервативную революцию" загнали в подполье, "правые" в собственном смысле оказались дискредитированы (хотя это и нельзя признать оправданным и справедливым в отношении "правых", отнюдь не тождественных фашистам). Поэтому традиционную политическую нишу занял либеральный консерватизм, впоследствии узурпировавший право отождествить себя с неоконсерватизмом вообще и выступивший на парламентском поле как второй полюс по отношению к социал-демократии. Либеральный консерватизм лег в основу современных версий идеологии английских тори, американских республиканцев, немецких христианских демократов. Но у нас-то, не пройдя через "консервативную революцию" и первоначальный либерализм, невозможно прийти и к органическому либерал-консерватизму. Скорее наоборот — в силу того, что Россия вкусила и "революции" (не консервативной), и "либерализма" (сначала радикально-социалистического, затем радикально-рыночного), теперь по закону маятника настает очередь какого-то нелиберального и нереволуционного консерватизма.

Не наш путь

Сегодня консервативная идея может войти и войдет как составная часть в любую вновь изобретаемую идеологию. Следовательно, дело не в самом декларируемом консерватизме, а в том, кто и ради чего берет его на вооружение. Неоконсерватизм в его постмодерном варианте — это лукавая идеология. На первый взгляд это умудренный модернизм, отказывающийся от жестких и непримиримых методов отцов и прислушивающийся к голосу дедов-консерваторов. Но признание некоторых консервативных ценностей происходит в постмодернизме "постфактум" — когда все новые революции (окультурная, сексуальная, психологическая) уже победили.

На фоне плюралистической "революции" начала 90-х советское общество могло показаться каким-то оплотом консерватизма, однако по существу это была, конечно же, сложная смесь, химера, соединившая в себе, например, четкие черты интернационализма и шовинизма, идеологии гуманизма и авторитаризма. Наивен тот, кто видит в этом лишь лицемерие, но не видит естественной для модернистской системы внутренней связи. Наивен и тот, кто на пороге XXI века не считает возможным появления гибри-

дов типа "космополитическая диктатура", либо же "демократический фашизм".

Сегодня уже можно говорить о мутации американского либерального консерватизма, перерождающегося в новый корпоративный порядок. Постмодернистский (постбуржуазный) консерватизм, который зарождается в США, — это развитой официальный глобализм, который выстраивает новую социальную иерархию с новой кастовостью. Неoliberalизм уже давно пришел к тому, что духовная культура сводится к механизмам коммуникации, а наука — к практической магии и манипуляции массами. Новая кастовость означает, что в мире на международном уровне закрепляются роли стран-капиталистов и стран-пролетариев, стран-господ и стран-изгоев. На уровне микросоциальном это означает новую степень контроля над личностью. С одной стороны, происходит отрезание низов (низших каст и низших наций) от уровня согласования и принятия решений, с другой — установление всеобъемлющего контроля за управляемыми. Империалистическая претензия выходит на передний план и не просто призывает, а именно принуждает к участию в мировой системе, к сотрудничеству с ней. Американские самолеты разбрасывают над Афганистаном листовки: "Выдайте талибов и боевиков *Аль-Каиды* или будете уничтожены".

Сам по себе корпоратизм и сама кастовость — это признаки сверхконсерватизма, опрокидывания истории в архаические формы. Специфика ситуации состоит в том, что в западной культуре изживание архаики было сопряжено с развитием христианства. Но сегодня скатывание к архаике будет означать не возвращение к христианским истокам, а торжество оккультно-неоязыческой духовности. Глобальная панатлантистская система — это мутант современности, вырождение ее в "новое средневековье", но не в то, о котором мечтал Бердяев, а в постмодерное, постиндустриальное, технотронное "средневековье Антихриста" с закрытой системой глобального беззакония. Это будет нечто среднее между поздней Римской империей с ее плюрализмом и "постхристианским" средневековьем, средневековьем колдовства и суеверия, но без покаяния, средневековьем безразличных к Богу, но верящих в черта.

Что же касается России, то "либерализм" здесь никогда не был на практике идеологией перенесения западных системных отношений на нашу почву. Хитрость либерализма в том, что он принципиально неодинаково работает в обществах, которые в разное время приступили к своей модернизации. Либерализм для метропо-

лии и либерализм для стран следующих эшелонов модернизации — это два принципиально разных стандарта. Впервые на это указал выдающийся русский мыслитель Николай Трубецкой, а впоследствии его идеи подхватили многие зарубежные идеологи и социологи, причем более активно — в "развивающихся" странах. То, что для нас либерализм и "приобщение" к цивилизации, говорил Трубецкой, для самих европейцев не что иное, как романо-германский шовинизм.

Оказывается, уже в обществах второго эшелона модернизации (Германия, Япония, Россия) возникла мощная реакция отторжения на либерализм, поскольку он ставил их в неравные условия, вгонял в прокрустово ложе транснациональной экономической системы. Что же касается стран третьего и четвертого эшелонов, то они вообще не могут надеяться органично вписаться со своей модернизацией в мировую систему. Издержки такой модернизации, диспропорции в развитии третьего мира слишком велики — утрата традиционной культуры, отказ от святынь и старых ценностей накладывается в этих обществах на сомнительные радости неразвитого индустриального уклада. Отсюда радикализм исламских государств, "иранская револю-

ция" Хомейни, "Талибан", тяга афро-азиатской политической элиты не к либерализму, а к политическому "традиционализму".

Представители же первенствующей сегодня цивилизации хотят воевать так, чтобы быть неуязвимыми для врага. Они хотят "бить лежащего". В бизнесе они хотят играть в таких соотношениях и по таким правилам, что конкурент практически не имеет шансов. В духовном противостоянии они хотят прийти на чужую почву, купить местные власти и заставить их обеспечить им все условия, чтобы их никто не обижал и чтобы их допустили к потенциальной пастве — неокрепшим юным душам. Так что о "честной конкуренции" после распада Советского Союза нет и речи. Коренная ошибка искренних либеральных консерваторов, которые пытаются при этом остаться почвенниками, в том, что они не сумели соизмерить принцип конкуренции с фактором богатства.

Но и богатство бывает разное. Богатства и ценности, если их носитель и владелец не готов к самопожертвованию, обесцениваются. Потому что не все ресурсы жизни могут быть переведены в деньги. В знаменитом стихотворении Пушкина последнее слово остается все-таки не за деньгами:

"Все куплю, — сказала злато. / Все возьму, — сказал булат". Лицемерие либерализма не беспредельно — на смену ему приходит неоконсерватизм, причем в Америке, в Европе, в России он может быть очень разным, вплоть до противоположности.

Консерватизм модернистский (ситуационный) статичен: его задача — притормаживать становление новых общественных форм, путем компромиссов и уступок сглаживать процессы неолиберальных революций. В этом и состоит главная задача либеральных консерваторов. Серьезный же консерватизм должен быть динамичен, цель его — выработать долговечные формы социального взаимодействия, воплотить в современных условиях русскую политическую и культурную традицию, возродить нашу самостоятельную цивилизацию и обеспечить ей прочное будущее.

Наш путь

Серьезный консерватизм — это, безусловно, не идиллия. В современном обществе он не может в мгновение ока достичь своих сверхзадач. Однако консервативная идеология немедленно потребует от государства ставить перед собой более существенные стратегические це-

ли, чем обслуживание "свободного рынка". Главная задача государства — не угождать своей элите, но указывать ей ее настоящее служение и собирать нацию с помощью продуманной системы духовно-политических символов, которые для консерватизма не являются пустым звуком, но бесконечно значимы.

Консерватизм просто совпадает с религиозным традиционализмом в том, что касается борьбы с грехом (неважно, к какой конфессии принадлежит консерватор, — он не может не чувствовать этих нравственных соответствий). Ведь борьба с грехом — отнюдь не только частное дело человека. Можно вспомнить в первую очередь, что сребролюбие и блуд — грехи, тогда как современное либеральное общество, похоже, забыло эту истину и не желает о ней вспоминать. Трудно себе представить, насколько оздоровится атмосфера в обществе, если государство сделает хотя бы две эти истины мотивами, определяющими его политику в том, что можно назвать сферой Слова (которая в современном мире является по совместительству и сферой универсального Символа, аудио- и видео-Образа).

Серьезные консерваторы, несомненно, провели бы существенную перестройку прежде

всего в области массовой информации, изменили бы ориентиры государственной политики в области культуры, образования, просвещения, науки и религии. Эти направления — ключевые для серьезного консерватизма, поскольку он уповает на воспитание новых поколений в духе традиционных ценностей, а не на спонтанный и, как уверяют либералы, "естественный" самоотбор, не на самоорганизацию социальной стихии. Консервативную контрреволюцию в умах можно осуществить только сверху и только в течение немалого времени. Однако здоровые плоды появились бы уже и в первые годы консервативных преобразований.

В отличие от консерватизма парламентского, берущего на себя, по выражению Эрнста Юнгера, роль шута в либеральном светском обществе, задачей серьезного динамического консерватизма будет не развлечение публики, а **сворачивание общенациональных демократических процедур**. Выборная демократия для настоящих консерваторов не может быть идолом, но может быть рычагом для решения определенных социальных вопросов, как то: организации земств, муниципалитетов, автономии "малых укладов". Идея представительства сохраняет большое значение, однако таким образом не

должна формироваться законодательная ветвь власти. Сверхзадача консерватизма в этой области — национальное собрание, земский собор, "генеральные штаты", орган сословно-корпоративного волеизъявления.

Демократия имеет смысл там, где она может быть наполнена живым общественным содержанием. В последние же годы все больше людей осознает абсурдность существующей системы выборов, в которых отчуждение избирателей от избранников становится катастрофическим. По существу и для власти, и для народа выборы становятся тягостной формальностью, добровольно взятым на себя ритуалом поддержания демократических приличий.

Положительная программа серьезных консерваторов — приоритет национальных интересов, государство, вера, семья, нравственность, порядок, социальная ответственность индивида, терпимость, духовность, служение (служба); в области культуры — традиционность и мораль; в области экономики — дисциплина и прозрачность (публичность) административных решений. Здесь консерватизму приходится бороться с мифом, что регулирующие механизмы государства сковывают частную инициативу. На деле инициативу сковывает "либеральное" (в рос-

сийском варианте) государство с его вседозволенностью и коммерциализацией санкций. Консервативное же государство сковывало бы не частную инициативу предпринимателей, а администраторов в проявлении их "частной" инициативы, которая является сегодня причиной коррупции и социальной неправды. Укрепление государственности не означает усиления автономности и самодостаточности чиновника, но ровно наоборот — его ответственности и зависимости от тех, кто стоит выше, и от того, что происходит внизу. Укрепление государственности означает укрепление политической воли, а не выпуск новой серии негласных индульгенций на экономические злоупотребления.

Консервативная власть, несомненно, сделала бы большую ставку на репрессивный аппарат, поскольку по мере приближения к своим сверхзадачам она встретила бы серьезное сопротивление в толщах административных структур и в ряде криминальных кланов. Вместе с тем и здесь можно говорить о жестком и мягком варианте кадровых чисток и перетрясок. В такого рода сложных процессах, как показывает исторический опыт, большую роль играют репрессии не полицейского, а идеологического типа. Чиновник должен быть не посредником между властью

и обществом, не "полупроводником", но качественным транслятором социальной информации. Он должен "служить" и, по сталинскому выражению, быть "винтиком" — это высказывание отнюдь не лишено смысла в отношении оперативных обязанностей бюрократии.

Сверхзадачей серьезного консерватизма стало бы определенное ограничение свободы слова и совести — не в смысле ограничения прав личности, но в смысле вмешательства в складывание рынка информации и формирование духовной культуры, активного участия государства в их регулировании. Надо сказать, что нынешняя политика власти в области крупных СМИ частично соответствует этому подходу, но остается непонятным, чего в этой политике больше — банального прагматизма или консервативных замыслов. Регуляция может быть жесткая (цензура, запреты, ограничения) и мягкая (воздействие через финансовые корпоративные рычаги, давление на бизнес и менеджмент, ответственный за нарушение должного порядка, система предупреждений и ликвидации лицензий и т. п.).

В свое время Жозеф де Местр писал, что контрреволюция не противоположна революции, но самостоятельна. Ведь только революци-

онные идеологии строятся по принципу: чем "левее", тем лучше. Серьезный, по-настоящему динамический консерватизм не существует по принципу: чем "правее", тем лучше. Он исходит из конкретной ситуации (что, однако, не делает его "ситуационным" в понимании Хантингтона). Должна ли быть введена какая-то тематическая цензура — зависит от состояния нравов в сфере массовой информации и книгоиздания. Должна ли свобода в одинаковой мере распространяться на все организации, называющие себя религиозными, — это зависит от состояния традиционных конфессий: если они ослаблены, пережили тяжелые времена, то их нужно поддержать в ущерб заезжим миссионерам и изобретенным вчера религиозно-финансовым пирамидам. Должны ли существовать лимиты в отношении свободы перемещения (получения постоянного места жительства) — по всей видимости, они могут быть сняты только при достижении очень высокой социальной стабильности. Должна ли быть армия призывной или профессиональной — это решается в зависимости от комплексной военной доктрины. На такие вопросы не может быть "метафизических" ответов, здесь нет однозначного мерила и критерия абсолютного социального блага.

ЦАРСТВО ВСЕЛЕНСКИХ РЕАКЦИОНЕРОВ (ответ оппонентам в дискуссии по "новому консерватизму")

Левые круги сделали слово "реакция" синонимом всяческого беззакония, бесчестия и позора; они не упускают ни малейшей возможности заклеймить "реакционными" те силы, которые не желают участвовать в их игре и плыть по течению...

Юлиус Эвола

Реанимация и регенерация

Россия — классическая страна реакции. Наше национальное призвание — миссия всемирных реакционеров.

Величайшие поэты России — консерватор Пушкин, крайне правый Тютчев, традиционалист в авангарде и авангардист от реакции Велимир Хлебников. Величайшие мыслители России — все более реакционный с каждым новым романом "почвенник" Достоевский, правый радикал в мещанстве Розанов, крайне консервативный ортодокс и "мракобес" Флоренский.

Бесспорными реакционерами являются святые подвижники православия — преподобные старцы, мученики и благоверные князья. И чем ближе к нашей современности, тем эта идейная устремленность наших святых, наших небесных покровителей все явственнее. Реакционная сущность сквозит во всех высших проявлениях русского духа.

Как это ни парадоксально для страны "бессмысленного бунта" и "пролетарской революции", страны трех Смутных времен, страны Разина и Пугачева — русские представляют собой расу реакции. В чистом виде, сведенный к своей первооснове русский человек — это черносотенец (Иван Сусанин, Кузьма Минин, основоположники евразийства, то есть наиболее протрезвевшие и прозревшие из эмигрантов).

Парадокс "левизны" и "правизны" идеологических исканий никак не влияет на русскую реакционность. Все живое, все самобытное, все глубинно-народное в России реакционно, не важно, "правое" оно или "левое". Не-реакционной может быть у нас только интеллигенция, только "образованщина", но никак не традиционный "средний класс" (наше реакционное мещанство). Реакционен не только русский государственный, но и русский разбойник,

не только старообрядец, но и никонианин. Даже Степан Разин был не "левацким" атаманом, но правым раскольническим вождем. Церковный Раскол в России был сверх-консервативным, упирающим на национально-государственную традицию ответом на преобразования, а не "прогрессивным" течением, каким явилась западная Реформация, прокладывая дорогу либерально-националистическим идеям. Емельян Пугачев — тоже правый разбойник, потому что, как всякий уважающий себя самозванец, он апеллировал к идеалу истинной монархии.

Ленин — в культурном смысле консерватор, а не революционер. Петр Великий и Сталин — реакционеры *par excellence*. Их модернизации в глубине своей были ничем иным, как технологическим оснащением русской цивилизационной реакции, русского охранения. Даже народо-вольцы и эсеры обладали не вполне ясной исторической ролью, несли в себе "реакционные" возможности.

Но были у нас декабристы и кадеты, и они однозначно не были реакционерами. Однако же, и удельный вес их в русской жизни был соответственно незначительным, скорее символическим, чем историческим, скорее виртуальным, чем действительным. Все они — так называемые

"лишние люди". На не-реакционном, прогрессистском полюсе — либеральном и революционном — сравнительно мелкотравчатые деятели, в основном дутые фигуры с сомнительными достоинствами. Ни одного действительно мирового имени: Чаадаев, Чернышевский, Михайловский — пигмеи на фоне европейских авторитетов, с которыми их можно соотнести по содержанию их деятельности, по смыслу их идей. Самые самостоятельные и творческие фигуры в либеральном и западническом лагере (такие, как поздний Герцен или Семен Франк) — и тяготеют опять же к консерватизму.

Россия не только после Петра I, но и ранее жила под покровом инокультурных личин — русский дух созревал под личинами византийской культуры и монгольской империи. В XVII веке и затем при Петре византийская авторегенерация закончилась, и на ее место пришли западноевропейские пересадки и прививки. В этом смысле цивилизационная природа советской государственной политики была продолжением и развитием той линии, которая шла через весь петербургский период русской истории. Парадокс советского мироустройства состоял в том, что под личиной коммунизма и пролетарской идеи в нем вновь произошла ре-

генерация самостоятельной восточной цивилизации как ответ на титаническую попытку западничества завершить первый акт социальной глобализации.

"Лишние люди" как самоопределение русской элиты — это всегдашняя проблема России. В наше время такое самоопределение сказалось в идее смены цивилизационного ядра России и затем — уже совсем недавно — в проекте восстановления "русского мира" в его прежних масштабах, но без опоры на религиозную и этническую традиции, исключив их из критериев формирования русского мира, оставив таким критерием лишь "русский язык" (небывалый цивилизационный аскетизм, подвешивающий перспективу будущего России на тоненький волосок инерции нашего еще недавно могущественного культурного влияния).

Однако без этнической и религиозной регенерации Россия остается тем, что можно назвать "мертвой цивилизацией". Стремление описать Россию как остаток бывшей некогда цивилизации, как ее остов — это вызов самой сущности России, потоку народно-государственной жизни, подобному реке или движению соков по стволу. Ложный консерватизм, как и ложное обновление заключают в себе попытку

перекрыть поток русской жизни, соорудить плотины поперек исторического движения, перерезать устоявшиеся русла. Реакцией этот поток становится именно в связи с такими плотинами и порезами — вопреки им.

Николай Данилевский в своей "России и Европе" писал: *Даже для изменения порядка вещей интеллигенция принуждена опираться, часто сама того не замечая, на народные же начала; когда же забывает об этом (что нередко случается), то народ, составивший уже долгим историческим путем общественный организм, извергает из себя чуждое, хотя бы то было посредством гнойных ран, или как бы облекает его хрящеватую оболочкою и обособляет от всякого живого общения с народным организмом; и чуждое насаждение, в своей мертвенной формальности, хотя и мешает, конечно, правильному ходу народной жизни, но не преграждает его, и она обтекает и обходит его мимо**.

В этом обхождении своих собственных личин Россия выступает как носительница особого юродственного начала. Русские привыкли к юродству по отношению к своим внешне-официальным покровам, по отношению к чужерод-

*) Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — М., 1991. — С. 405.

ности своей элиты. Русские приспособились к этим искусительным помехам народной жизни, которые заставляют нас быть не просто жителями великой страны, но именно реакционерами. Русская реакционность носит духовный характер, это качество исторического послушания, качество терпения, которое несется нами как своего рода юродивая ухмылка пред лицом попустившего такое положение вещей Вседержителя. Как иначе смотреть на себя и на свою родину, если мы вынуждены постоянно влачить на себе эти нелепые и несуразные покровы, эти рога и копыта чуждого нам миростроительства?

Величие России, величие русской культуры раскрываются в полной мере в их реакционности, то есть в ее оппозиции "миру сему". Величие России — в их конгениальности Христу, нашему Юродивому Богу, Которого Россия не предала даже в своем бунте и безбожии.

Стыдливый русский сфинкс

Главная беда русской реакции — ее непоследовательность. Причиной этой непоследовательности русской реакционной идеи — ее недостаточная осознанность. Русская реакционность уступчива и благодушна. Ей свойственна короткая память. Россию обманывают, но она быстро забывает это.

Более того, Россия не просто забывчива, она стесняется своей реакционности. Русскому человеку неудобно слыть реакционером, ему стыдно быть представителем "вырождающейся породы монгольских дикарей", "наследником Чингисхана", "неевропейским культурным типом". И несмотря на закомплексованность, на стыдливость, на мучительное стеснение, на каждый удар западничества, Россия отвечает своей экспансией, которая оборачивается реакцией, неожиданно вовлекающей в свое действие все новые и новые круги всего человечества. Поэтому злопамятные соседи то ненавидят, то презирают незлопамятную Россию.

На той же почве решается и пресловутая загадка Путина. Ответ на вопрос: "Кто Вы, мистер Путин?" — вероятнее всего будет таким же, как всегда. Русский Сфинкс вновь скрывает в себе непонятное темное ядро, олицетворяет собой восточную реакцию.

Россию с ненавистью называли страной реакционной, "мировым жандармом", "душительницей свободы". Поистине роковое непонимание. Запад обречен на роль мучителя остальных народов, он не может не мучить человечество. Однако свое мучительство он называет "революцией" и "освобождением", а мученическое

стояние за веру и отечество — палачеством и деспотизмом. Россия никогда не олицетворяла собой силу "восточного деспотизма", она всегда была "неотмирной" реакцией на насилие, лежащее в фундаментальной природе мира сего. Русское представление о свободе глубоко своеобразно, и "освобождение" для нас означает чуть ли не противоположность "эмансипации" и "либерализации". Свобода не значит для нас допущенное сверху раскрепощение.

Поэтому русский реакционер должен освободиться от всех остатков иллюзии о "европейском" происхождении России. Здесь мне видятся две ключевых мысли о Европе, которые могут быть положены в основу подлинно реакционного понимания генезиса цивилизаций.

Европу можно мыслить в узком и в широком смысле. Европа в узком смысле — поприще романо-германской цивилизации (Зап. Европа вместе с ее сателлитами). Европа в широком смысле — христианский мир.

К Европе в узком смысле мы никогда не принадлежали и не можем принадлежать по определению. К Европе в широком смысле мы принадлежим, однако, Европой ее назвать можно только условно — христианский мир складывался на основе культур восточного Средизем-

номорья, не в западной оконечности Евразии, а ближе к ее центру. В таком случае Европой является, во-первых, Византия, во-вторых, ее наследница Россия, а Западная Европа — уже в последнюю очередь. Россия является в таком случае не просто Европой (христианской цивилизацией), но ключевым источником и апогеем этой цивилизации.

Допущение русскими вестернизации и прочих инокультурных инфильтраций в русскую жизнь основано не на слабости сопротивления, а на высочайшей степени внутренней свободы, которая позволяет не обременяться культурной работой, не обременяться переработкой посторонних культурных и технических содержаний, — и связано это с высокой емкостью плавильного горнила нашей цивилизации.

Экспансия России не проявляется как экспансивность. Это мягкая, но целенаправленная и мощная сила. Сила давления и напора, а не дробления и укола. Сила постепенного наступления, мирного расселения, предпочитающего оборонительные удары, а не завоевания. Тактика оборонительных ударов при стратегии расселения большим фронтом исторически оказывается гораздо продуктивнее в плане экспансии,

чем тактика дальних рейдов и походов, не создающих фронта экспансии.

Поэтому России свойственны не импульсивные, спонтанные реакции, не бурные всплески в ответ на волевою вестернизацию, а принципиальная неуклонная воля к победоносной реакции. Не изоляционизм, не оригинальничанье, не отталкивание, не жеманство — но твердая инаковость. Открытая самостоятельность в главных, коренных вопросах о человеческом духе и его правах, несение в своей крови живой реакции живого человека.

В полную силу это русское свойство развернулось в течение двух последних столетий. И русские реакционные мыслители, конечно же, обратили на него внимание. В 1873 году Константин Леонтьев написал: *У России особая политическая судьба. Счастливая ли она или несчастная, не знаю. Интересы ее носят какой-то нравственный характер поддержки слабейшего, угнетенного. И все эти слабейшие, и все эти угнетенные, до поры до времени, по крайней мере, стоят за нее** ("Панславизм и греки"). Через три года в своем "Дневнике писателя" Федор Достоевский также отметил, что государству Россий-

*) Леонтьев К. Собрание сочинений. Т. 5. — М., 1912. — С. 29.

скому свойственна особая, необыкновенная "политика чести и бескорыстия", которая идет в разрез с непосредственными государственными интересами, но, в конце концов, торжествует и, может быть, она есть наиболее выгодная. В 1936 году В. В. Спекторский определил это свойство следующим образом: *русская политика принципов, в отличие от европейской политики интересов*, — применяя свою мысль не только к прошлому, но и к современному ему положению.

Реставрация и реституция

Русские, конечно, могут чувствовать себя настоящими европейцами, поскольку нам "внятно все", мы все вмещаем в свою душу, душу "вселенской отзывчивости". И не только галльский "смысл" и германский "гений", но и китайскую семейственность, и индийскую созерцательность. И американский активизм, и даже еврейская неумность нам понятны.

Проблема России и Европы заключается в другом -- могут ли, хотят ли наши соседи вместить в себя русскую правду, готовы ли с ней считаться.

С Европой в первом понимании слова, то есть западной культурой мы идем не более чем

на культурные в собственном смысле контакты: архитектурно-градостроительное сотрудничество при Иване III, военно-инженерные заимствования Ивана IV (артиллерия и подрывное дело) и Петра I (мануфактуры, технологии военной промышленности). Чрезмерная культурная инфильтрация западничества происходила в эпоху Александра I — в связи с созданием политической коалиции против Бонапарта. Тем не менее, баланс внутренних и внешних цивилизационных тенденций всегда сохранялся. Нарушался он трижды — в так называемые Смутные времена. Эпохи Керенского-Ленина и Горбачева-Ельцина поэтому сопоставимы с эпохой Лжедмитриев в XVII веке. Это своего рода "прорывы западничества".

Что касается Европы как христианской ойкумены, то Россия является единственно жизнеспособным и самодостаточным из православных регионов. Позволю себе в этой связи дать еще одно уточняющее определение динамического консерватизма. Динамический консерватизм осуществляет прорыв к традиции, не упуская из виду технологическую сферу. Это не "просвещенный консерватизм", формула которого подразумевает какое-то уступничество внеположному источнику света и компромисс с "учением

Просвещения". Это высокотехнологичная, высокодуховная реакция восточного и религиозного мира против мира западного и мутагенного в своей основе. Динамический консерватизм — это живая реакция живого человека, воплощенная в обрамлении из развивающихся высочайших технологий, высочайшего интеллекта, в том числе и в мощнейших искусственных мозгах.

Россия — едва ли не единственная в мире страна, которая способна на великий технологический рост, оставаясь самостоятельной цивилизацией. Россия уже доказала это, тогда как другим незападным цивилизациям (Китаю) доказать это еще предстоит. Между тем история последних 15 лет — это попытка отнять у России ее уникальную возможность, ее право быть **иной**, не склоняясь к упадку, право оставаться собой, не впадая в застой и мертвенность.

Искусственный интеллект является в современной культуре призраком какого-то расчеловечивания цивилизации. Однако он может и должен быть другим — технологией, служащей высшим целям человеческого существования, не просто обеспечением удобств и эффективных разрешений проблем, создаваемых природной и культурной средой, но и "творением рук человеческих", "иконой", отражающей в себе

целостный духовный опыт человека, отражающей в себе очеловеченную и одухотворенную реальность.

Нам нужна одухотворенная русская наука и техника в стиле отца Павла Флоренского и академика Павлова. Высокая наука, используемая в реакционных, животворных целях, аскетических в смысле потребления благ и роскошных в смысле духовного развития.

Технический прогресс в лучшем случае является верхушкой айсберга, скрывающего под водой огромную массу традиционной духовной культуры, сделавшей возможной современную цивилизацию. Попытка противопоставить миф прогресса, иллюзию технического всемогущества породившему его духовному и религиозному опыту — безумие. Попытка пересмотреть прошлое на основании великих возможностей человечества в новый век — это самая убогая форма мистицизма. Современные "революции" порождают в конечном счете технократический мистицизм людей, замороженных, как жалкие кролики, чудесами цивилизации и утратившими способность быть самостоятельными духовными существами. Если отнять у такого человека пуповину, которая связывает его с современной цивилизацией — это будет жалкое зрелище.

Жалкое зрелище не столько потому, что он научился держать в руках топор и управляться с рыболовной снастью, но, в первую очередь, потому, что он научился молиться и говорить со своим Творцом.

На этом убогом мистицизме и беспомощности современного человека зиждется сродство буржуазного и тоталитарного типов цивилизации, сродство "демократического" и "социалистического" идеалов.

Прорыв к традиции, реанимация принципов, оставленных в прошлом и позапрошлом веках, не противоречат динамизму и развитию внутренних сил цивилизации. Одним из видов такого прорыва может быть реституция, причем, нужно отдавать себе в этом отчет, реституция в основном не фактическая, а символическая. Мы должны заново создать основные несущие условия нашего государства. Реституция связана не с возвращением имущества прежним владельцам, а с передачей права на распоряжение этим имуществом и недвижимостью тем, кто фактически наследует социальную роль и ответственность прежних владельцев. Таковыми являются в России, в первую очередь, государство и церковь, во вторую очередь — различные местные общины.

Вопрос о частичной реституции церковной недвижимости (а заодно недвижимости других традиционных религиозных организаций) — весьма удачный случай, где символическая реакция во многом совпадает с фактической. Приватизация 90-х годов явилась даже не пародией на символическую реституцию, но бунтом отщепенцев русской цивилизации против самой мысли о такой возможности: дикой смесью беспринципных принципов — принципа "все поделить" с принципом "всех объегорить".

Русскому человеку (реакционеру) пора сбросить с себя ложную стыдливость и в чаянии социальной справедливости оставить прикрытые "левыми" лозунгами, к которым так привыкли наши правдолюбцы. Понятия "свободы" и "справедливости" для нас — не пустые понятия. Но в общественном сознании они слишком срослись с чуждыми нам культурными и политическими извращениями.

Консерватизм в себе — реакционен

Если брать консерватизм-в-себе, то есть брать его сущность, брать его как существенное и органическое мировосприятие, как то, что он скажет из глубины себя, то этим сказанным из глубины словом и будет реакция.

Когда "есть что консервировать", когда сохраняются прежние устои и уклады, левые обвиняют консерваторов в том, что они борются не за идею, а за корыстные интересы классов и слоев, судьбы которых связаны с этими устоями и укладами. Когда же "консервировать нечего", либералы обвиняют консерваторов в беспочвенности.

Но это не так. Очевидно, что сегодня последовательный консерватор не защищает корыстных интересов старых привилегированных слоев (даже церковное сословие в России прошло через горнило гонений, не говоря уже об аристократии и крестьянстве, которые были вообще уничтожены). Поэтому сегодня консерватор — это идейно чистый тип. Сегодня консерватор — это символический, духовный реакционер. Это человек верующий, любящий Отечество, понимаемое как государство, как иерархически организованную нацию, как собор вер и народов, населяющих пространство единой для них судьбы, как слежавшиеся в единую национально-государственную традицию малые местные уклады.

Другой, "нечистый", консерватизм сегодня становится все более распространенным. В последние годы к консерваторам причисляют себя очень многие — однако в большинстве случаев

это лукавый, поддельный, искусственный консерватизм. Это "несерьезный" консерватизм, поскольку используется он как орудие с некоей внешнеположенной ему целью. Он подобен монтерским кошкам, которые позволяют верхолазу фиксировать ногу и не срываться с высоты. Это оперативный, ситуационный консерватизм, который позволяет сохранять равновесие и добиваться своих целей, передвигаясь при этом по любой идеологической траектории. Консервативно в нем только то, что он позволяет добиваться устойчивости, создает видимость стабильности. "Несерьезный" консерватизм так же схож с "серьезным", как металлический робот с закованным в броню рыцарем. Иными словами, это насмешка над консерватизмом.

Для современного мира "консерватор" — это вратарь, которому бьют пенальти. Это пассивная, защищающаяся сторона в игре в одни ворота. "Консерватор" занимает не свойственную ему нижнюю, женскую позицию в политических актах. "Консерватор" оправдывается. "Консерватор" защищается. Его ружье заряжено холостыми.

Реакционер в отличие от той роли, которую навязали ему революционеры, разжигатели общественных страстей и разрушители старых

порядков, тем и отличается от "несерьезного консерватора", консерватора в кавычках, что превращает тактику ответных ударов в тактику ударов упреждающих, овладевает ситуацией.

Подлинный консерватизм заключает в себе сакральный аспект — об этом говорит древнее латинское выражение *sol conservator* — солнечный спаситель, солнечный хранитель, титул верховного правителя. Санкция его действий и "мотивация" его поступков запредельна мирской мудрости "либеральных консерваторов". Хранитель Традиции — это творческий реакционер с хорошей реакцией. Он может использовать самые разнообразные методы, но цель у него реакционная и священная — хранить священный огонь. Все остальное — частности, все остальные вопросы — вторичны.

Охранение — внутренняя динамика консерватизма. Реакционный консерватизм представляет собой собиранье национально-государственной традиции во времени, невозможен без духовной и идейной работы над прошлым и своим происхождением. Мироздание для серьезного консерватора — это родословие, это великая генеалогия, это разворачивающееся древо, корни которого восходят к Творцу миров.

Мнимые фашисты и ур-фашисты

Главное оружие, которое применяют в последнее столетие против малейших признаков реакции силы либеральные и радикально-революционные, наиболее тщательно выковывалось в ходе антифашистской пропаганды в 40-е годы. Другого оружия у либеральных сил нет, вернее, оно слишком устарело. Если бы они взяли это устаревшее оружие из арсенала буржуазных революций и вытащили его на свет Божий, то для всех стала бы очевидной уязвимость либерализма в его современном, "псевдо-консервативном" качестве. Ибо тоталитарность и нетерпимость, гуманитарная катастрофичность и жестокость либерализма и социализма, их "бесноватость" на поверку оказываются ничуть не меньшими, чем фашистские и большевистские.

Более того — скажу, может быть, самую существенную мысль — буржуазные "революции", равно как социальные "перестройки" большевиков и национал-социалистов представляют собой разные варианты одного и того же процесса: превращения остаточной традиционной культуры в культуру современную, в культуру техногенного мистицизма с его культом "дурной бесконечности" — бесконечного роста потребления ресурсов и эффективности

их использования. Западный антифашизм представлял собой не что иное, как остановку буржуазной культуры перед опасностью выхода за свои собственные пределы, испуг перед угрозой, которую гуманизм заключал в своих недрах. Но поскольку идеологическая работа антифашистов наложилась на такой случайный и в сущности никчемный фактор, как "еврейский вопрос" и тему антисемитизма — то все содержательное в этой работе было запутано и затуманено, а саму идеологию антифашизма превратили в ритуальную, не несущую в себе никакого положительного смысла, никакой философской идеи, никакого универсального содержания.

Дело по факту свелось к тому, что запевалами в антифашистском движении стали наиболее оголтелые и одержимые из этнического еврейского движения — люди одной мысли в голове, люди одной фобии, поющие одну и ту же песню с одним и тем же скучным и никому, кроме них самих не интересным припевом. Понятие "фашизм" полностью опустошили, табуировали и прокляли. Либеральная же политкорректность принуждала слушать эту заунывную песню стоя и молча, со скорбными лицами. К этому церемониалу и сводится "антифашизм", если не считать компенсаций жертвам Холокоста и пе-

риодических доносов на тех, кто "не встал", "не молчал", имел "недостаточно скорбное лицо" (выискивание профашистских явлений) и т. п.

Чистый духовный консерватизм выходит за рамки линии "правое — левое", не укладываясь в этом отрезке, и уж тем более не укладывается он и в убогое линейное мышление по матрице "фашизм — антифашизм". Для консерватора "фашизм" не является синонимом однозначного зла, и "антифашизм" не является синонимом абсолютного блага. Вместе с тем последовательный духовный динамический консерватизм не является ни фашизмом, ни разновидностью тоталитаризма. Тем, кто пытается привесить к нему такой ярлык, можно дерзко ответить, что для настоящего консерватора-реакционера гитлеровский или муссолиниевский фашизм был недостаточно реакционным, недостаточно консервативным, непоследовательным. Другие виды тоталитаризма, как правило, вообще откровенно левацкие. Но даже и фашизм и национал-социализм были слишком "левыми", слишком "либеральными" для реакционера, чтобы рассматривать их в качестве элементов родословной настоящего консерватора. С другой стороны, сам факт этого восстания средне-европейских народов против засилья левого —

либерального и коммунистического — социального зла говорит о возможности иной системы координат, выхода из отрезка, куда пытаются вогнать нас левые и правые западного мира. Фашизм был неловкой и несуразной попыткой выйти из политической плоскости, куда нас всех загнали.

Сам Муссолини откровенно писал о том, что фашистское государство представляет собой новое в истории, оригинальное творение, что оно не реакционно, но революционно, поскольку предвосхищает решение определенных универсальных проблем, поставленных во всех областях. Исторически Муссолини возводил фашистское государство к "римской традиции": *Доктрина настоящего века есть фашизм. Что это живая доктрина, очевидно из того факта, что она возбуждает веру; что вера эта охватывает души, доказывает факт, что фашизм имел своих героев, своих мучеников. Отныне фашизм обладает универсальностью тех доктрин, которые в своем осуществлении представляют этап в истории человеческого духа.* Здесь у Муссолини (а затем и у Гитлера) просматривается однозначная претензия на нечто подобное рождению новой мировой религии. В корне "революции" итальянцев и немцев действительно

лежал нео-языческий империализм, опирающийся на идею республиканской диктатуры Древнего Рима, диктатуры, возможно, переходящей даже и в царство. Прото-идеалы здесь — Цинциннат, Сципион, народные трибуны, Сулла, Марий, Катулл, Цезарь и Август. Однако фашизм не ограничивался реставрацией языческих ценностей, но именно творил новую веру. Особенно ярко это проявилось у немцев, стремившихся к радикально новому, революционному синтезу религиозных традиций. В этом смысле фашизм является предтечей оккультной нео-языческой революции, происходящей сейчас в западных культурах. И современный постбуржуазный консерватизм, консерватизм глобалистского типа будет сильно походить именно на фашизм в этой (оккультной) его ипостаси, хотя в своем деградирующем эклектизме он позаимствует для себя немало и из других версий тоталитаризма.

Антифашизм родился как соединение несоединимого. Исторически он был союзом "союзников", которых не объединяло в тот момент ничего, кроме общей опасности. Родившись многоголовым, антифашизм как идея был обречен оставаться интеллектуально беспомощным, пустым, тусклым, почти дебильным, не способ-

ным к строительству каких-либо общественных инициатив и структур. На его основе, как основе отрицательного консенсуса, было возможно только создание карательных, запретительных, цензурных институтов (начиная от Нюрнбергского процесса и заканчивая современными институтами политкорректности). Для того, чтобы видеть все это, совершенно не обязательно быть профашистом и антисемитом. Достаточно просто здраво смотреть на вещи.

Неудивительно, что никакой теории, никакой философии антифашизма так и не было создано. Наглядным доказательством этого является эссе Умберто Эко "Ур-фашизм" — неловкая попытка антифашиста-интеллектуала выйти из затруднительного положения. Сам он как бы оправдывается в предисловии к своему сборнику "Пять эссе на тему этики" (Спб., 2000), что, дескать, не воспринимайте текст про "ур-фашизм" слишком серьезно: *Так как эссе рассчитывалось на американских студентов, понятно, почему в нем изобилуют факты и разъяснения почти школьного характера...*

Из четырнадцати тезисов, раскрывающих сущность "вечного фашизма", половину носят нестрогий, риторический характер, еще несколько смехотворны или вызывают недоумение. Так,

например, к коренным признакам ур-фашизма относятся у Эко: приверженность традиции (традиционализм), иррационализм (антимодернизм), идея заговора (в современном мире, где идет война против международного терроризма, кажется, все записываются в ур-фашисты), культ мужественности (sic!).

Сам Эко в полной мере сознает, что имеет дело не с идеологией, изобличающей некий конкретный порок, но с идеологией-вакциной, идеологией-ограничителем, которая изобличает все чрезмерное, все выходящее за рамки неолберальной цивилизации, все опасные внутренние и внешние ее тенденции, в том числе и порожденные ею самой. Ур-фашизм — это собирательное имя для всего того, что представляет угрозу для сытого обывателя "золотого миллиарда". Ур-фашизм — это мифический противник глобализма-антиглобализма. Но самое страшное для глобального либерализма в ур-фашизме то, что, опираясь на исконные традиции и культуры многих цивилизаций, он сам способен претендовать на глобальность.

В конце концов, Эко все-таки доходит до сути вещей: оказывается, ур-фашизм — это "нестерпимое" для западного человека. И покада западник будет в том или ином отношении гос-

подствовать, он обязательно будет находить в нас что-нибудь недостаточно "стерпимое" для него, что-нибудь "ур-фашистское".

Консерватизм не справа, а сверху

Обращаясь к применению терминов в области политических знаний, нельзя сказать, чтобы оппозиция "правое — левое" совсем не имела смысла в отношении к реальному консерватизму. Однако смысл здесь сокрыт не в тех манипуляциях общественным мнением, которые предпринимаются либеральными и "антифашистскими" идеологами, но в том отношении, в каком "правое" и "левое" являются традиционными символами духовной реальности. Так, например, по русскому выражению, записанному В. И. Далем — *Не плюй направо, там Ангел-Хранитель, плюй налево, там дьявол.*

Однако в реальной политической практике, практике парламентской борьбы духовный символ "левого начала" проецируется на все фланги многопартийного спектра. Плевать можно на весь этот спектр — вряд ли ошибешься.

Можно усмотреть в сегодняшней политической жизни России оттенки и отражения всех духовных идей и мировоззрений. Но это лишь проекции. И не удивительно, что мы

встречаем самые причудливые и необъяснимые, на первый взгляд, сочетания, самые невероятные коалиции. Правильнее было бы делить политиков не на правых и левых, а просто нумеровать их и размещать хотя бы в плоской, а еще лучше — в трехмерной модели. Так вот, в такой модели русские реакционеры окажутся не центристами и не экстремистами, а просто будут находиться в другом конце системы координат, представляя собой как бы самостоятельную идейную галактику. Ее можно назвать галактикой русской цивилизации, тогда как современную политическую галактику можно назвать галактикой цивилизационных ублюдков (к ублюдкам относятся не только либералы и коммунисты, но и "центристы", признающие правила игры). В эпохи стабильности во власть просачиваются представители русской политической галактики, эдакие инопланетяне, живущие по другим правилам. Так вот: сегодня на политическом небосклоне нет ни одной партии, ни одного движения, которое более или менее адекватно представляло бы собой идейную галактику русской цивилизации. Если кто и затесался из этих "инопланетян" в современную политическую палитру, то это по недоразумению.

Когда русским реакционерам удастся в конце концов конституировать себя в политической жизни России, это будет особый, непривычный мир, мир со своими внутренними партиями и движениями, со своими левыми и правыми крыльями. Он будет не только по смыслу, но и по форме качественно отличаться от той политической картины, которую представлял русский парламентаризм XX века, как досоветский, так и постсоветский. Он будет больше походить на картину Земских Соборов Руси XVI – XVII вв., но при этом отличаться некоторыми особыми, оригинальными современно-русскими чертами.

Абсурд "русской демократии", продолжающейся после крушения советского строя, состоит в том, что народ остается неизменно реакционным, тогда как "элита" никак или почти никак не воспроизводит эту народную интенцию. не выражает этот вектор. "Русская демократия" глубоко антидемократична, разрушительна по отношению к политическим инстинктам народа и вопиюще неадекватна по отношению к воле народонаселения России, не говоря уже о воле наших предков, воплощенной в русской национально-государственной традиции.

Всем известно, что политическая советская практика была ритуализированной и церемониальной системой, системой символических акций, лишенных живого творческого содержания. Это была система видимостей, "украшающих" диктаторский по существу режим. Современная "многопартийная" жизнь мало чем отличается от той системы. Точно так же она ритуализирована и формализована, но только теперь уже в соответствии с демократическими постулатами. Психология партийных функционеров, участников партийных акций, добровольцев и привлекаемых беспартийных масс — это психология отбывающих демократическую повинность, соблюдающих тягостную формальность, занимающихся идолослужением перед абстрактным "электоратом", создающих видимость деятельности и соучастия за какие-то выгоды, гонорары и побряжки. С другой стороны, процветает психология "избранных" жрецов Системы — занятых магическими манипуляциями, связанными с точными предвыборными предсказаниями, биржевой игрой политических спекулянтов, подбрасывающих на весы демократии гири невидимого для общества капитала. В общем это обстановка была удачно названа "политическим спектаклем". Современные политики,

играющие по существующим правилам, ужерослись с этой системой. В большинстве случаев они и не представляют себе, что все может быть устроено по-другому.

На первый взгляд, такие диспропорции между элитой и основной массой общества должны вести к революционной ситуации. Однако "консервативная революция", по самой своей природе, может быть осуществлена только сверху. Консервативная революция, осуществляемая снизу или из середины общества, ничем не отличается от революции неконсервативной. Это такой же радикализм, только использует он свежие, необычные по сравнению с классическими революционерами лозунги. Чем отличались бы консервативные революционеры от радикальных, приди они к власти, если и те и другие предполагают разрушить мир неправды до основания и затем построить его заново? Практически ничем, тем более что и результат их деятельности в конечном счете окажется одним и тем же.

Творческая, живая цивилизация предполагает, во-первых, динамичную власть, способную к развитию и гибкую в выборе средств и, во-вторых, консервативную реакционную опору этой власти внизу, которая ставит преданность по-

рядкам выше своих шкурных интересов. Когда "революция" идет сверху, она ничем не отличается от реакции, потому что верх пирамиды никогда не станет разрушать свое основание, рискуя полететь с огромной высоты. Однако иногда, чтобы сохранить всю пирамиду и сообщить ей жизнь, приходится идти на некое подобие "революции" сверху, то есть на системные преобразования, ремонт и модернизацию. Верхи никогда не являются революционерами в подрывном смысле, никогда не делают ставку на стихийные инновации и спонтанные сдвиги внутри структуры, если только эти верхи не больны патологическим стремлением к самоуничтожению.

Низы, напротив, склонны вступать в союз с внешними разрушительными силами, поскольку в бунте надеются изменить свою участь к лучшему, к чему-то неведомому и новому. Однако жизненная мудрость состоит в том, что в революционных сдвигах для цивилизации не может быть лучшей участи. О лучшей участи могут всерьез и не без основания помышлять только чужеродные существующему порядку агенты смуты. Поэтому на революцию идут ради освобождения, и эта революция никогда не консервативна. На реакцию идут всегда потому, что

внутренне свободны. Если человек внутренне свободен, ему неинтересно тратить жизнь на революцию. Ему интересно проецировать свою духовную и жизненную свободу в виде реакции прямой — излучения своего достоинства вовне.

К чему сводится государство

Только естественный ход русской жизни способен заставить власть постепенно эволюционировать самой и позволить политической системе также эволюционировать к адекватным русской цивилизационной природе системным формам.

Для серьезного консерватизма характерен не инновационный бум, а система продуманных реноваций, то есть замещений изношенных и истраченных фондов и частей новыми фондами и деталями. Не рецепции чужих институтов, а ремонт того, что годится в дело, и модернизация того, что пришло в негодность. Вопрос об интенсивном росте, о качественном преобразении национальной жизни — вопрос очень непростой и неоднозначный. Всякий резкий скачок, в том числе и скачок благосостояния, не проходит даром, общество должно чем-то расплачиваться за него. Консервативные низы и середняки проявляют себя в сплоченной работе вокруг власти —

они предлагают власти опереться на себя для решения реакционных задач: очищения национального организма, облегчения естественного потока национальной жизни, решения наиболее болезненных и назревших проблем взаимоотношения цивилизации с ее природной и культурной средой.

Для уравновешенного развития русской цивилизации гражданам России необязательно становиться богаче европейцев, вероятно, это даже было бы вредно. Большой хозяйственный шлейф, тянущийся за гражданином, вероятнее всего, свяжет его волю к самопожертвованию, будет сковывать его волевое начало домашними путами, рассеет тот "дисциплинированный энтузиазм", о котором писал Николай Данилевский. Само по себе благосостояние, ежели оно возможно и достижимо без нарушения естественного хода государственной и общественной жизни, конечно же, желательно и может только приветствоваться.

Однако граждане по своей природе не наниматели государства. Говорить, что "налогоплательщики" наняли государство — это смешная выдумка, абсурдность которой, впрочем, хорошо отражает ее происхождение. Это риторика исключительно крупнейшей буржуазии,

крупнейшего капитала, достигшего такой огромной массы и силы, что он уже перетекает своим давлением в область национальной и международной политики. Граждане по своей природе могут быть в худшем случае исполнителями предписываемых им национально-государственных интересов, а в лучшем случае — их органическими носителями. Не гоже никакому сословию, даже самому могущественному, замещать собою и своим взглядом на мир мировоззрение общегосударственного консенсуса. Здоровая голова никогда не станет противопоставлять себя телу — но и тело не относится к голове своей как к чему-то такому, что оно использует для продления своего пропитания. Свести голову к хватающим челюстям и жрущей глотке — вот что такое буржуазное представление о государстве.

Купечество Смутного времени — это зарвавшаяся среда. На этот раз нам слишком долго вдавливали в голову, что экономика должна быть локомотивом, что сначала надо "накормить народ", что придет хозяйственник и все устроит и т. п. Достигшая политического господства буржуазия — это несчастное сословие, обреченное не только на собственное безумие, но на лихорадочный выплеск собственного безумия

стремление заразить им все человечество, устранить все препятствия на пути своего панэкономического потребительского вызова, который они бросили мирозданию. Беда большой буржуазии не в пошлости и мещанстве, а в безумии, несчастьи, тревоге, которую они гасят в бессмысленной растрате всех ресурсов, которые им удалось хищнически захватить. Это болезнь оторвавшихся от жизни Геростратов, которые, впрочем, стремятся не столько к славе, сколько к угождению системе, поработившей их волю и создавшей вокруг них искусственный виртуальный мир. С этой системой они отождествили собственный человеческий дух.

Государство по высшей своей природе представляет не только союз сословий, которым Бог заповедал служить друг другу, но и союз поколений, служение которых гораздо тоньше и духовнее, потому что во времени, в перспективе небытия и иного мира, духовная природа человека и общества становится нагляднее и очевиднее.

В перспективе союза поколений ценность повышения "уровня жизни" становится очень уязвимой, поскольку очевидно, что повышение это не может продолжаться бесконечно, и, вероятно, оно находится в обратной зависимости

по отношению к интересам наших потомков и заветам предков. Для предков и потомков наше стремление к безудержному росту цивилизации и наращиванию господства над средой обитания, защищенности перед нею и издержками человеческого сосуществования — слишком явно оборачивается узким поколенческим эгоизмом, эгоизмом индивида, направленным против рода, эгоизмом системы, повернутой против человечества в его целом, эгоизмом единицы, противопоставившей себя мировому древу, потоку родословия, в котором эта единица зародилась и которым она питается.

Если наш российский уровень жизни будет примерно раза в два ниже европейского (то есть средний месячный доход порядка 700-800 сегодняшних евро), этого будет вполне достаточно для доверия своему правительству и разделения его идей по принципу "от добра добра не ищут". Этого достаточно, чтобы побеждать другие народы в открытом противостоянии.

Русский мужчина может быть несколько беднее даже своих соседей с Кавказа и из Средней Азии, из Восточной Европы, но он обязательно должен быть вооружен лучше их и лучше их обеспечен боеприпасами. Для этой

цели — вооруженности и защищенности — и созидалось веками наше государство.

Если я говорю в этом случае неправду, значит, историческая Россия — это тоже неправда. Значит, правда в том, что России не суждено больше быть.

СОДЕРЖАНИЕ

Священник Димитрий Дудко. Предисловие	3
От автора	4
Эпиграф (из стихотворения В. Хлебникова "Трущобы")	8

Часть первая.

РУССКОЕ ВИДЕНИЕ ИСТОРИИ

1. Запада нет, западничество есть	10
2. Против революционной метафизики: вымытая свинья валяется в грязи	27
3. Против революционной метафизики (II): мутация или апофатический огонь?	49
4. Отступление: о фарисейской подоплеке революции . . .	70
5. О двух "подлинных" или "классических" революциях . . .	76
6. Три Смутных времени в России	92
7. Дыхание истории: распря мутации и традиции	121

Часть вторая.

ИСТОРИОСОФИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ НОВОЙ ЭКСПАНСИИ

1. Предпосылки сверх-идеологии (внешняя экспансия России)	152
2. Сверх-идеология как внутреннее измерение экспансии (наша античность и шестисотлетняя русская цивилизация)	167

Часть третья.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ДИНАМИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ

1. Сверим понятия (определения от противоположного)	192
2. Не либеральный консерватизм	233
3. Не консервативная революция. И не скрещение традиции и революции	256
4. Положительные определения сверх-идеологии	284
5. Динамический консерватизм — Традиция сворачивается и возвращается	310
6. Духовные константы русской цивилизации	335
7. Россия и человечество: от "России и Европы" Данилевского через "Европу и человечество" Трубецкого к новой сверх-идеологии	364

ПРИЛОЖЕНИЕ

Мифология нового корпоратизма	406
Третий полюс	452
Царство вселенских реакционеров	472

Книги издательства
«ЛЕПТА-ПРЕСС»

в Москве (095) 769-61-41

В Санкт-Петербурге (812) 468-23-25
Центр Православной книги «Кифа»
ул. 4-я Советская, 23

E-mail: lepta-press@mtu-net.ru

Книги издательства «Лепта-Пресс» и другую православную литературу вы сможете заказать и получить по почте в любом уголке России.

Пишите:

115409, Москва, а/я 5

Высылается бесплатный каталог.

Религиозно-философское издание

Виталий Аверьянов

Природа русской экспансии

Ответственный за выпуск М. Харитонова

Редактор серии О. Голосова

Корректор А. Колодин

Обложка Е. Дмитриевской

Оригинал-макет О. Букреевой

Подписано в печать 21.08.03

Формат 70x100/32. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Гарнитура «Балтика».

Объем 16 п.л. Тираж 3 000.

Заказ 2063

Издательство ООО «ЛЕПТА-ПРЕСС»
125481 г. Москва, ул. Свободы, д. 89, корп. 5

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии ОАО «Молодая гвардия»
103030, Москва, ул. Суцеская, д. 21

ООО «Лагуна»

Церковь русской экзистенциализма

В. Аверьянов

Виталий Аверьянов (род. 1973) - философ и поэт. Кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН. В 1998-99 годах был главным редактором газеты "Православное книжное обозрение". В дальнейшем разработал целый ряд издательских, информационных и сетевых проектов. В 2000 году инициировал в "Независимой газете" и ряде сетевых изданий дискуссию об идеологическом консерватизме, православном по своему источнику. В 2002 году эта дискуссия на новом уровне продолжилась на страницах журнала "Эксперт".



Смутные времена находили на нас и наших предшественников как припадки, загадочные припадки русской государственности, кризисы уклада жизни, разрывы национальной традиции.



Три Смутных времени в России - это истоки мутации, это перебалливание саморазрушительным вирусом, вызывающим всякий раз болезненную мутацию.



Пройдет 20-40 лет, не более, и произойдет естественный реванш национально-государственной традиции. По всей вероятности, как и в былые "послесмутные" времена, реванш этот значительно превзойдет даже очень смелые возможные сегодня ожидания.



В скрытых пластах русского отступления и самоотрицания заключается огромная и непонятная другим народам энергия наступления - невидимая экспансия, которая в процессе истории становится видимой.



Спасение "национального начала" в том, чтобы отождествить народ не с "массой" и жалкими остатками "племенного" чувства, а с нашими "избранными".



"Национализм святых" - национализм не плоти и семени, но национализм апофатический, инициатический, связанный с чудесным рождением от духовных родителей.



Вопрос стоит так: если исторически Церковь (то есть Священная Традиция в ее институтах) отделяется от государства, значит ли это, что Традиция отделилась от цивилизации, которую она из себя произвела?